INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES

Papeles de Trabajo

La revista electrónica del IDAES

Año 3, Número 5

Junio de 2009

Papeles de Trabajo
La revista electrónica del IDAES
ISSN 1851-2577

DOSSIER

Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina

Preparado por María Julia Carozzi

Introducción

María Julia Carozzi[1]

Los artículos incluidos en este dossier fueron elaborados a partir de una selección de trabajos presentados durante las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina que, organizadas conjuntamente por la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) y el Centro de Investigaciones Entográficas de la Universidad de San Martín, tuvieron lugar en Buenos Aires en septiembre de 2007. [2]

Entre los trescientos cincuenta trabajos expuestos durante el evento, los aquí compendiados fueron elegidos en razón de su contribución con el cumplimiento de uno de los objetivos centrales de esta edición de las jornadas: dar cuenta de las múltiples fuentes de diversidad en los procesos de sacralización dentro del subcontinente estudiado, que no se derivan, sino de un modo mediatizado, de la pluralización de las denominaciones religiosas registrada en las últimas dos décadas. Basados en sólidos trabajos etnográficos, los artículos aquí reunidos ponen en evidencia algunos de los múltiples estilos de hacer lo sagrado desplegados por los habitantes del Cono Sur de América.

El artículo de Eloísa Martín aborda directamente esta cuestión, proponiéndose analizar las "prácticas de sacralización" mediante las cuales los *fans* porteños de la cantante de cumbia Gilda, muerta en un accidente de ruta cuando se dirigía a un recital, contribuyen a tornarla extraordinaria. Estas prácticas a un tiempo incluyen y exceden los pedidos de milagros y promesas abundantemente registrados en la literatura sobre "santos populares"

[1] Doctora en Antropolgía por la Universidad de California. Actualmente es Presidenta de la Asociación de Cientistas Sociales de la Región en el Mercosur.

[2] Las Jornadas contaron con el apoyo de Wenner-Gren Foundation for Antrhopological Research, de los Estados Unidos, y el FONCYT de Argentina.

latinoamericanos, categoría en la cual los propios *fans* se niegan explícitamente a incluir a la cantante. Las prácticas de sacralización de los *fans* de Gilda no sólo incluyen "estar con ella" en el cementerio y en su santuario, sino también hacerla presente en sus hogares y en la ornamentación de sus cuerpos; "ayudar a la gente" y "mantener viva su memoria", para que no muera definitivamente. Según la propia autora, estas prácticas de sacralización inscriben a Gilda en una textura diferencial del mundo-habitado, tornándola un ser excepcional.

Ana Claudia Marques analiza la excepcionalidad de Lampião en el *sertão pernambucano*, focalizándose en las continuidades y diferencias entre los hechos de su vida que hasta la actualidad se narran a través de multiplicidad de medios y el desarrollo más reciente de "cuestiones" entre familias vecinas: casos de venganza de sangre, en los cuales se recurre a la fuerza física. Las circunstancias de la vida de Lampião, y el modo en que, según los relatos, éste las enfrentó, a un tiempo se asemejan y se distancian de los casos recientes de venganza que la autora analiza, llevándola a concluir que en este caso, como en otros especialmente recordados en la región, lo excepcional parece constituirse como aquello que responde con tal lealtad a la norma que, a través de la exageración, lleva a sospechar su distorsión. Lampião, afirma, fue al mismo tiempo un falso vengador, un falso cangaceiro y un falso caballero y el mayor de los vengadores, cangaceiros y caballeros, de modo que se constituyó en un modelo distinguible de los preexistentes en forma lo suficientemente clara como para crear un nuevo estereotipo. Afirmación esta última, sin duda aplicable a muchos otros seres considerados excepcionales en América Latina, incluida la propia Gilda, quien, como afirma Eloísa Martín, dedicándose a un género improbable para una maestra jardinera porteña de clase media, también inauguró un nuevo modelo de cantante de cumbia.

Deteniéndose en la exploración histórico-antropológica sobre el emprendimiento evangélico comandado por el inglés John Church entre grupos tobas *(qom)* de la zona oriental de Formosa entre 1937 y 1951, e indagando tanto sus estrategias misionales como sus conflictivas articulaciones culturales y políticas, el trabajo de César Ceriani revela otro estilo diferenciado en la factura de lo sagrado por parte de la actual población indígena de la zona. En el marco del cambio socio-religioso *qom*, la "época de Chur" –como la gente la recuerda– preludió la conformación del Evangelio, movimiento sincrético que combinó el

shamanismo Guaycurú y el mensaje moral cristiano, redefiniendo jefaturas y alianzas políticas. El autor muestra cómo los ancianos recuerdan que Don Juan les enseño a escribir, trabajar la tierra y conocer el Evangelio, para abandonar los "vicios" y las "malas costumbres" que las representaciones coloniales siempre les imputaron: ignorancia, vagancia, alcoholismo, paganismo e idolatría. Pero en la memoria contemporánea sobre John Church éste representa la inauguración de una época, la del Evangelio, y es precisamente en este punto donde los *qom* parecen desplegar prácticas de sacralización específicas. En efecto, en el recuerdo del tiempo de Chur, los conflictos entre diferentes lealtades religiosas, políticas y de parentesco quedan suspendidos, en tanto la memoria social se adapta al guión característico de la imaginación histórica del Evangelio. Según este guión, los tiempos anteriores a la llegada de la buena nueva se caracterizaban por la carencia, el sufrimiento y el caos moral. En tanto, los tiempos del predicador inglés adquieren cualidades extraordinarias en tanto inauguran una nueva época –correspondiente a la 'vida civilizada' y a la religión evangélica–, caracterizada centralmente por la escritura, el trabajo agrícola y el *ethos* burocrático.

El artículo de Susanna Derks se dedica al análisis de experiencias de violencia doméstica de mujeres bolivianas en conexión con las interpretaciones que estas últimas hacen de la Virgen María, en particular de la Virgen de Urkupiña en Quillacollo. El artículo sostiene que, a pesar de que las historias de estas mujeres están llenas de sufrimiento, ellas no lo aceptan sumisamente como la literatura sobre marianismo podría predecir. En cambio, la rabia resalta como el concepto central mediante el cual expresan sus sentimientos frente a las experiencias de violencia doméstica que atraviesan. Al mismo tiempo, estas mujeres no valoran a la Virgen de Urkupiña sólo por su capacidad de soportar el sufrimiento, también la perciben como una poderosa y beligerante diosa de venganza. Así, las mujeres se acercan a la Virgen de Urkupiña para transferirle su rabia y pedir su intervención, ya sea cambiando la conducta de sus maridos o vengándose de ellos cuando continúan golpeándolas. La lectura del trabajo sugiere, entonces, que las mujeres bolivianas que sufren violencia doméstica otorgan sacralidad a la virgen de Urkupiña, reflejando en ella a un tiempo sus emociones de sufrimiento, ira y sed de venganza, y una imagen invertida de la situación de subordinación social, económica y moral en la que se encuentran, la cual les impide escapar

de sus relaciones matrimoniales violentas. Así, sostiene la autora, La Virgen se percibe como una diosa autoritaria, lo que se evidencia en su apariencia rica y poderosa, que tiene poderes independientes para decidir si intervendrá en las situaciones de violencia doméstica y cómo lo hará. Otra vez, la excepcionalidad de la Virgen parece residir, al menos en parte, en la síntesis de continuidades y diferencias en relación con las vidas y situaciones de las mujeres que se acercan a ella.

En el último trabajo del dossier, Hernán Morel nos regresa a Buenos Aires para referirse a un ritual ampliamente estudiado en la bibliografía brasileña pero a menudo invisibilizado en las investigaciones referentes a esta ciudad: el carnaval. El trabajo explora *performances* desplegadas por las murgas porteñas para exhibir y recordar en espacios públicos la tragedia ocurrida en Buenos Aires durante un recital de un grupo de rock, cuando se desencadenó un incendio que produjo la muerte de ciento noventa y cuatro personas, en su mayoría jóvenes; y registra otro estilo sólo incipientemente explorado de producir lo extraordinario: la conjunción entre expresiones festivas, de dolor y de protesta. Una conjunción que, señala el autor, se extiende a otras prácticas o expresiones, como los escraches contra políticos y militares ligados a la dictadura.

En suma, los trabajos aquí reunidos dan cuenta de una ínfima parte de la multiplicidad de estilos de tornar sagradas a personas, imágenes, tiempos y eventos en América Latina. Estos estilos, que se encuentran además en constante transformación y multiplicación, parecen derivarse de la combinación no sólo de prácticas religiosas de las más diversas fuentes, sino también de la porosidad entre éstas y aspectos de la sociedad y la cultura que, desde la mayor parte de las perspectivas imperantes en las ciencias sociales, se considerarían seculares. En este sentido, contribuyen a poner en cuestión la categorización clara que los cientistas sociales solemos suponer entre las prácticas sagradas y profanas y la inestabilidad de las clasificaciones realizadas en base a ellas.

Gilda no es ninguna santa:
apuntes sobre las prácticas de sacralización de una cantante argentina

Eloísa Martín[1]

Resumen

El trabajo muestra cómo se construye la excepcionalidad de la cantante Gilda a partir de diversas prácticas de sacralización. Estas prácticas incluyen y trascienden la relación devocional, dado que se realizan, también, a partir de recursos ajenos al abanico "religioso", sin que ello implique cualquier demérito, en el sentido de ser versiones falsas, menores o incompletas de algo "puramente religioso".

Introducción

Programas de televisión y notas en la prensa escrita muestran, más de una década después de su muerte, que "el culto a Gilda" sigue vigente, al tiempo que colaboran para construir esa vigencia, manteniendo a la cantante en pauta al menos un par de veces por año. Hasta la fecha, decenas de personas visitan regularmente su tumba en el cementerio de Chacarita o su santuario en Entre Ríos, relatando milagros, cumpliendo promesas. Y pese a la ausencia de la cantante y a la falta de nuevos productos lanzados con su nombre, los clubes de *fans* de Gilda continúan funcionando.

Si bien cuando Gilda vivía su popularidad no había alcanzado visibilidad en los medios masivos y su aparición en las revistas y programas tropicales era incipiente, a partir de su muerte su presencia creció y se multiplicó exponencialmente: decenas de notas periodísticas, tanto en revistas populares cuanto en diarios de amplia circulación, libros, programas especiales, tres documentales, ediciones especiales de CDs, videos, pósters. Al mismo tiempo, la imagen y la música de Gilda comenzaron a ser utilizadas para ilustrar programas de ficción, en los escenarios de los "pobres" de la historia. Y periódicamente se reflota el proyecto para filmar una película sobre su vida, en la que actrices reconocidas se adjudican el rol protagónico. Su muerte, además, se convirtió para los medios en una matriz para entender otras muertes trágicas en el mundo de la

[1] IDAES-UNSAM y Conicet.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

música tropical argentina: explicaba tanto los peligros de la vida de esos artistas en términos de explotación y de mal camino (consumo de drogas y alcohol, promiscuidad sexual, delito) como sus "santificaciones" posteriores.

Ahora bien, ¿de qué manera una cantante tropical como muchas otras se convierte en ídolo para decenas de *fans* que aún la siguen o en santa popular para centenares de devotos en todo el país?

Gilda nació en 1961 con el nombre de Miriam Alejandra Bianchi en el seno de un hogar de clase media de la ciudad de Buenos Aires. Las dificultades económicas acaecidas a raíz de la enfermedad y posterior muerte del padre hicieron que la familia se mudara, durante los años de su adolescencia, a un complejo habitacional en el barrio de Lugano. Gilda fue maestra jardinera y se casó con un pequeño comerciante, con quien tuvo dos hijos. En 1990, respondiendo a un anuncio en el diario, decidió comenzar a trabajar como cantante en un género improbable para una mujer de clase media: la cumbia. Entonces conoció al que más tarde sería su segunda pareja, Juan Carlos *Toti* Giménez, quien la aprobó en su primera audición y la incluyó en dos conjuntos femeninos antes de lanzarla como solista en salones de baile en el Gran Buenos Aires con el nombre de Gilda. Grabó cuatro discos antes de morir y, a pesar de no ser una de las cantantes más reconocidas de aquel momento, había convertido algunas canciones en éxitos que trascendían el ambiente de la cumbia: algunas fueron apropiadas por hinchadas de fútbol en sus cantos de aliento y otras, como "Fuiste", eran bailadas en las discotecas de clase media. Gilda muere el 7 de septiembre de 1996, en un accidente automovilístico en la provincia de Entre Ríos cuando viajaba para un show. Con ella, pierden la vida otras seis personas, entre las cuales estaban su madre y su hija. El entierro en el cementerio de la Chacarita fue acompañado por una multitud inesperada tanto para los medios como para los propios parientes de Gilda, muchos de los cuales ignoraban por completo que ella fuera algo más que una mujer que cantaba en restaurantes para mantener a sus hijos.

Pocos meses después de su muerte, fue presentado "Entre el Cielo y la Tierra", álbum que contiene cinco temas que Gilda había grabado en forma doméstica poco antes de morir, entre las que se encuentra "No es mi despedida", aquella que en su letra dice: "*Quisiera no decir adiós, pero debo marcharme. No pienses que voy a dejarte, no es mi despedida*". En aquel momento, *Leader*, la empresa discográfica que editó el álbum,

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

comenzó a divulgar una versión acerca de los hechos en torno a su muerte que apuntaba a generar interés entre los admiradores de Gilda y el público de la cumbia en general. Por un lado, reveló que Gilda había cambiado la letra y el título de esa canción pocos días antes del accidente, dejando abierta la posibilidad de pensar que la cantante "*presentía*" que iba a morir y dejó esa canción como testamento. Por otro, afirmó que la cinta que contenía dicha canción fue encontrada en circunstancias extraordinarias, dos semanas después del accidente, en el lugar donde ella murió. Finalmente, se filmó y difundió el video clip de dicha canción, que refuerza las versiones precedentes y, quizá sin intención, inicia el proceso de "oficialización" de una determinada imagen de Gilda: el video muestra a una niña con vestido azul y llevando una corona de flores, como Gilda lo hiciera en "Corazón Valiente", que se acerca y consuela a diferentes personas que se ven tristes. La misma niña aparece caminando por la banquina de una ruta y recoge un *cassette* que allí yace. Más allá de que años más tarde se revelara que la cinta nunca había salido de la casa de *Toti* Giménez, adonde había sido grabada, la versión del encuentro milagroso presente en el video clip y multiplicado en publicaciones y programas de televisión es repetida por muchos de quienes hoy consideran a Gilda un ser especial en sus vidas. Para quienes conocen lo que realmente ocurrió, si la cinta fue o no encontrada en la ruta, no importa: "No es mi despedida", en sí misma, encierra un mensaje de Gilda que la estrategia de marketing de *Leader* sólo vendría a reforzar.

En este trabajo mostraré cómo aquellas personas que se identifican a sí mismas como *fans* de Gilda colaboran a través de diversas prácticas en el proceso de consagración –de "excepcionalización", si se me permite el neologismo– de la fallecida cantante. Excepcionalización que no siempre ni necesariamente convierte a Gilda en una santa popular. Durante dos años de trabajo de campo en el cementerio de Chacarita, al mismo tiempo que escuchaba relatos sobre pedidos atendidos y observaba cómo las promesas eran cumplidas en forma de exvotos, una parte importante de los nativos se negaba explícitamente a considerar sus prácticas como relativas a la "religión":

> Gilda no es santa, eso todo lo inventaron los periodistas.
> Lo que más me molesta es que comparen a Gilda con la virgen, ¡esto no tiene nada que ver con religión!

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

Quienes realizan afirmaciones de este tipo son, precisamente, los visitantes más asiduos del cementerio, aquellos que establecen un lazo más duradero y fiel con la cantante, quienes cuidan su tumba y se consideran los guardianes de su memoria: los miembros de los clubes de *fans*. Sin embargo, y pese a sus reclamos, estos *fans* actúan de modos demasiado diferentes a lo que la bibliografía sobre fanismo establece para la categoría. Se comportan, en cambio, de modo similar a lo que la literatura sobre religiosidad popular describe como devotos: encendiendo velas, solicitando favores a cambio de exvotos o sacrificios, relatando milagros.

Lo que resulta imprescindible tener en cuenta es que, pese a esa negativa de considerarla parte del ámbito de la religión, sí hay un reconocimiento por parte de los nativos, de que *Gilda participa de una textura diferencial del mundo-habitado,* al que denominaremos *sagrado*. Participación que no es continua, sino activada en tiempos y espacios específicos. Propongo, entonces, analizar la relación que los *fans* establecen con Gilda en términos de *prácticas de sacralización*, concepto que nos permite analizar la relación entre los *fans* y la cantante por fuera de la relación devocional y a partir de recursos ajenos al abanico "religioso", sin que ello implique cualquier demérito –en el sentido de ser versiones falsas, menores o incompletas de algo "puramente religioso". Y al mismo tiempo, nos permite problematizar una tendencia generalizada en la producción bibliográfica sobre fanismo, que basa sus análisis en la idea de *metáfora religiosa*, como si por detrás de una "forma secular" del fanismo latiese un "corazón sagrado". Para algunos autores, un club de *fans* representa una versión moderna o secularizada de un grupo religioso, la asistencia a una convención de *fans* es la "heredera secular de la peregrinación religiosa", ser *fan* es como ser devoto o creyente o habría una adoración cuasi religiosa de los *fans* hacia su ídolo. En el caso de Gilda, un deslizamiento del fanismo hacia la devoción religiosa y viceversa se vuelve tentadoramente sencillo, no tanto porque ella ya tiene devotos, sino porque los *fans*, muchas veces, parecen actuar como tales, solicitando milagros, pagando promesas, rezando. Como ya adelantara, ser *fan* y ser devoto son, para los nativos, dos identidades que explícitamente representan *attachments* diferentes. Es necesario, entonces, respetar la separación nativa entre ambas experiencias, considerándolas como fenómenos de índole diferente, cuya especificidad puede ocluirse por el recurso a la metáfora. En el

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

caso de Gilda, la separación entre devoción y fanismo justamente por estar lejos de ser completa, es continuamente reforzada en discursos y prácticas.

Por *prácticas de sacralización* entenderemos a los diversos modos de relacionarse con Gilda que la inscriben en una textura diferencial del mundo-habitado. Hablar de prácticas de sacralización nos permite evitar las concepciones dualistas de sagrado (entendido como opuesto y radicalmente diferente a lo profano) y, al mismo tiempo, elude el innatismo apriorístico de las definiciones clásicas de sagrado. Nos posibilita, en cambio, entender lo que acontece en torno de Gilda en términos de lo que Latour denomina *fe(i)tiche*:

> esos seres desplazados, que nos permiten vivir, esto es, pasar continuamente de la construcción a la autonomía sin jamás creer en una o en la otra. Gracias a los fe(i)tiches, construcción y verdad [así como construcción y realidad] permanecen sinónimos (Latour 2002: 55).

A partir de la propuesta de Latour, no perdemos de vista la cuestión de la agencia humana ni de la posible transitoriedad del status de "sagrado" (cualquiera que sea el contenido específico que adquiera), reconociéndoseles tanto el origen humano como su autonomía. En este sentido, las prácticas de sacralización no redundan en una definición única del status de la cantante ni reducen la relación que los nativos establecen con ella al par "santo/devoto".

Lo que aquí entenderemos como *sagrado*, utilizado como adjetivo tanto en la definición de *prácticas de sacralización* como en la de *texturas sagradas*, no designa una institución, una esfera o un sistema de símbolos, sino *heterogeneidades reconocibles en un proceso social continuo*, y por ello, nada "extraordinario" ni radicalmente otro. Heterogeneidades que se activan en momentos diferenciales y específicos y/o en espacios determinados y que, lejos de existir de forma abstracta o con un contenido universal, son reconocidas y *actuadas* por los nativos en diferentes situaciones: en las discontinuidades geográficas, en las marcas diferenciales del calendario, en las interacciones cotidianas, en gestos ordinarios y en *performances* rituales.

Milagros hace cualquiera (que esté muerto)

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

Los *fans* de Gilda en ningún momento niegan el poder de la cantante para actuar en el mundo de los vivos, su capacidad de obrar milagros. De esta manera, y de modo similar a lo que ocurre con otros difuntos milagrosos y santos populares, Gilda participa de lo que algunos autores han definido como *religión cósmica* u *horizonte cosmológico*, en el que no hay una separación férrea entre sagrado y profano y donde seres excepcionales y humanos colaboran mancomunadamente para el mantenimiento del orden cósmico. Dentro de esta perspectiva, adquiere relieve como característico de la relación devocional, la tríada pedido-milagro-promesa: a Gilda, como a otros santos, animitas, difuntas y seres extraordinarios, se le solicitan gracias de diversa índole, que muchas veces concede y a las que el favorecido retribuye con diferentes agrados. Aún cuando la reciprocidad sea uno de los rasgos que caracterizan la relación que los nativos establecen con Gilda, mi propuesta aquí es poner entre paréntesis esta relación, lo cual nos va a permitir percibir que no es esta la lógica que regula la relación con la cantante y que el vínculo con Gilda se establece a partir de un abanico de recursos que excede lo "religioso".

Como adelanté, durante mi trabajo de campo, al mismo tiempo que escuchaba relatos de pedidos atendidos y observaba cómo las promesas eran cumplidas en forma de exvotos, los *fans* se negaban explícitamente a considerar sus prácticas como referidas a la "religión", a Gilda como santa y a sí mismos como devotos. Prevenida por la negativa, no encontré ningún beneficio en forzar a las personas a decir algo que no estaba entre sus consideraciones: para *fans* y devotos, no todo aquel que hace milagros es un santo, ni tampoco los milagros tienen existencia restringida al ámbito de la religión. De este modo, tomé en serio la diferenciación nativa entre *fan* y devoto a pesar de esa falta de límites claros y de funciones específicas entre fanismo y devoción que caracteriza al caso de Gilda para mostrar cómo algunas personas que se identifican a sí mismas como *fans*, a través de diversas prácticas colaboran en el proceso de construcción de la excepcionalidad de Gilda, de consagración de la cantante, a partir de *performances* ajenas a la esfera de la religión. Aunque el caso de Gilda podría llevarnos fácilmente a deslizamientos de este tipo, veremos que *fan* y devoto no son sinónimos intercambiables: las diferencias entre ambos términos deben ser consideradas, pues para los nativos representan categorías utilizadas en contextos y tiempos diferentes. Para los nativos, no todo aquel que hace milagros es un santo, ni tampoco los milagros tienen

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

existencia restricta al ámbito de la religión. Paralelamente, un nudo teórico previo me previno de imponer la categoría de religión a las prácticas nativas: la propia definición de religión es, como afirma Asad (1993: 29), el producto histórico de un proceso discursivo.

Si los *fans* de Gilda tienden a comportarse de modos demasiado dispares a los modelos teóricamente preestablecidos para el fanismo y parecerían actuar de un modo muy similar a los devotos, en cuanto le rezan, le piden milagros o le encienden velas, también es cierto, y esto no es un dato menor, que para ellos a cualquier muerto pueden pedírsele favores y, dentro de arreglos similares de etiqueta y posibilidad, ellos van a atender esos pedidos. Esto nos permite pensar, distanciándonos un poco de los análisis clásicos sobre animitas o difuntos milagrosos en América Latina, que la muerte no es siempre ni necesariamente prueba o condición de "santidad" o de excepcionalidad, pues, como afirmó el presidente de uno de los clubes de *fans* "*cualquier muerto, si le pedís, te cumple*".

De este modo, el hecho de que Gilda haga milagros no la clasifica inmediatamente como santa, así como que alguien se defina como su *fan* no lo invalida para pedirle milagros: las identificaciones permanecen, aún con esas ambigüedades en las prácticas. Al mismo tiempo, la muerte no es presentada como el umbral hacia la excepcionalidad –ni siquiera la muerte trágica–: el fallecimiento de Gilda es un dato de la realidad, y no un dato menor, pues modifica el tipo de relación establecida con ella, pero no es eso lo que la vuelve especial. Las características peculiares de Gilda, las que la hacen parte de una textura diferencial del mundo que comparte con otros seres extraordinarios son, al mismo tiempo, reconocidas y construidas en las prácticas de sacralización específicas.

En este sentido, los *fans* se ofuscan cuando se pone el acento en relacionar a Gilda con la concesión de milagros y cuando en los medios se insiste en llamarla "santa". Gilda, como cualquier otro muerto, cumple lo que se le pide y así entra "*como cualquier otro muerto*", en la categoría de "*alma*" o de "*almita*" capaz de obrar en el mundo de los vivos. Desde esta perspectiva, puede ser considerada parte del campo de la "religión". Al mismo tiempo, los *fans*, rechazan explícitamente de la asimilación de Gilda al ámbito religioso argumentando que la definición de "Santa Gilda" fue "*todo un invento de los medios*".

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

El hecho de que quienes se identifican como *fans* excluyan a Gilda del ámbito de la "religión" no debe ser interpretado como un gesto secularizador o como una apropiación a rajatabla de la ortodoxia católica. Antes bien, este movimiento nos permite observar cómo se accionan diversos recursos que colaboran en la factura de Gilda como un ser especial dado que hacen posible la utilización, en beneficio de la cantante, de otros recursos de lo sagrado, inclusive de algunos de los dones que son propios de la Iglesia católica y sus agentes: la identificación de Gilda como Santa genera críticas por parte de los sacerdotes del cementerio, quienes podrían negarse a bendecir la tumba o a celebrar misas por su alma a raíz de dicha asociación.

Verificamos, entonces, la existencia de desentendimientos y conflictos sobre la definición del status de Gilda. Si esto no es nuevo en relación a cualquier objeto de devoción, generalmente la bibliografía ha dado cuenta de que, en otros casos, es posible encontrar una resolución en la definición de "santo popular" o algunas de sus variantes (*almita*, difunto milagroso). En este caso, la adhesión a dicha definición no termina de cuajar:

> Gilda es un ángel que me cuida. / Gilda es una santa. / Gilda vos sos mi mejor amiga y confidente. / Cuando a Gilda la canonicen dentro de 100 años... / Gilda es la abanderada de la bailanta. / Dios no quiso que yo tuviera hermanas, entonces Gilda es como mi hermana mayor. / Gilda es una princesita. / Santísima Virgencita Gilda. / Gilda es como Gardel. / Gilda es un muerto como cualquier otro. / Gilda me cumple todo lo que le pido. / Gilda es una pasión para nosotros. / Gilda es como el Che Guevara, pero mujer.

Gilda puede ser considerada como cualquier difunto y, al mismo tiempo, pertenecer tanto al grupo de artistas excepcionales que encabeza Gardel, como al de santos populares tradicionales, sin necesariamente establecerse en ninguno de ellos. Al mismo tiempo, más allá de la polifonía inherente a cualquier fenómeno de culto, en el caso de Gilda las múltiples voces se volvían más complejas al verificarse que, además, no había unanimidad sobre la definición del *status de Gilda*, de los roles que las personas ocupan respecto de ella –hay "*devotos*", "*fans*", "*amigos*", "*deudos*", "*promeseros*", "*seguidores*", "*gilderos*", "*herederas*", "*admiradores*"– de una identificación clara y excluyente en dichos roles, ni sobre la naturaleza del fenómeno. ¿Es un culto, una devoción popular? ¿Un ejemplo de la persistencia *post mortem* de ciertas estrellas?

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

¿Una estrategia de marketing que funcionó más allá de lo esperado? ¿Una muerta como otros que, apenas por haber sido una figura pública, recibe más visitas?

Del mismo modo, la idea de una "santidad", que en los casos de santos populares, parece inamovible una vez conseguida, en este caso muestra sus dobleces: sí, hay un reconocimiento de que Gilda participa de una textura diferencial del mundo-habitado, pero esa participación no es continua, sino que es activada en tiempos y espacios específicos.

"Ser *fan* es seguirla"

Gilda tiene casi una docena de clubes de *fans* en todo el país, que persisten más de una década después de su muerte. Son ellos quienes mantienen la memoria de la cantante a través de múltiples actividades: cuidan el nicho en el cementerio de Chacarita, orientan a los recién llegados, organizan actividades en homenaje a su figura y le "*hacen compañía a Gilda*". Se encargan, asimismo, de decorar el lugar para los aniversarios de su nacimiento y su muerte, editan los 7 de septiembre una revista con información sobre Gilda que entregan gratuitamente a los visitantes, y organizan viajes al santuario erigido en el lugar de su muerte una o dos veces por año, en los cuales aprovechan para dejar las bolsas con cartas y exvotos que los visitantes depositan en el nicho. Reunirse, con lluvia o con sol, cada fin de semana en el cementerio, dedicar horas de trabajo voluntario en un comedor infantil, coleccionar cientos de páginas de revistas, fotos y recuerdos en álbumes, gastar dinero que cuesta conseguir en CD o *merchandising*, pedir el día en el trabajo para honrar a Gilda en el aniversario de su muerte o ceder el dinero que serviría para comprar las zapatillas de una hija para alquilar un ómnibus para viajar al santuario son gestos que, tomados a veces como sacrificio, como deber, como "*lo que hay que hacer*", son valorados en la mayoría de los clubes de *fans*.

Para los *fans*, el núcleo de sus prácticas en relación a Gilda, hoy como hace más de diez años, pasa por "*seguirla*". "*Seguir*" implica cumplir una "*misión*": "*mantener viva su memoria*", aún cuando la definición de esa memoria escape por completo de su control. Sin los *fans*, admiten ellos mismos, Gilda muere definitivamente. "*Estar con ella*", en el cementerio, en el santuario, pero también en sus hogares y "*ayudar a la gente*", a veces con gestos concretos, a veces como postulado de intenciones, son las formas en que los *fans* hacen a Gilda como un ser excepcional.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

El s*eguimiento* refiere a un conjunto de actividades que incluye, para los *fans* de un artista, presenciar todos sus shows y hacerle sentir su presencia esperándolo a la salida del show, intentar ingresar a los bastidores, hacerse visible entre la multitud de espectadores a través de banderas y remeras identificatorias. Implica acompañarlo a todos lados, independientemente de esfuerzo o sacrificio, y estar al lado y del lado del ídolo, incondicionalmente.

En el caso de Gilda, además, este *seguimiento* póstumo es mucho más que reunirse cada fin de semana en el cementerio e implica salir de los límites del club de *fans* llevando a Gilda con ellos. Implica un colectivo que debe actuar como tal, unido. Sujetos individuales pueden disfrutar de Gilda y su música, inclusive en términos de un lazo emocional fuerte y permanente. Pero eso no los convierte, necesariamente, en *fans*: un verdadero *fan* no opta entre las obligaciones y Gilda, ni la relega apenas a los momentos de ocio, pues ésta no es un pasatiempo.

Quizá con más énfasis, por tratarse de organizaciones que reúnen fanáticos de personas fallecidas, la actividad considerada principal en los clubes de *fan*s de Gilda, de Rodrigo o de Elvis Presley es la recolección de fondos o bienes y su posterior donación como una manera de mantener vivo al personaje e imitarlo en sus acciones cuando vivía.

"*Ayudar a la gente*" se convierte en el motor para las actividades de algunos clubes de *fans*, que invierten parte de su tiempo en planear y organizar eventos para recaudar dinero, ropa y alimentos para distribuir entre los más necesitados.

Aunque actividades relacionadas con el "ocio" también sean uno de los motivos que los llevan a reunirse, formar parte de un club de *fans* implica ciertas obligaciones y responsabilidades, como la de estar en el cementerio el día del aniversario de la muerte de Gilda, no solo para "*hacerle compañía*", sino para recibir a los visitantes, brindarles información, recoger las flores y las ofrendas, etcétera. Este compromiso se debe cumplir aún *a pesar* de otras actividades, responsabilidades e intereses: por ello es posible encontrarlos junto al nicho en una tarde lluviosa y fría, durante un importante partido de fútbol o en el Día de la Madre. La adhesión y la participación asidua en cualquiera de los clubes de *fans* de Gilda es requerida dentro de una economía idealizada del tiempo ocupado: el hecho de que, aún con obligaciones familiares, escolares o laborales, se reserve tiempo para Gilda es visto con agrado. A la inversa,

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

aquel que participa porque "*no tiene nada que hacer*", deja de hacerlo cuando está entretenido con un nuevo trabajo o una novia, y por ello resulta duramente criticado.

El fanismo no se reduce a las reuniones en el cementerio: los *fans* también marcan su espacio doméstico con imágenes de Gilda disponiendo pósters y fotos en las paredes, exhibiendo su imagen en lugares especiales dentro de la casa, vistiendo remeras y medallas con su rostro o combinando objetos que refieren, a veces indirectamente, a la cantante. El comedor de la casa de Laura, por ejemplo, combina imágenes de Gilda y objetos con su rostro (una taza, un reloj, un vaso) con elementos que intencionalmente adquirió porque le gustaban a la cantante: un almohadón con los colores de Boca y la foto de Ricardo Montaner en un portarretratos, esto es, el club de fútbol y el baladista preferidos de Gilda. La remera con la foto de la cantante: Laura la viste solamente en ocasiones especiales, mientras que a diario usa una medalla con su rostro y una pulsera de cuentas de plástico azules y amarillas, pese a que Laura es de River, porque Gilda era de Boca.[2] Las prácticas compra-conservación-resignificación de objetos relativos a Gilda desarrolladas por sus *fans* no pueden ser reducidas, vemos, al mero consumo. Al mismo tiempo, si no configuran un consumo pasivo, tampoco son única ni necesariamente micro-resistencias al mercado: se dan, en cambio, en intersticios de negociación constante, en la interacción con Gilda, adonde se significa y se demarca un mundo-habitado, que incluye al tiempo-espacio cotidiano, a las relaciones con los otros y al cuerpo del *fan*.

El establecimiento y manutención, en la vida cotidiana, de las relaciones con los seres sobrenaturales, la familia y los amigos, utiliza también objetos de distinta índole, que colaboran para crear un paisaje religioso que les dice a ellos y al mundo quiénes son (McDanell 1995: 272). En este sentido, los objetos desplegados en los hogares no son sólo decoraciones y tampoco un reflejo externo de experiencias íntimas, sino una forma de experimentar lo sagrado y de volver a Gilda parte de ese sagrado, en la continua interacción con y a través de dichos objetos. Mientras Gabriel delimita su espacio propio en la casa familiar, pegando fotos de revistas y los encartes de los CD en las paredes de su cuarto, Ariel, por su parte, despliega fotos de la cantante en el comedor

[2] Sobre la presencia de una ética "futbolística" en los procesos de sacralización, ver Martín 2006: cap 3.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

familiar, tanto en la pared como en un portarretratos coronado por un rosario de plástico con los colores de Boca.

Conclusiones

De modo similar a lo que acontece con otros difuntos milagrosos y santos populares, Gilda puede ser analizada dentro de lo que la bibliografía ha consolidado como característica de la relación devocional, la tríada pedido-milagro-promesa: a Gilda se le solicitan gracias de diversa índole, que muchas veces concede, y el favorecido retribuye con diferentes agrados. Los *fans*, hemos visto, en ningún momento niegan el poder de Gilda para actuar en el mundo de los vivos, su capacidad de obrar milagros. Pero no es esta característica la que, para ellos, la vuelve un ser excepcional.

El caso de Gilda ilumina una peculiaridad que la literatura sobre *fans* no podría hacer. Por un lado, porque lo sagrado es reducido al campo de la religión en términos de una esfera separada de prácticas y representaciones y, así, puede ser puesto de lado o entre paréntesis en los análisis. Por otro, porque sus consideraciones son en términos de metáfora religiosa o de grupos y prácticas pseudorreligiosos. Las prácticas llevadas a cabo por los *fans*, empero, si bien no niegan la especificidad diferencial de lo "sagrado" (aún cuando no necesariamente lo denominen de este modo), nos muestran que lo que la bibliografía sobre fanismo diferencia, separa y clasifica como "sagrado" y "profano" (separación necesaria para que el recurso de la metáfora tenga sentido) coexiste y se combina de modos bastante flexibles.

Que prácticas de sacralización sean posibles a partir de la combinación de elementos que no son estrictamente "religiosos" no es un planteo novedoso. Sin embargo, la tensión entre "religión" y "no religión" se resuelve, en los casos citados, de dos maneras: o bien se *vuelve religioso* lo no religioso, convirtiendo, por ejemplo, a la música y la danza en elementos de culto, como particularidades religiosas de un grupo o como peculiaridades regionales o culturales de la religión. O bien se los trata como esferas separadas que, aún pudiendo ser relacionadas, mantienen una cierta identidad –a través de límites, funciones, normas– que las definirían como tales. Se vuelve necesario entonces un abordaje que no sustituya un dualismo por otro y que, como plantea Velho (1997, 2005), consiga aprehender dicha especificidad diferencial no como

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

discontinuidad, ruptura u oposición sino en las pequeñas diferencias en un mundo continuo (Martín 2006).

Las prácticas de sacralización no vienen a designar una institución, una esfera o un sistema de símbolos, sino heterogeneidades reconocibles en un proceso social continuo dentro de un mundo significativo, y por ello, no "extraordinario" ni radicalmente otro. Texturas diferenciales, heterogeneidades reconocibles que se activan en momentos específicos y/o en espacios determinados y que, lejos de existir de forma abstracta o con un contenido universal, son reconocidas y *actuadas* por los nativos en diferentes situaciones: en las discontinuidades geográficas, en las marcas diferenciales del calendario, en las interacciones cotidianas, en gestos ordinarios y en *performances* rituales.

Las prácticas de sacralización de los *fans* de Gilda pasan por "*estar con ella*" en el cementerio, en el santuario, pero también por hacerla presente en sus hogares; por "*ayudar a la gente*", como en el caso del comedor infantil; por "*mantener viva su memoria*", aún cuando la definición de esa memoria escape por completo de su control pues, sin los clubes de *fans*, admiten ellos mismos, Gilda muere, esta vez definitivamente. Son estas, entre otras, las prácticas de sacralización que inscriben a Gilda en una textura diferencial del mundo-habitado, las que la vuelven y la consolidan como un ser excepcional.

Bibliografía

ASAD, Talal. (1993): *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.

CAVICCHI, Daniel (1998): *Tramps like us. Music and Meaning among Springsteen Fans*. Oxford: Oxford University Press.

COELHO, Maria Claudia (1999): *A experiencia da fama: Individualismo e comunicação*. Rio de Janeiro, Editora FGV.

LATOUR, Bruno (1996): *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, 2002, Bauru/SP: EDUSC.

MARTÍN, Eloísa (2006): *No me arrepiento de este amor. Um estudo etnográfico das práticas de sacralização de uma cantora argentina*. Rio de Janeiro, tesis de doctorado en Antropología Social, Museu Nacional/ UFRJ.

MARTÍN, Eloísa (2007): "Aportes al concepto de "religiosidad popular": Una revisión de la bibliografía argentina de los últimos veinticinco años", en: *Ciencias Sociales y Religión en América Latina: Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos/ ACSRM.

McDANNELL, Colleen (1995): *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*. New Heaven & London: Yale University Press.

VELHO, Otávio (1995): *"Religião e modernidade: roteiro para uma discussão"*, en: Velho, Otavio, *Besta Fera: recriação do mundo.* Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 207-219.

---------- (1997): "Globalização: Antropologia e Religião", en: Oro, Ari & Steil, Carlos (Orgs.) *Globalização e Religião.* Petrópolis, Vozes, pp. 43-62.

---------- (2005): "*Is Religion a Way of Knowing?*", conferencia presentada en el seminario *Ways of Knowing: Perspectives on the Generation of Knowledge and Forms of Engagement. St Andrews University & Centre for the Anthropological Study of Knowledge and Ethics* (CASKE).

O cangaço de Lampião
sobre a produção moral de si e do outro no sertão de Pernambuco

Ana Claudia Marques [1]

Resumen

En Pernambuco, estado natal de Lampião –líder de un movimiento de bandidismo conocido como *cangaço*–, la memoria de sus hechos suscita una fuerte ambigüedad de sentimientos. El trabajo explora esta ambigüedad, teniendo como referencia un mapa de valores morales vigente, y se aproxima a los casos más recientes de venganza o en los cuales se recurre a la fuerza física sin que necesariamente pierdan legitimidad.

Introdução

O movimento de banditismo denominado cangaço, sobretudo sob a forma liderada por Lampião, tem sido tema de uma literatura vasta, dentro e fora da academia, no Brasil e no exterior. Seu bando ainda percorria as caatingas do sertão, nordestino, nos anos 1920 e 1930, quando as suas primeiras biografias foram publicadas. Através jornais nacionais e internacionais, notícias de seus feitos e do cerco que lhe causou a morte foram divulgadas no Brasil e no mundo. Com o passar dos anos, sua fama não diminuiu. Personagem mais recorrente do cinema brasileiro, tema de um sem-número de publicações ficcionais, historiográficas, biográficas, consta no rol dos mais célebres bandidos da História. Para efeitos desta comunicação, deve-se ressaltar principalmente

[1] Antropóloga, professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. E-mail: aclaudiam@usp.br

a persistência de seu nome e da memória de seus feitos nas inumeráveis e difusas narrativas orais, assim como na literatura de cordel e outras fontes escritas privilegiadas, na região do sertão (interior) do Nordeste do Brasil.

O percurso que me conduziu a eleger como tema de pesquisa as brigas entre famílias no sertão pernambucano teve por ponto de partida uma pesquisa anterior sobre o cangaço de Virgulino Ferreira, conhecido por Lampião, realizada basicamente através de fontes escritas variadas. Essas fontes podem ser imperfeitamente classificadas em algumas categorias, tais como uma especializada, produzida por médicos, jornalistas e outros cientistas; outra literatura por assim dizer leiga, que inclui um sem-número de memórias de testemunhos diretos e indiretos daquela experiência que marcou a história do Nordeste do Brasil; notas presentes em jornais da época do cangaço, circulando pelas capitais nordestinas, que traduziam, em grande maioria, informações obtidas e divulgadas pela polícia e pela secretaria de segurança pública de vários estados; documentos produzidos por agentes da repressão, tais como chefes de polícia, comandantes de destacamento policial do interior, governadores e outros representantes da administração pública e da polícia, municipais e estaduais. A pesquisa beneficiou-se, também, de algumas entrevistas realizadas com testemunhos diretos e indiretos, mas talvez menos por conta de observações objetivas sobre o fenômeno do que pela fragmentária reconstituição de uma atmosfera sócio-moral na qual o cangaço parecia se envolver.

A imagem que todas essas fontes me permitiram formular a respeito do cangaço de Lampião foi a de um fenômeno absolutamente singular, muito embora essa flor tenha grassado em um terreno de extrema fertilidade para a sua espécie. Singular, porque nunca antes um bando de cangaceiros ganhou a mesma proporção numérica e em força bélica nem tamanha dispersão territorial, ao longo de quase vinte anos, gerando, correlativamente, impactos profundos no imaginário e nas práticas de uma vasta população sertaneja, da capital e mesmo nacional; mas também por suas características estéticas, pelo volume de riqueza que acumulou e fez movimentar, pelo grau de violência e crueldade que se registrou e de que se acreditou serem os cangaceiros

sujeitos. Não menos importante e ligado a tudo isso, pelas motivações que se lhes imputou. O solo fértil, por sua vez, tem a ver com a presença da vingança como forma, se não regular ou aprovada, socialmente concebível de ajuste de conflitos.

As condições desse solo ou dessa atmosfera social me aguçaram o interesse de pesquisá-los mediante uma questão fundamental que se colocava na relação entre a conformação e a natureza dos vínculos pessoais (os de parentesco aí incluídos) e a conformação e a natureza dos conflitos socialmente reconhecidos e legitimados como tais. Dito de outro modo, o que gera conflitos, quem se vê neles envolvidos, como eles são vividos. Questões que decidi responder de maneira independente do estudo anterior do cangaço, operando assim um deslocamento temporal para a contemporaneidade. Cuidei também de restringir o tipo de conflitos sobre os quais me debruçaria àqueles definidos pelos nativos como "briga de família", ainda que estas possam caber ao mesmo tempo em outras categorias de conflitos (políticas, de interesses econômicos, de vizinhança).[2] Por outro lado, manteve-se como uma espécie de testemunho da sua fonte de inspiração desses questionamentos o fato de terem sido explorados na região que serviu de berço ao cangaço de Lampião.

Essa identidade de espaço por certo não explica por si mesma um sem-número de reverberações que a nova pesquisa revelou com relação à primeira, não obstante sua distinção de objeto, temporal e de métodos – o trabalho de campo no sentido mais clássico da antropologia. Tampouco o fato de a memória de Lampião ser cuidadosamente acalentada e resguardada por muitos sertanejos e de ter vindo à tona em diversos momentos do trabalho de campo, sobretudo como forma de aproximação e marcação de campos de interesse. Com efeito, o gradual aprofundamento da compreensão de tudo que pode estar em jogo em um processo de brigas de família proporcionou a todo o conjunto de informações que já possuía a respeito do cangaço um ganho inusitado de significações.

[2] Essa pesquisa, desenvolvida desde 2004, se beneficiou de um auxílio à pesquisa concedido pelo CNPq e do apoio financeiro, material e intelectual do PRONEX Expressões Culturais da Violência, coordenada pelo Prof. Dr. César Barreira (UFC).

Os novos sentidos apreendidos com o deslocamento de objeto de pesquisa ajudam a dar conta e mesmo a reformular o problema da singularidade do fenômeno, que tão bem se explicita no espanto presente nos discursos e narrativas sobre o cangaço. Essa compreensão é por um lado atingida em razão de uma considerável adição de dados sobre a história do cangaço e, mais genericamente, sobre uma certa configuração social em que esteve inscrito. Por outro lado, o entendimento e análise dos processos de conflitos atuais oferecem pistas, tanto em sua dimensão empírica quanto através de uma análise em plano mais abstrato, para o resgate das ambigüidades que estiveram então em jogo. Ambigüidades que são constitutivas de um ambiente moral no qual o desafio e a composição das reputações ou imagens de si e do outro são centrais. Nesse sentido a excepcionalidade do cangaço paradoxalmente torna-se a melhor expressão de seu solo social.

O exercício proposto aqui será o de explorar empírica e analiticamente o esgarçamento máximo dessas ambigüidades morais promovido pelo cangaço de Lampião, através de sua circunscrição entre outros movimentos classificados sob a rubrica de cangaço. Exploração que se realizará através da adoção e verificação do pressuposto, inspirado na experiência contemporânea, de coexistência de uma multiplicidade de sentidos imputados àquele movimento, no passado e no presente. Paralelamente, o tema dará ensejo à discussão da medida e das condições em que essa multiplicidade de sentidos é constitutiva desse ambiente moral.

Algumas estórias do cangaço de Lampião

Em setembro de 1999, em um período ainda exploratório de meu trabalho de campo, fui conduzida à residência de um memorialista local, em Monsanto, que, como tal, saberia dispor com precisão de muitos dados sobre as famílias, as suas relações e suas estórias. Naquele momento, o cangaço de Lampião era assunto que vinha muitas vezes à tona, provavelmente por razões diversas que se reforçavam. Monsanto é pseudônimo de um município central na história de Virgulino Ferreira, de seu cangaço e de sua repressão, onde muitas dessas aventuras tiveram lugar. Por sua vez, o cangaço tornou-

se um monumento identitário dessa região, presente nas narrativas e nas memórias, escritas e orais, e que já se quis converter em formas mais concretas (por exemplo, a construção de uma enorme escultura de Lampião), devidamente repudiadas. A atualidade do tema do cangaço se faz sentir mais acentuadamente nas discussões inflamadas que o tema sempre suscita, criando divisões entre admiradores e aqueles que condenam com veemência a personalidade de um homem a quem descrevem como bandido. Essa mobilização que o tema costuma gerar também se converteu em trunfo para as primeiras abordagens de pesquisa, de modo a estabelecer um primeiro vínculo com os "nativos". Se o cangaço não era mais meu tema de pesquisa, de todo modo continuava sendo um meio de ingressar no assunto das formas de conflitos ali presentes, ainda que passadas. O que eu não suspeitava naquele momento é que aquelas mantinham fortes relações com as formas de conflito do presente.

Naquele dia, o cangaço deve-se ter feito mais uma vez uma "língua franca", para dar início a uma conversa com esse memorialista, assim como as teias de relações de parentesco nas quais se iam localizando os muitos personagens que arrolava em sua narrativa. Como de costume, freqüentemente essa teia de parentesco é tecida a partir do ego narrador, mantido como ponto de referência constante que facilita a fixação das posições relativas dos muitos pontos que a constituem. Assim, pela primeira vez, ouvi-o falar do cangaço de Lampião através do punhado de pequenas estórias, nas quais o narrador interveio como testemunho direto, quando ainda era menino. Pois Lampião, segundo ele, tinha muito respeito por seus avós. Sua avó acolhia bem seu bando, quando passava por sua fazendo, dando-lhe comida e abrigo. Seu avô, contudo, era "homem de um grande carrancismo". Serventuário da justiça, invernava em sua fazenda na área rural do município e não gostava, enquanto estivesse lá, de receber a visita de cangaceiros, no que era, aparentemente respeitado. "O que estão fazendo, aí?", perguntava gravemente ao cangaceiro que se aproximasse de sua casa, da mesma forma como se dirigia a seu neto para repreendê-lo por qualquer malfeito.

Por que homens tão destemidos acatariam tal atitude, vinda desse homem com quem jamais se declararam inimigos? Meu informante sugere que a razão disso provém do

histórico de suas relações familiares. O pai de Virgulino Ferreira descendia da família Feitosa, da região dos Inhamuns, no Ceará. Há quem afirme que foi por razões de brigas ocorridas ali que ele veio a se deslocar para Pernambuco. Como sempre, meu interlocutor me oferece dados mais precisos, que registrei em meu diário quase seis anos depois de minha primeira visita, quando mais uma vez o assunto voltou à tona.

> Antônio Ferreira, avô de Lampião, e seus dois irmãos, Augustinho e José (salvo engano), vieram para a [fazenda] Gameleira. Antônio Ferreira trabalhava na moagem ali e casou-se com uma moça de lá que fora criada na casa. Por conta dessa relação privilegiada da moça, eles foram morar no [na fazenda] São Miguel, no lugar Piru, ao se casarem. Sem lhes cobrarem renda. A moça fora criada por Gomes Tavares, do São Miguel. José Ferreira dos Santos, filho desse casal e pai de Virgulino, tinha uma única irmã, Luzia, que tecia rede e tecidos.

Trajetória parecida parece ter sido a da mãe de Virgulino, pertencente à família Lopes, da Bahia ou do Ceará. Um de seus parentes, de alguma geração acima da dela, fora assassinado por oito pessoais e, em vingança seus parentes mataram os oito acusados desse assassinato, rol que incluía um padre. Maria Lopes, mãe de Lampião, era filha de um dos homens dessa grande *questão*, que vieram a se instalar em conseqüência dela, nas proximidades da fazenda Pedreira, na condição de moradores.

A estória que se segue, apresentados alguns de seus personagens, não foi narrada pelo mesmo informante, embora ele tenha já, como muitos outros, ouvido dela falar. Antônio, irmão mais velho de Virgulino, não era filho de José, mas de um irmão da senhora Maria Manoela Nogueira, da família de proprietários das terras daquela região da fazenda São Miguel e da fazenda Pedreira. A gravidez da moradora por conta de uma relação ilícita com um proprietário foi arrumada de modo a preservar a conveniência e, tanto quanto possível, a moral de todos os envolvidos. Excluída a possibilidade de um casamento entre noivos socialmente tão desiguais, o arranjo consistiu em obter um noivo, compensando-o com o legado de uma parcela de terra. A senhora Maria Manoela, a quem Maria Lopes era cara, empresou ao novo chefe de família 14 burros e 200 mil réis. Dessa forma, José Ferreira passou de morador a proprietário, tornou-se pai de uma família a cujo primeiro filho legitimou concedendo o nome de seu próprio pai, Antônio, e fez-se uma pequeno empresário, no ramo da

almocrevaria.

Portanto, esse casamento surgido de circunstâncias as quais algumas pessoas, entre elas meu interlocutor, preferem não mencionar para não ferir o pudor e a suscetibilidade de algum implicado, de vários modos transformou o destino de uma família. Naquele primeiro momento, essa transformação pareceu altamente promissora. Os Ferreira deixaram para trás a condição de moradores e, na medida que a prole aumentava e crescia, seus êxitos econômicos aumentavam. Dizem que Virgulino e seus irmãos eram talentosos para o trabalho do couro, que alternavam com a diligente dedicação ao trabalho de almocreve, com o que se fizeram conhecidos em sua região de residência. Dizem, também, que, provavelmente orgulhosos desse progresso material, eles foram um dos primeiros residentes da região a pendurar no pescoço de seu gado uns chocalhos dourados –atualmente bastante corriqueiros, mas raros e muito atraentes, naquela época, aos olhos de seus vizinhos. Dizem, finalmente, que um deles, com quem suas terras confrontavam, nutria ciúme de toda a boa impressão que seus vizinhos, de origem para ele sabidamente inferior, pois também ele era casado na família Nogueira, causavam na localidade. [3]

[3] A autoria de todas essas informações é bastante difusa. Quando tratamos de um assunto como o cangaço, dificilmente detectamos com certeza uma fonte segura para as afirmações muitas vezes feitas em nome próprio. De fato, algumas estórias de atos atribuídos a Lampião são repetidas como se tivessem ocorrido em alguma propriedade de um conhecido e familiar, em toda parte pelo Nordeste do Brasil e até mesmo longe dali. Uma delas, talvez a mais notória, vem a ser a que denomino “do sal”. Certa vez, Lampião teria chegado com seu bando a uma fazenda – em geral pertencente a algum parente ou conhecido, mais ou menos remoto, do narrador dessa estória, que já ouvi na Bahia e em Pernambuco, assim como em São Paulo e no Rio de Janeiro. Chegaram, como de costume famintos e, causando o também costumeiro alvoroço, foram imediatamente convidados pela dona da fazenda a almoçar que, apressadamente matou galinhas e pôs-se a preparar a refeição, que pouco tardou a ser servida aos cangaceiros. Após terem comido até a saciedade, um deles comentou que a comida estava ruim, porque estava sem sal. Lampião, injuriado pela atitude de seu companheiro, solicitou à fazendeira que lhe trouxesse um litro de sal, a que terá feito o companheiro engolir, matando-o dessa forma. Raramente mencionada em maiores detalhes, a vaga menção aos chocalhos aparecem em narrativas orais e escritas (cf. e.g. Ferraz 1978; Chandler 1981; Lira 1990). Nelas, os chocalhos podem ser roubados ou amassados, por vezes pelos Ferreiras, por vezes por seu vizinho inimigo.

A estória dos chocalhos de bode ou de vaca é freqüentemente mencionada como o motivo desencadeador ou agravante do desentendimento entre vizinhos, que veio após vários outros passos não menos importantes a resultar no ingresso dos irmãos Ferreiras na vida do cangaço. Dos chocalhos passaram ao confronto, em que um homem, do lado do vizinho inimigo, veio a ser ferido. Por conta disso, celebrou-se com José Ferreira uma espécie de arranjo de paz, que implicou em sua mudança de residência para outro povoado. A mudança para um lugarejo a algumas léguas de sua antiga fazenda desagradou, decerto, os irmãos Ferreiras, cuja revolta veio a se depositar sobre seus novos vizinhos, residentes em um pequeno arruado que com seu esforço estabeleceram, havia poucos anos, e que se consagrara com a construção de uma capela, um cemitério e a organização de uma feira regular. Em certo dia de feira, os irmãos compareceram armados, para completo desagrado dos habitantes do arruado. Também eles, quase todos, descendiam de dois irmãos que um dia vieram se instalar naquelas terras, após recém-banidos de uma *questão* travada por sua família, "do outro lado do rio [São Francisco]. Em resumo, os Ferreiras vieram a demonstrar suas inclinações de *homem dispostos*, conforme suas recentes experiências, decerto já conhecidas por toda região, permitiam sustentar, justamente perante uma platéia que possuía na sua história pregressa razões absolutamente semelhantes para responderem na exata medida ao desafio.

Desse encontro resultaram uma série de acontecimentos decisivos, que me limitarei a mencionar sem entrar, contudo, em maiores detalhes. Os Ferreiras tomaram o rumo de Alagoas, envolveram-se com um pequeno bando de cangaceiros e em decorrência disso se fizeram perseguidos por forças policiais que vieram a cercar a casa em que então passaram a residir. No confronto, o velho José Ferreira faleceu e, em seguida, por razões de desgosto, o mesmo sucedeu à sua esposa (cf. Chandler, 1981; Mello, 1993). Os três irmãos Ferreiras voltaram, então, a Pernambuco, e ingressaram no bando de cangaceiros liderado por Sinhô Pereira, constituído para levar a cabo uma briga de família, iniciada por razões de vingança de sangue, alguns anos antes. Aos inimigos dos

Pereiras, os Carvalhos, eram ligados os Nogueiras, parte os quais se fizeram inimigos da família Ferreira. Nesse bando, Virgulino se fez logo notar pelo talento no trato das armas e por essa razão Sinhô Pereira veio a designá-lo, pouco tempo depois, como seu substituto para liderar o bando de cangaceiros e concluir sua missão de vingança. De fato, Lampião cometeu um ato que se deve reportar à guerra de família liderada por Sinhô Pereira. Na seqüência, porém, passa cada vez mais a agir em nome de seus próprios interesses. E seus maiores inimigos já não eram os mesmos de seu predecessor. Quem seriam, então? O vizinho? Esse morreu de velho, testemunhando sem arredar pé de sua fazenda, todo o destino de seus inimigos. O policial responsável pela morte de José Ferreira e, indiretamente, de Maria Lopes? Também escapou à vingança, embora não ao ódio de seus inimigos.

A guerra de Lampião teve muitos outros inimigos, em número sempre crescente, assim como suscitou adesão de uma formidável legião de sertanejos, movidos por toda sorte de interesses. Dentre os inimigos, os mais famosos foram justamente os habitantes daquele remoto arruado, de origem muito similar a dos próprios rivais, que encontraram como meio de se defender das ameaças explícitas por parte dos Ferreiras o ingresso nas forças volantes da polícia estadual.

Alguns elementos significativos

A história do cangaço de Lampião, ou antes, as estórias de que se compõe a história de Lampião compartilham com as narrativas de questões atuais muitos de seus aspectos regulares. Por outro lado, o tema não seria com justiça tratado se não fossem enfatizados os seus aspectos excepcionais, que fazem do cangaço de Lampião um fenômeno único, com expressão, duração, extensão e impacto inusitados, transbordando em muito e muito rapidamente os limites regionais. Essa excepcionalidade, como veremos, não deixa de estar referida a códigos sociais e morais, de onde retiram, em geral ambiguamente, seus significados.

Distâncias

No sertão de Pernambuco, do mesmo modo como já foi assinalado para muitas sociedades pelo mundo afora, as relações de vizinhança se compõem de elementos de solidariedade e tensão. Entre os vizinhos se encontra o mais eficaz apoio mútuo, mas também dali poderão sair os piores inimigos. Feita essa constatação, detenhamo-nos em ponderar sobre o que resulta dela.

Primeiramente, quem são os vizinhos, no sertão de Pernambuco? De um modo muito geral, eles são também parentes. A ocupação do território interior, na região Nordeste, durante o período de colonização consistiu em um conhecido processo de fundação de fazendas, principalmente para criação de gado, através de concessões de sesmarias e de arrendamento. O domínio sobre essas enormes parcelas de terra manteve-se, muitas vezes, a custa de combates renhidos aos povos indígenas que já habitavam a região, aos quais restavam as alternativas da redução, nas missões que também proliferaram por ali, ou do ingresso nas fileiras comandadas pelos sesmeiros (ver Chandler, 1980; Costa Pinto, 1949). Essa hostilidade do meio explicaria, para autores como Oliveira Vianna e Nestor Duarte, a tendência à endogamia e a formação de "clãs feudais", voltados para auto-defesa. Não é preciso levar adiante esta já antiga discussão para demonstrar a correlação entre parentesco e território que historicamente se constituiu nessa sociedade. O passo seguinte a fundação de uma primeira fazenda ou sesmaria foi, muitas vezes, a replicação do movimento em território contíguo, a ser controlado, expandido em um primeiro período colonial, subdividido mais tarde, pelos filhos. As primeiras fazendas do sertão do Pajeú, região a que me reporto aqui, foram arrendadas diretamente da Casa da Torre, durante as duas primeiras gerações de colonização. Mediam em geral uma légua em quadro, que seria fragmentada nas gerações subseqüentes entre os herdeiros dos primeiros arrendatários. A designação de fazenda, contudo, permanece denominando o conjunto das muitas parcelas de terra que outrora faziam parte de uma única propriedade. Parte substancial desses terrenos continua sob propriedade de descendentes dos seus fundadores. Nelas vivem também "moradores" que têm a permissão de residência, em troca de rendimentos de seu trabalho no cuidado do gado, de sua ajuda em eventuais serviços ou, como dizem, em troca de nada –

certamente de alguma consideração que se materializa de algum modo. Não poucas vezes, esses moradores vieram se estabelecer tangidos pela seca ou por inimigos em seus lugares de origem. Decerto não devemos esquecer que essas propriedades são alienáveis, e isso permite o ingresso permanente de forasteiros também através da aquisição de terras. Forasteiros que por vezes são impulsionados também pelo banimento de suas terras de origem por motivos semelhantes.

Assim, as comunidades vicinais nessa região sertaneja coincidem com freqüência com essas fazendas, ou então com ribeiras, cuja ocupação se deu seguindo o mesmo processo. Ao longo do tempo, podemos esperar, as parcelas de terra tendem a uma progressiva fragmentação e a população a uma progressiva heterogeneização. Mas esse movimento não deixa de ser contrariado por uma série de dispositivos que cooperam na recomposição, sempre parcial, das parcelas de terras. Conforme Moura (2003) registrou em Minas Gerais, há freqüentes transações entre co-herdeiros (embora aqui essas transações não pareçam obedecer aos mesmos princípios ordenadores que a autora encontrou ali) e, por vezes, assiste-se a realização de uma co-propriedade de todos os herdeiros. Graças a essas tendências em sentido contrário, verificamos mesmo hoje que nessas comunidades vicinais vive uma população da qual uma boa porção é aparentada a seus vizinhos e que, onde as parcelas de terra mantém dimensões mais importantes, se faz marcar por uma estratificação entre proprietários e moradores. Estratificação que de alguma forma se reproduz onde os terrenos são menores e compõem uma comunidade local denominada sítio, fragmentada em unidades maiores ou menores, que parecem a corresponder a proprietários também distinguidos em status.

Indiscutivelmente, essas comunidades locais são palcos muito freqüentes de conflitos convertidos em *questões*. Mas eles não se dão, aparentemente, entre qualquer co-residente, entre os quais outras formas de distância compensam a proximidade física. Em primeiro lugar, um conflito dessa espécie, aceitável ainda que não aprovado entre vizinhos não aparentados ou distantemente aparentados, faz-se alvo de decidido repúdio na eventualidade de ocorrer entre familiares. Conflitos entre irmãos, por exemplo,

devem ser resolvidos pacificamente e essa regra prevalece também para primos, em intensidade proporcional ao grau de parentesco. Mesmo que essa regra eventualmente não se cumpra, a proximidade do parentesco continua influindo sobre o desdobramento do conflito. Uma *questão,* com todos os seus momentos de retaliação é algo impensável entre irmãos, e aberrante entre "primos direitos".

Em segundo lugar, a distância pode ser medida também em termos de status. Os conflitos tendem a se realizar entre iguais, ou aproximadamente iguais, do ponto de vista econômico e de prestígio, as duas coisas sendo relacionadas mas não idênticas. Tendem também a se dar entre equivalentes do ponto de vista moral, aspecto sobre o qual os outros dois primeiros também se rebatem, um pouco a exemplo do que já classicamente se propôs discutir a propósito do complexo de honra na sua relação com status nas sociedades mediterrâneas (Pitt-Rivers 1971; Bourdieu 1971; Abu-Lughod 1988, Davis 1977).

Em trabalho anterior (Marques 2006), discuti as condições em que se realizaram conflitos protagonizados por certa família de sitiantes respeitados, porém de fraca condição econômica e de status. Se antagonismos se produziram entre o chefe dessa família e um juiz de direito, eles não se converteram em uma disputa similar a que o primeiro protagonizou contra uma família vizinha de condições bastante mais próximas à sua, ligeiramente superior apenas.

Os Ferreiras experimentaram uma ascensão econômica que aparentemente quiseram fazer corresponder a uma ascensão social, como sugerem os chocalhos dourados, mas também o fato de terem chamado à briga um vizinho possivelmente de posses aproximadas, mas cuja inserção nas redes de parentesco dotava de inequívoca superioridade no plano do status, e talvez no da moral. A disputa decerto aconteceu, foram trocados os primeiros tiros. Mas da mesma forma que aquele mencionado sitiante viveu um arranjo que o desfavoreceu, os Ferreiras foram obrigados a abandonar sua fazenda, e seu empreendimento próspero, em decorrência do conflito com o vizinho. Na seqüência, fazem novos inimigos, voltam-se definitivamente para vida do cangaço, na qual passarão o resto de seus dias, grande parte dos quais nas cercanias dos primeiros

palcos de disputa. Ainda assim, certos de seus primeiros e mais importantes inimigos saíram completamente ilesos, enquanto outros, de quem eram estatutária e moralmente mais próximos fizeram-se seus principais combatentes.

Causas e soluções

Também no que diz respeito às motivações, o cangaço de Lampião encontra perfeita continuidade com outras *questões* sertanejas. Esses motivos organizam-se, genericamente, em termos de fronteiras. Em plano mais abstrato e em correspondência com o que veio a ser discutido acima, eles têm a ver com respeito por distâncias.

Cercas, animais invadindo hortas ou atacando pessoas ou gado, apropriações indevidas, homicídios, uso discutível de caminhos ou apropriação de caminhos alegadamente públicos, sedução de esposas, viúvas e filhas, insultos verbais e físicos, altercação com crianças de outra família, todos esses são motivos recorrentes e reconhecidos como passíveis de deflagrar uma *questão*. Esses motivos são costumeiramente esquecidos em seus detalhes e reduzidos a formulações como as que foram enumeradas. Mesmo assim, sempre são mencionados, como uma espécie de convenção capaz de caracterizar o tipo de disputa em discussão. Assim, os desentendimentos dos Ferreiras tiveram motivações que justificam *questões*.

Ao mesmo tempo, o modo como essas disputas vieram a se desenrolar parece também revelador. No primeiro conflito com o vizinho, a solução para o primeiro derramamento de sangue foi uma *retirada*, da parte mais fraca, para outra residência, e a não continuidade dos atos de agressão, malgrado inevitáveis oportunidades. No segundo, contra os novos vizinhos, a *questão* de fato se desenrolou, tomando rumos imprevistos, apesar de um segundo afastamento ter-se também realizado, agora para o ingresso definitivo no cangaço, a exemplo do que sucedera, anos antes, com o grande chefe Sinhô Pereira. Pois esse segundo deslocamento não significou um simples banimento, mas uma outra forma de territorialidade, agora nômade, sem ponto de retorno absoluto (cf. Marques, Brognoli & Villela, 1997). No lugar de uma pacificação que lhes era desfavorável, os Ferreiras se decidiram pela briga.

Outros aspectos que podemos detectar na história do cangaço fogem, de certa maneira, às regularidades que orientam conflitos de sangue como são vividos no sertão pernambucano. No entanto, esses aparentes desvios da norma são congruentes com a produção de significações ambíguas aos atos realizados. Essa produção de ambigüidade, no entanto, encontra ressonâncias importantes no mesmo solo cultural, sugerindo uma espécie de regularidade de segunda ordem, reguladora do excepcional. Ao mesmo tempo, ela se afigura um recurso de um por assim dizer esgarçamento de códigos, de modo a produzir através deles significados a princípio vetados pelas circunstâncias individuais.

Profundidades

Conforme já discuti em outra parte, *questão* corresponde a uma forma incandescente de viver um conflito que, em outros momentos mais apaziguados não se deixa, no entanto extinguir. "*Intriga* nunca se apaga" é uma formulação recorrente no sertão e descreve a condição em que uma relação de hostilidade se faz latente, porém persistente, jamais definitivamente apagada por bons termos que eventualmente a ela se sobreponham. Desse modo se pode explicar como duas pessoas um dia com comportamento amistoso, no outro, a pretexto de razões aparentemente diminutas, se põem a brigar. Um "resquiciosinho" de ressentimento é o bastante para pôr a perder, se combinado a algum ato menos feliz, anos de convívio harmonioso cuidadosamente construídos por ambas as partes. Esse princípio é fundamental na constituição de uma determinada etiqueta no trato social, manifesta no cuidado na escolha dos assuntos a serem conversados e dos interlocutores a quem se confiam determinados assuntos. Há temas que, malgrado o interesse que despertam, não devem ser falados em público, ou não devem ser de todo falados. A recusa do memorialista em falar sobre a gravidez ilegítima da mãe de Virgulino parece expressar esse "resguardo de boca" a que se deve sempre obedecer.

Essa eternização da *intriga* se manifesta também na perspectiva de quem olha do momento da *questão* em diante, na direção do futuro. Uma *questão* só se quer encerrada pelo aniquilamento completo do rival. Uma vez que essa possibilidade é

freqüentemente remota, por razões intrínsecas ao próprio ordenamento da *questão*, ela deverá persistir, ainda que na condição de *intriga*.

Uma vez que uma *questão* não se efetua como uma engrenagem em torno de um eixo fixo, o seu desenrolar toma rumos imprevisíveis. Ao contrário do esquema mental sintetizado numa troca recíproca de agressões no interior de um grupo definido, essa reciprocidade da vingança, no sertão, não atinge um grupo pré-delimitado. A cada ato de vingança, universos distintos de pessoas se sentem mais ou menos atingidos e reagirão ou não a isso. Tomemos uma situação hipotética, ou nem tanto. Um rapaz é assinado. Seus irmão e primos o vingam. A resposta recai, em segundo ato sobre um primo da primeira vítima. Nesse momento, parentes mais diretamente relacionados a segunda vítima, antes não mobilizados, agora tomarão a decisão de assumir a vingança. Cometem-na e na ocasião acabam atingindo alguém não pertencente ao primeiro grupo. Outro grupo de parentes tomarão inimizade e assim sucessivamente. Aquele modelo mais esquemático de sistema de vingança só é concebível em sociedades que se organizam em grupos corporados, que mantenham sob seus limites a administração da vingança. Mas essa não corresponde à ordem social presente no sertão.

A duração do cangaço de Lampião por quase 20 anos foi por certo excepcional. E merece menção o fato de muitos narradores fixarem-se no fato de Lampião não ter se vingado de seus inimigos originais e, de qualquer modo, negar-se a abandonar aquela vida – convertida, em toda aparência, a um estilo de vida, mais do que uma mera contingência. Contudo, esse inconformismo não parece justificável se levarmos em conta que nas diferentes *questões* que tive oportunidade de analisar, os inimigos também se multiplicaram, e isso concedeu rumos imprevistos, e por vezes incontroláveis para os processos de conflitos. Assim, o arrolamento de uma causa fundante de uma questão parece configurar um expediente narrativo que sistematicamente ignora a concorrência de múltiplos fatores causais. Acrescente-se que esses são definidos não apenas pela posição social dos protagonistas ingressantes, pois a eles se soma a multiplicidade de motivações que os impulsiona. Um dos aspectos que considero essenciais nesses processos é o fato de uma briga de família poder ser ao

mesmo tempo, mas apenas em parte, uma disputa política, econômica, por controle de qualquer sorte de recursos (Marques, 2003). Por esse motivo e correspondentemente, um conflito político ou de outra ordem se assenta muitas vezes em razões pessoais e de família, que conferem ou acrescentam significados e inteligibilidade esclarecedores a tantos episódios que soam arbitrários, incompreensíveis ou meramente interesseiros.

Também excepcional foi a abrangência territorial do fenômeno do cangaço. Lampião e seu bando moveram-se em diferentes momentos, por 11 estados brasileiros, sempre na região do interior do Nordeste. Esse alcance exacerbado parece obedecer aos mesmos princípios que levaram à sua distensão temporal. Também os conflitos de maior importância atualmente compreendem episódios ocorridos fora da comunidade local a que estão referidos.

Reputações

Quando chegamos a essa ordem de considerações, atingimos o cerne do problema da excepcionalidade do cangaço de Lampião.

Primeiramente é preciso ser dito que, embora assimiláveis ou aceitáveis, as disputas de sangue sertanejas estão longe de serem unanimemente admissíveis. Para muitos, vingança é uma solução desprezível ou não é solução alguma para conflitos sérios. A própria legitimidade da reação armada é, de antemão, ambígua. Mas as ambigüidades de qualquer questão não se encerram aí.

Com John Comerford e Christine Chaves (Marques, Comerford & Chaves, 2007), propusemos que conflitos desse tipo, apesar de designados familiares e de serem traduzidos como exemplos de justiça privada, antes de tudo eles são publicamente vividos. Neles, o público intervém como espectador, mas também, cismogenicamente, como promotor dos diferentes atos que se produzem, pensando não somente em realizar objetivos de vingança, mas de buscar amparo moral nesse mesmo público. Tratam-se, portanto, de atos performáticos, mais uma vez em duplo sentido. Primeiro, porque se voltam para um público ao mesmo tempo que contra um alvo. Segundo, em sentido performativo, e novamente por duas razões. Porque cada ato potencialmente inaugura

uma nova série, consistindo numa palavra de ordem pronunciada a todos aqueles que se vêm por ele atingidos, como potenciais alvos ou vingadores, pois nisso consiste o desafio. E também porque é através mesmo desses atos, na forma como são vistos e considerados pelo público, que reputações individuais e coletivas vão se estabelecer, consolidar ou ruir. Com efeito, vim a perceber que os Fulanos de tal lugar, conhecidos por determinada alcunha e como povo de gente brava, ou de gente mansa, ou de gente frouxa, assim se fizeram através de episódios muitas vezes conhecidos e memorizados. Algo que nem de longe parece evidente à primeira vista, quando os ápodos e adjetivos são pronunciados de forma a sugerir uma associação eterna e essencial a seus sujeitos.

Por outro lado, essa sugestão de eternidade emerge de circunstâncias que também merecem menção. Retroativamente, os atos individuais e circunstancialmente testemunhados pelo público são claramente explicados e imputados a reputações já reconhecidas. Não foram poucas as vezes em que ouvi afirmarem que a reação mais impulsiva de uma pessoa se devia ao fato de ele pertencer à família X, que o marido cruel de Fulana não negava a raça dos Y ou que a maledicência de Sicrana lhe foi legada no sangue Z. Nessa medida, as condutas individuais são entendidas e formuladas como decorrentes de uma programação dada por sua inserção parental. Bem mais espantoso do que isso me pareceram as muitas constatações que pessoalmente fiz, ao longo do tempo, de atitudes produzidas por indivíduos até então desprovidos de uma adjetivação específica que vieram a corroborar com a reputação imputada a seu grupo de parentesco de referência ou que tão somente vieram a reproduzir práticas que distinguiram algum de seus antepassados ou cuja realização pareciam fruto de artifícios intencionais. O jovem Gouveia que resolveu agredir um membro da família Santana, arqui-rival de alguns de seus parentes, mas com quem manteve desde sempre relações cordiais; a moça que como a mãe e apesar da rigidez de sua criação mostrou comportamento sexual condenável; os casais formados por membros de uma geração subseqüente àquela que protagonizou uma questão terrível e que veio a se casar, como celebrando ou contribuindo para a solidificação de uma paz jamais completamente confiável. Se, ao contrário de nossos interlocutores nativos, recusamos a explicação “do

sangue", mas pretendemos escapar também a determinismos culturais, de alguma forma é preciso dar conta – batesoniamente, por exemplo – do fato de, por uma peculiar combinação de expectativas e repertórios disponíveis, pessoas reproduzirem estereótipos através e apesar de si mesmas.

No entanto, que dizer de Lampião? A que estereótipo poderá alguém de tão irrelevante origem se reportar? Ou não tão irrelevante, devemos lembrar. Ele e seus irmãos eram bisnetos de um Feitosa dos Inhamuns, portanto descendiam de uma família que protagonizou uma das mais conhecidas lutas de família da História do Brasil. (Costa Pinto, 1949; Koster, 1942). De todo modo, esse parentesco não é elemento que ganhe maior ênfase narrativa e, nessas condições, precisamos assim considerá-lo.

Deus, diabo e destino

Se Lampião se fez rei do cangaço foi exatamente pelo fato de ter conferido a esse modo de vida e de resolução de conflitos alcance, forma, propósito, sentidos inusitados, estabelecendo em relação a outros chefes seus predecessores e sucessores uma singularidade. Apesar de tudo que foi argumentado até aqui no que concerne à imprevisibilidade do desenrolar dos acontecimentos que constituem um processo de briga de família – principalmente se, quando e como o episódio seguinte terá lugar, mas também quem dele participa, quem será o próximo alvo – tudo será narrado como se seus protagonistas agissem por um impulso irresistível, do sangue, quiçá de forças sobrenaturais. Impulso e força não atuam de modo aleatório ou submetido às vicissitudes das inclinações individuais. Ao contrário, parecem colocar em marcha o apelo do sangue, a resposta inflexível ao sangue vertido que não é de um só, mas uma substância da qual o vingador sente que é parte e precisa defender. Em boa parte das vezes, esse impulso sentido como destino se cumpre deliberada e convictamente. Outras vezes os atos são ditos involuntários, contrários mesmo aos princípios conscientes pelos quais se guiava até então a pessoa do vingador. Seja como for, o sentido de destino que se concede aos atos de vingança dota a totalidade da narrativa de uma briga de uma lógica e uma inteligibilidade que se contrapõe à sua

imprevisibilidade do ponto de vista sociológico.

Na briga de Lampião e seus irmãos, a presença forte desse impulso da justiça de sangue poderia explicar, decerto, sua determinação em dar prosseguimento a guerra e recusar o banimento com que se pretendeu silenciar suas armas. Essa hipótese encontram apoio em alguns registros. Após a morte de seus pais e os primeiros grandes ataques a pequenas vilas e fazendas do sertão de Alagoas, os irmãos Ferreira são convocados por um tio, também cangaceiro, para um encontro em certa vila de Pernambuco, em que os aconselha a dispersarem-se sem dar notícias durante algum tempo, a fim de apaziguar a perseguição policial de que já se faziam alvos . A resposta de Lampião não alude diretamente ao sangue, mas à sua convicção pela vida das armas.

> O plano está muito bom para você e outros. Eu, que já estou vivendo debaixo de chapéu, nem tenho amigo e nem quero. Esse rifle... só deixo quando morrer. E o estado de Alagoas, a Deus querer, eu queimo (Pernambucano de Mello, 1993: 69)

Mas ela explica mal a sobrevivência de seus principais inimigos e a abrangência virtualmente ilimitada de amigos e inimigos. Assim, se Lampião cumpria algum destino, este não seria o de um homem comum e, correspondentemente, seus feitos não se explicavam pela lógica do apelo do sangue, ou não apenas por ele.

Um dos mais importantes repertórios simbólicos onde os sertanejos foram buscar explicação para o que viam e ouviram com respeito a Lampião e seus feitos como cangaceiro corresponderiam ao que um estudioso de ciências humanas costuma designar por campo religioso ou das crenças sobrenaturais. Não sei até que ponto um sertanejo, ou os diferentes sertanejos classificariam da mesma forma um certo conjunto de causas por ele atribuídas ao acontecimentos de sua vida e do mundo. Refiro-me a seus saberes e suas hipóteses concernente a Deus e ao demônio, assim como a toda sorte de entes e fenômenos extraordinários. Dicotomicamente, uma inspiração divina ou diabólica costuma ser atribuída aos homens e feitos notáveis. O beato e o bandido são figuras que polarizam também os discursos sociologizantes sobre o sertão, dentro e fora da academia. A literatura de cordel, por sua vez, também dá farto testemunho, talvez em maior número mas não exclusivamente, da polaridade diabólica. Na mais

sumária coleção de clássicos do gênero não faltarão títulos como “o encontro de Lampião com Saturnino no inferno”, “Como Antônio Silvino fez o Diabo Chocar”, “ A Chegada de Lampião no Inferno”, “peleja dum cantador de coco com o Diabo”. Deus e os santos disputam com o demônio o comando sobre eventos sobre os quais os homens demonstram não ter nenhum controle, o mais conhecido de todos é a seca, mas a racionalidade se estende também aos acontecimentos que definem o rumo da vida das pessoas individualmente. Isso tudo que costuma ali ser chamado destino.

Percebe-se, então, a mão de deus e do demônio nos rumos imprevisíveis das coisas e das pessoas e quando os acontecimentos se desenrolam fora do controle e contra a vontade dos homens. De um dos dois, ou talvez dos dois. Fora de seu controle e de sua vontade, os homens têm muitas vezes dificuldade distinguir de quem são as responsabilidades em cada caso. O cordel que elege como um de seus temas favoritos as narrativas de brigas privilegia o diabo como autor ou inspirador das proezas dos mais furiosos protagonistas, mas estes são causadores de distúrbios até quando dão passagem no inferno. Parecem não encontrar lugar apropriado para si em lugar nenhum. Como se as ações de certos homens fossem ainda piores do que aquelas inspiradas em seu mau mentor, aquele que de qualquer forma sucumbe sempre a Deus. A seca é arte do diabo ou desígnio de Deus, porventura para punir a maldade de uns homens e provar a bondade de outros? A face do bem e do mal às vezes se confundem, quase gêmea uma da outra. Mas Satanás não é mesmo um anjo caído e rebelde na cosmologia cristã, a qual informa há séculos o conjunto das hipóteses causais na racionalidade sertaneja?

Lampião, nos diversos sentidos aos quais procurei chamar atenção demonstra sua excepcionalidade. Na resistência aos inimigos e perseguidores, nas artes das armas, na capacidade de comando dos outros homens, assim como no trato com os aliados; na inclemência, mas também na generosidade e em várias outras qualidades e inclinações pessoais que já se teriam feito notar mesmo na vida pregressa ao cangaço, na lida com o couro e com os animais, como comerciante, artesão e vaqueiro (Pernambucano de Mello, 1993; Marques, 1998). Mas são as circunstâncias extraordinárias que melhor expressam o grau de excepcionalidade dos que lidam com elas, as de mesmo tipo

daquelas em que melhor nos apercebemos das intervenções não-humanas na vida dos homens. Alguma aproximação é plausível – para alguns certamente provável – que certas pessoas mantenham com essas agências, sobretudo aquelas que se destacam na lida com o que está fora do controle e com a adversidade, ingredientes rotineiros em certos modos de vida como o dos viajantes, dos vaqueiros e dos cangaceiros.

Nem sempre é suficientemente claro quem intervém, de onde procede, se é bom ou mau, porque uma coisa e outra teimam em confundirem-se, senão entre elas, na cabeça dos homens. O mau se faz parecer com o bem; o bem se restabelece através do que parecia mau. O mau e o bem se assemelham um ao outro e os homens estão longe do consenso na distinção de quem é quem. Da mesma forma como não conseguem concordar sobre o que justo e o que é injusto e por vezes sobre coisas bem mais humanas e aparentemente objetivas sobre o que é legal e ilegal. Há sempre uma zona enevoada que recobre as fronteiras entre esses pares negativos ou talvez eles não sejam mesmo mais do que faces opostas do mesmo ser. Por um lado costuma ser muito fácil distinguir o bem e o mal de alguma coisa ou circunstâncias comuns. Por outro, diante do extraordinário e do imprevisto, tudo se dificulta, da mesma forma que acerca do controle, no que concerne ao discernimento. Talvez isso se assemelhe demasiado evolucionista, a não ser que lembremos que não se trata de racionalidades alternativas, magia ou ciência que se distinguem através dos critérios de discernimento e controle. Essa indissociabilidade e indistinção parece ser mesmo da natureza do extraordinário, do incomum. Talvez o bem e o mau só se aplique sem discussão de fato ao humano, demasiado humano, dir-se-ía comum. Elocubrações.

Empiricamente, o que se pode constatar é que o incomum é muito atraente aos homens, que pontuam sua própria memória histórica através marcos extraordinários, fatos e pessoas. O cangaço e Lampião computam entre os mais importantes deles, assim como as histórias de brigas e guerras, os beatos e as secas; mesmo marcos de menor grandeza costumam corresponder a interrupções da rotina, como por exemplo as festas profanas e religiosos, as disputas políticas. Esse atrativo também se expressa pela admiração e perseguição contemporâneas pelos seguidores e combatentes, aderentes e adversários,

que pessoas extraordinárias suscitam, todas essas medidas de seu prestígio.

Interessante que, paradoxalmente, os grandes modelos de conduta sejam produzidos pelo que é extraordinário. Eles podem ser constituídos pelo que obedece mais fielmente à regra, a ponto talvez de se destacar pela lealdade à norma, mas talvez sobretudo pelo que leva a regra tão longe que se poderia suspeitar de sua distorção (cf. Herzfeld, 2005). Isso decerto vale para Lampião, mas pude constatar que não vale somente para ele, mas genericamente por aqueles de quem os nomes são mais facilmente lembrados por todos que narram a história ou as estórias do sertão (sertanejos ou outros que narram essa história através deles). O exagero é um expediente no código de estabelecimento de reputações no sertão, acionado por aqueles que por muitas razões se encontram fora do lugar. Aquilo que Herzfeld afirmou acerca de certo estrangeiro há muito residente na comunidade que etnografou vale para todo excêntrico.

> Just as he was not quite an insider, but (...) was not clearly an outsider either, so too his behavior was not quite normative but yet was sufficiently close to the norm to command acceptance (Herzfeld, 2005: 195).

A trajetória de Lampião é a de um homem desgarrado, sobretudo desgarrado do lócus sociais que a ele seriam previsíveis. A essa condição corresponde a desterritorialização moral, prenhe de ambigüidades que suas estórias testemunham. A que preceitos Lampião deveria obedecer, se não era membro de uma elite econômica de status e se também recusava a condição de subordinação nos mesmos termos? Na ausência de uma localização clara, a performance de Lampião parece se ter dado no sentido de realizar, por exagero, práticas relacionadas a prerrogativas das camadas dominantes (em uma série de idiomas sociais, não apenas o de classe, mas também no da moral e no da masculinidade, por exemplo), tais como a capacidade de ripostar, a disposição generosa com os amigos e inflexível com os inimigos, o franqueamento de proteção entre a população mais suscetível a ataques policiais, ao cultivo da vaidade e de hábitos de distinção social etc.

Esse exagero parece fundamentar outra ambigüidade fundamental, que diz respeito às intensas expressões de adesão e de rejeição que em sua vida e através de sua memória

suscita. Lampião de certo modo foi um falso vingador, um falso cangaceiro (cf. Villela 2004), um falso cavalheiro. E, por outro lado, foi o maior dos vingadores, cangaceiros ou cavalheiros, talvez pelos mesmos motivos. Se constitui nesse caso um modelo, o mesmo não serve exatamente para ser repetido, mas somente seguido, e de qualquer forma não obrigatoriamente substitui outros modelos existentes de conduta, mas logra se acrescentar a eles de maneira suficientemente poderosa para concorrer com eles, como um novo estereótipo.

Bibliografia

ABU-LUGHOD, Lila (1988): Veiled *Sentiments. Honor and Poetry in a Beduin Society*, Berkely, Los Angeles, London, University of California Press.
BATESON, Gregory (1958): *Naven*. Stanford, Stanford Universit Press.
BOURDIEU, Pierre (1971): "O Sentimento de Honra na Sociedade Cabília", em: J.G. Peristiany (org.). *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Calouste Gulbenkian.
CHANDLER, Billy Jaynes (1980): Os *Feitosas e o Sertão dos Inhamuns*, Fortaleza, UFC/Civilização Brasileira.
---------- (1981): *Lampião – O Rei dos Cangaceiros*. São Paulo, Paz e Terra.
COSTA PINTO, Luís A. da (1949) "As Lutas de Família no Brasil. (Era Colonial)", em: *Revista do Arquivo Municipal*, Ano VIII (v. LXXXVIII), 7-125.
DAVIS, John (1977): *The people of Mediterranean: an essay in comparative anthropology*, London, Routledge & Kegan Paul.
DUARTE, Nestor (1966) [1939]: *A Ordem Privada e a Organização Política Nacional*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
HERZFELD, Michael (2005): *Cultural Intimacy*, New York and London, Routledge.
KOSTER, Henry (1942) [1817]: *Viagens ao Nordeste do Brasil*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional.
LIRA, João Gomes de, 1990: *Lampião. Memórias de um Soldado Volante*. Recife: CEPE/FUNDARPE.
MARQUES, Ana Claudia D. R. (1998): "Considerações sobre a Honra Cangaceira", em: Joana Maria Pedro e Miriam Pillar Grossi (orgs.), *Masculino, Feminino, Plural. Gênero na interdisciplinaridade*, Florianópolis, Mulheres.
---------- (1999): "Passos, Pactos, Rupturas e Arranjos: Rumos de um Cangaceiro", em, Ana Claudia Marques, Felipe Brognoli & Jorge Villela (orgs.), *Andarilhos e Cangaceiro. A Arte de Produzir Território em Movimento*.
---------- (2003): "Política e Questão de Família", em: *Revista de Antropologia*, 43 (2): 417-442.
---------- (2006): "Sobre lutas de famílias e suas tramas", em:

Moacir PALMEIRA e César BARREIRA (org.), *Política no Brasil. Visões de Antropólogos*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
MARQUES, Ana Claudia; COMERFORD, John Cunha & CHAVES, Christine Alencar (2007): "Traições, Intrigas, Fofocas, Vinganças. Notas para uma abordagem etnográfica do conflito", em: MARQUES, Ana Claudia (org.). *Conflitos, Política e Relações Pessoais*. Fortaleza, UFC/Funcap/CNPq-PRONEX; Campinas, Pontes Editores.
MOURA, Margarida Maria (2003): *Os Herdeiros da Terra*, São Paulo, Hucitec.
OLIVEIRA VIANNA, Francisco José de (1987) [1949]: *Instituições Políticas Brasileiras*, Niterói, EDUFF.
PERNAMBUCANO DE MELLO, Frederico (1993): *Quem foi Lampião*, Recife e Zürich, Editora Stahli.
PITT-RIVERS, Julian (1971): "Honra e Posição Social", en: J.G. Peristiany (org.), *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Calouste Gulbenkian.
VILLELA, Jorge Mattar (2004): *O Povo em Armas*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.

Las enseñazas de *Don Juan Chur* entre los Tobas de Formosa (Argentina, 1937-1950)

César Ceriani Cernadas[1]

Resumen

El trabajo presenta una exploración histórico-antropológica sobre el emprendimiento evangélico comandado por el inglés John Church entre grupos tobas (*qom*, de la zona oriental de Formosa), entre 1937 y 1951. El estudio indaga en las estrategias misionales de *Juan Chur*, enfocando sus conflictivas articulaciones culturales y políticas, como también en la construcción beatífica de su recuerdo por parte de la actual población indígena de la zona.

Introducción [2]

La denominación "toba" (*qom*) abarca a una serie de grupos del tronco lingüístico Guaycurú de la región chaqueña, en el noreste argentino (provincias de Chaco, Formosa, noreste de Salta y norte de Santa Fe). Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades exógamas, generalmente bilaterales y de residencia uxorilocal (Brausntein, 1983). A partir de las campañas militares del Estado Argentino en la zona, entre 1884 y 1911, junto al paulatino avance de colonos criollos y europeos y la instalación de enclaves misionales y estatales, los tobas se vieron forzados a iniciar un proceso de sedentarización, desarrollo de la agricultura y del trabajo asalariado rural, sobre todo en los ingenios azucareros, algodonales y aserraderos. Hacia comienzos de los años sesenta se registran importantes migraciones a ciudades como Resistencia, Formosa, Rosario, La Plata y Buenos Aires (acrecentada en esta última a partir de 2000), empleándose en fábricas o trabajos

[1] Doctor en Antropología, investigador del CONICET, sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: cesar.ceriani@gmail.com

[2] Deseo expresar un sincero agradecimiento a Félix Díaz por su ayuda como intérprete en varias de las entrevistas con ancianos aquí citadas. Extiendo este reconocimiento a Juan Church (hijo), por su generosidad al conversar largamente y facilitarme documentos de la época. Agradezco también a Miguel Velásquez y Rosa Díaz por sus luminosas conversaciones. Aparte del agradecimiento, honro la memoria de mis ancianos interlocutores que ya no están: Emiliano Asijak, José Medina y Luis Danaki.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

temporales y nucleándose en barrios propios en las zonas periféricas. En este conflictivo proceso histórico, y las ambivalentes políticas de incorporación/ exclusión a la vida nacional, la apropiación indígena del protestantismo tuvo una incidencia clave en la reconfiguración cultural de estos pueblos (Millar, 1979; Wright, 1983).

El caso que aquí nos ocupa se inicia a fines de 1937, cuando un grupo de misioneros británicos arribó a las inmediaciones del poblado de Laguna Blanca, en el extremo noreste del por entonces Territorio Nacional de Formosa (Argentina). El propósito era fundar una misión evangélica entre los indígenas que habitaban en la zona circundante, en una época donde sus territorios ya habían sido cercenados por la violencia del ejército y de los colonos. Comandada por un pastor inglés de premonitorio nombre, John Church, la Misión Emmanuel jugará un papel importante en la constitución demográfica y cultural de la posterior Colonia Aborigen La Primavera, organizada legalmente en 1940. En el marco del cambio sociorreligioso *qom*, "*la época de Chur*" –como es recordada por la gente– preludió la conformación del *Evangelio*, movimiento sincrético que combinó el shamanismo Guaycurú y el mensaje moral cristiano, redefinió las jefaturas y alianzas políticas y canalizó, no sin fricciones y contradicciones, las expectativas culturales de la gente (Reyburn, 1954; Wright 2002; Ceriani Cernadas y Citro, 2005). Unido a esto, y en lo relativo al contexto histórico nacional, la ubicación en zona fronteriza y el origen anglo de sus líderes tuvieron una incidencia negativa cuando las políticas nacionalistas del Estado emergieron con fuerza hacia fines de l940 y forzaron el desalojo de la misión en 1951.

En este trabajo propongo una exploración etnográfica e histórica sobre el emprendimiento misional de *Juan Chur,* enfocando en sus conflictivas articulaciones culturales y políticas como así también en la construcción beatifica de su recuerdo por parte de la actual población indígena de la zona. La experiencia etnográfica en la zona, desde el año 2000 hasta el presente, junto con documentos históricos e investigaciones de otros colegas, constituirán los materiales principales a tener en cuenta. Por su parte, el estudio se organiza en tres tópicos fundamentales: 1) las estrategias de evangelización y las relaciones coyunturales de la Misión con el gobierno nacional; 2) la recepción y memoria indígena sobre la "época de Chur"; 3) los conflictos desencadenados entre

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

algunas familias tobas, el misionero Church y otras experiencias religiosas indígenas que comenzaron a difundirse hacia mediados de 1940.

2. Proyecto misionero e incorporación nacional

En los inicios de la década de 1930, John Church, amparado en la *Island South American Missionary Union*, recorrió el sureste de Brasil con el propósito de observar las condiciones posibles para establecer una misión entre los grupos indígenas. Luego –según me refirió su hijo Juan– volvió a Inglaterra para reunirse con el director de la Iglesia Emmanuel y lograr así apoyo financiero e institucional para su proyecto. En septiembre de 1931, la *Emmanuel Hollyness Church* lo nombra ministro habiendo cumplido los requisitos necesarios, según dicta el certificado, de "experiencia espiritual, conocimiento y habilidad para predicar".[3]

Cinco años antes de su llegada a Laguna Blanca, Church y otros tres misioneros establecieron en la capital formoseña una escuela religiosa para niños indígenas y en 1934 otro proyecto misional de la misma denominación se puso en marcha entre los tobas del Chaco, en la localidad de Espinillo (Miller, 1979). El funcionamiento de la escuela tuvo un relativo éxito y una repercusión interesante en el ambiente social y político de la época. Símbolo de la civilización y modernidad por excelencia, el proyecto de alfabetizar a los indígenas e integrarlos a la vida occidental gozó de resonancia local y nacional, según ilustran algunas fuentes de la época. Así leemos en una popular y difundida revista de la época, *Caras y Caretas*, una nota intitulada "La obra de una misión evangélica". Fotos de muchachas tobas a quienes "ya se han inculcado principios civilizadores" se ubican junto a otra de Church y un grupo de alumnos indígenas, "asiduos concurrentes a las clases del esforzado misionero" (*Caras y Caretas*, 1932: 12). Por su parte, el texto principal de la nota expone con bastante claridad las percepciones positivas sobre la escuela y su función, y revela asimismo las por entonces armoniosas relaciones con el gobierno del territorio, en manos de militares

[3] El original en inglés expresaba lo siguiente*: "This is to certify that John Churh has been ordenaided a Minister of the Emannuel Hollyness Church with authority to preach the Word and minister the Sacraments and perform all the duties associated with the ministerial office. The Executive Council is satisfied that his spiritual experience, knowledge and ability to preach, are such us to fit him to this high calling and pray that his ministry made prosper and blessing by God – Offical Minister: John Dringsdale, September 1931".*

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

luego del golpe de Estado del general Uriburu en 1930 (el primero en la moderna historia Argentina). Leemos entonces:

> Como se sabe en los alrededores de la capital de Formosa, hay varias tribus de indios tobas, algunas de las cuales viven en estado de semi-salvajismo. Tres misioneros ingleses, bajo la dirección del reverendo Juan Church, han fundado una escuela donde se enseñan las primeras nociones del idioma nacional a los pequeños indios. La tarea comprendida hasta ahora por los esforzados miembros de la misión evangélica es, desde todo punto de vista, civilizadora y benéfica. Faltos de apoyo oficial, los misioneros ingleses no desmayan, sin embargo, en su altruista empeño de incorporar a la civilización aquellos espíritus primitivos. Las fotos que publicamos fueron tomadas por un miembro de la misión y enviadas gentilmente a "Caras y Caretas" por el señor Gobernador del Territorio Cnel. Toledo (Caras y Caretas, 1932: 13).

El mismo gobernador coronel Félix Toledo visitó la escuela en noviembre de 1932, y según declaró en el libro de visitas, "la obra educativa y cristiana que realiza es digna de admiración".[4] Por otro lado, los tobas de la zona de Tuyuyú, Espinillo, Naineck y Palma Sola, en el este de la provincia, también se enteraron de que un inglés "*ayuda mucho a todos los aborígenes,*" según me refirió una anciana en La Primavera. De allí partió a Formosa una comitiva de la gente de Trifón Sanabria (*Chihon*), con la esperanza de lograr resguardo ante la agresión de militares y la explotación de los criollos. Las noticias de que en el oeste del territorio, en la localidad de Sombrero Negro, los misioneros ingleses protegían a los indios, abonó también este deseo de encontrar al "*Dios Chur*" (Gordillo 1999; Torres Fernández, 2005). En la visión de Miguel, enfermero y firme predicador evangélico, estos fueron los hechos fundadores:

> Como la historia de Juan Church, cuando llegó acá, era de la Iglesia Emmanuel, que ahora es la Iglesia Nazareno. Llegó de Sombrero Negro. Y había indígenas que supieron que el hombre este también curaba a los enfermos y oraba, y eso ya es un dios y ya empezó a correr la bola. Fijate no teníamos teléfono, no teníamos nada, igual se corría. Y se fueron caminando día y noche a buscar a Juan Church para allá y cuando llegaron no estaba Juan Church porque se había ido a Formosa y tuvieron que volver a Formosa.

[4] Testimonios de visitas, pág. 1. Archivo Personal de Juan Church (h) (APJCH).

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

Por su parte, *Juancito Chur*, como se lo conoce al citado hijo menor (aunque ya tenga más de 50 años), también ubica en estos acontecimientos la génesis de la misión y futura colonia.

> Ellos vinieron a caballo desde Formosa, porque una comisión de aborígenes de acá se fue a buscarles (…) Porque esa tierra que tienen ellos ahora, eso es una donación que le hizo a la Misión el gobernador Toledo (…) Ahí estaba el agua de la Laguna Blanca y lo eligieron por el asunto del agua. Entonces se instalaron ahí. El problema que él tenía era instalar una misión para ayudarlos a ellos por los problemas que tenían con los estancieros. Entonces los fue incorporando, ahí los fue trayendo y tuvo hasta 500 familias.

La llamada "Guerra del Chaco", que enfrentó a Paraguay y Bolivia entre 1932 y 1935, había llegado a su fin y se aventuraban para los formoseños tiempos de relativa prosperidad económica. La causa fundamental fue el inicio del llamado "boom algodonero", que tuvo su apogeo hasta mediados de 1960 (Prieto, 1990). Asimismo, y en lo referente a las políticas estatales para con los grupos indígenas, se buscó implementar desde las primeras décadas del siglo XX estrategias de *sedentarización*, asimilación e inclusión en el mercado y la sociedad nacional. Aunque este proyecto fue lento y contradictorio, se vio materializado en la fundación de distintos asentamientos, algunos comandados por misiones religiosas católicas y otros regidos directamente por la administración nacional. En relación a las primeras: Misión Laishí en la zona suroeste del territorio y Misión Tacaaglé en el oriente formoseño (cercano a Laguna Blanca). Respecto a los emprendimientos estatales en Formosa: la colonia Bartolomé de las Casas en la zona central de la provincia, paralela a la línea del ferrocarril hacia el extremo norte del país, y la colonia La Primavera, emergente a partir de la empresa misionera de *Chur*.

La Misión Emmanuel cumplió así un papel importante en la confluencia e interrelación de diversas bandas tobas de la región. Las noticias de que Church curaba y protegía a los indígenas, como comentaba Miguel en el citado testimonio, dio inicio a una progresiva radicación de varias familias de la zona. De esta manera, grupos como los de Trifón (*Chihon*) Sanabria llegaron desde un lugar cercano denominado *wopaq lma'* [5] ("casa de cigüeñas", paraje conocido por los criollos como Loma Tuyuyú), los del jefe *Morenito* desde *chaik onole* (San José y Palma Sola), los de *Shitaki* del vecino paraje de

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

Naineck y un cuarto grupo llegó desde *wiiñilae'* (Espinillo) bajo el mando del jefe *Tamayu'*. Estas y otras bandas conforman, según nota Wright (1997: 378), la base sociológica fundamental de la Colonia La Primavera, creada como reserva en 1940 y como colonia en 1951.

José Medina, activo y coloquial anciano *qom,* es un hombre respetado en la colonia por su "*conocimiento de la historia de nosotros*", según la referencia de Félix Díaz, intérprete de nuestras charlas. Su familia era originaria de *chaik onole* y así refirió la historia del encuentro de *Chur* y su gente

> Los aborígenes vivían anteriormente en San José. Había bastantes grupos de aborígenes por ahí y el cacique era *Morenito*. Entonces le pidieron la autorización a ese cacique de que conversara con Don Juan. Don Juan estuvo con la gente de San José, después vino trasladándose a este lugar; que había otro grupo que vivía por acá en *chigishilae*. Estuvo por un tiempo y Don Juan preguntó: "¿Donde puedo encontrar un lugar más amplio?" y le prestaron un caballo y vino a revisar el lugar.

Al igual que los misioneros anglicanos del Chaco occidental, que tanto asombraron al etnógrafo suizo Alfred Métraux en sus viajes en la década del '30, la Misión Emmanuel de Laguna Blanca buscó mantener relaciones conformes con los gobiernos militares de las décadas del '30 y '40, remarcando como objetivos principales la necesidad de infundir en los indígenas una identidad nacional y un sentimiento patriota. [6] Así, a modo ilustrativo, cito la carta enviada a "Juan Churt" (sic) por el presidente de la comisión de Laguna Blanca con motivo de los festejos por el 125 aniversario de la Independencia,

> En oportunidad de celebrarse el 125 aniversario de la Jura de la Independencia, en esta localidad cabe destacar como un número de muy grata impresión, por su significado altamente argentinista, la visita y concurrencia a los diversos actos desarrollados, de las tribus indígenas procedentes de esa Misión. En este sentido, me es sinceramente satisfactorio presentar al Pastor que los comisionó al efecto mi hondo reconocimiento. (Archivo Personal de Juan Church, hijo, APJCH).

Otro caso por demás interesante es el de Osvaldo Paulotti, un antropólogo físico del período que realizó un estudio somatológico entre los tobas de Laguna Blanca. Los

[5] La notación fonológica del idioma toba sigue la adaptación de Wright (1997).

[6] En su reporte de 1933, Métraux quedó perplejo ante la labor de estos religiosos, los cuales ofrecían, según su parecer, "la única nota simpática y humana" en el dramático panorama de los pueblos indígenas chaqueños, no existiendo "obras de más beneficio para la nación Argentina que la de estos incansables

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

resultados de la investigación fueron publicados en el número 1 de la revista *Runa* y celebrado con creces por el *alma mater* de esta ciencia durante aquél período y flamante director del Instituto de Antropología, José Imbelloni.[7] Así lo declaraba en las "Cuatro Palabras" introductorias del volumen, dando una idea bien clara del "espíritu de la época" respecto a la situación aborigen nacional:

> Con la monografía de los toba damos comienzo a nuestro cometido de estudiar a fondo, uno tras otro, los grupos residuales de la antigua raza pámpida, cuya incorporación a la vida nacional constituye un magnífico programa para la actividad gubernamental y una interesante perspectiva demográfica para la Nación Argentina (Imbelloni, 1948: 5).

Aunque en el referido artículo Paulotti agradece sin ambages los favores prestados por Church para los propósitos de la investigación[8], fotografiando también al "Cacique General Trifón Sanabria" junto a su cercanos, una nota publicada en el periódico formoseño *La Voz Popular* narra con notable expresividad las "impresiones de estudio" de aquella exitosa campaña en las tierras de *Don Juan* [9]:

> En la mañana del 23 de agosto llegamos a la Misión Evangélica Emmanuel de Laguna Blanca, cuyo Director Pastor Juan Church puso gentilmente a nuestra disposición los elementos de estudio necesarios. Fue así como nos vinculamos estrechamente a los indígenas. Fueron ellos nuestros amigos, con quienes, mientras cumplíamos nuestras tareas, departimos afablemente, obteniendo elementos de juicio sobre sus costumbres. Y precisamente sobre este particular llamó poderosamente nuestra atención el loable cambio que manifiestan en sus hábitos con respecto a otras tribus visitadas oportunamente (…) Esta experiencia, junto a otras recogidas en el territorio del Chaco, nos alecciona sobre la *capacidad de asimilación de nuestra cultura por parte del indígena y, sobre todo, debemos destacar que un medio pobre de toda clase de elementos, y donde se requiere una temprana voluntad para la realización del trabajo, habla muy alto sobre su disposición para el mismo*. No solo en el orden material se observa este

misioneros" (1933: 205).

[7] Antecedida sólo por la revista *Relaciones*, de la Sociedad Argentina de Antropología, que vio la luz en 1940, *Runa* constituye la segunda publicación antropológica del país, que al igual que la anterior continúa vigente.

[8] Que no eran otros que ofrecer dóciles aborígenes para que sean medidos y fotografiados copiosamente por el antropólogo y su equipo.

[9] Fundado en 1933 por Silvio Argentino Godoy, este periódico constituyó una de las principales publicaciones periodísticas de la zona. Con corresponsales en distintos poblados de la provincia, se propuso reflejar con la mayor transparencia posible "los más complejos ámbitos de la dura realidad formoseña" (Alsina 1996: 83). El abuso de autoridad de los jueces de paz y la gendarmería de línea, los dramas pasionales, el abigeato, la inexistencia de caminos y la problemática indígena fueron algunos de los temas allí planteados.

> notable cambio, sino también se ha manifestado en su vida mental… A nuestro juicio, *uno de los factores más íntimos que nos ayuda a explicar este cambio, es el arraigo en el espíritu de ellos la idea de una justicia superhumana, engendrada por el pensamiento cristiano* (…) Concluimos estas impresiones con una reflexión que ya en otras oportunidades manifestáramos: que *el indígena, lejos de ser un elemento de perturbación para el desarrollo de nuestra cultura, es, cuando se le sabe comprender y se le brindan elementos de nuestra civilización, una gente de labor y de progreso*. La condición para esas normas de vida, consiste en *llegar a ellos no como a parias o bárbaros, sino como a hermanos menores que necesitan de nuestra protección* y que *pueden* muy bien llegar a ser nuestros iguales. [cursiva agregada] (La Voz Popular, 11 de setiembre de 1942, pp. 24-25, APJCH).[10]

La *narrativa de la integración* del aborigen, bajo una política de *Gran Hermano* y una asimilación a la formas de vida occidental y cristiana, aparece como fundamental en la visión de los gobernantes de la época y de estos vetustos referentes de la antropología local. Esta narrativa se vio reflejada en las legislaciones del período en torno a problemática aborigen en lo relativo a las políticas de tierras, pensiones y jubilaciones nacionales, documentos de identidad, etcétera. (Carrasco y Briones, 1996; Lagos, 2000). Y esto se expresa claramente, como ya anticipamos, en la conformación legal en 1941 de La Primavera como "reserva aborigen", devenida en "colonia" luego del desalojo de la Misión Emmanuel.

Como señalamos, el móvil que guiaba la empresa de *Chur* era, inequívocamente, la necesidad de cristianizar y civilizar a los aborígenes, enseñándoles el evangelio, el castellano, la escritura, la agricultura y el trabajo manual. Así, en tanto estrategia performativa de acomodación social (Snow, 1979), los misioneros ingleses fueron cuidadosos en tender puentes simbólicos con un conjunto de valores sociales altamente estimados por las clases dirigentes de la época: la escolaridad, la inoculación del sentimiento patrio y el proyecto civilizador. La difusión de los valores patrióticos era de especial interés dado el carácter fronterizo de la región respecto a la República del Paraguay. En palabras de Gastón Gordillo, respecto al caso similar de la Misión Anglicana entre los toba de Sombrero Negro,

> Mientras los misioneros protegieron a los tobas del abuso de los militares ellos también tuvieron que legitimar sus acciones *vis-á-vis* el Estado por

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

> medio de una demostración del éxito de su proyecto civilizador y su compromiso con los símbolos de la Nación Argentina (Gordillo, 1994: 4).

Estamos en condiciones ahora de explorar las memorias de los *qom* de La Primavera sobre *Don Juan Chur* y su misión, observando el modo en que metaforizan una experiencia histórica concreta y una manera de recordarla-imaginarla que no deja de ser contradictoria y sujeta a redefiniciones creativas por parte de los protagonistas.

3. El "*Dios Chur*" y la experiencia toba

> A la larga todo es memoria, todo es fábula, casi podría decir que todo es mitología...
> J. L. Borges

En la memoria de los tobas contemporáneos la figura de Church sigue estando muy presente y positivamente valorada. Los ancianos recuerdan cómo *Don Juan* les enseño a escribir, trabajar la tierra y conocer el Evangelio, para así abandonar los "*vicios*" y las "*malas costumbres*" que las representaciones coloniales siempre les imputó como inherentes: ignorancia, vagancia, alcoholismo, paganismo e idolatría[11]. Como me comentó Emiliano Asijak, uno de sus fieles "*discípulos*":

> La intención de don Juan es cambiar la costumbre de los aborígenes. Él quería que el aborigen sea participe del trabajo de cada persona. Entonces don Juan quería sacar esas malas costumbres de danzar, cantar, tocar flauta y otros instrumentos que los aborígenes usaban... A través del Evangelio yo pude conocer la vida que tengo. Don Juan también nos enseño a orar, me da la oración: "Padre nuestro que estas en los cielos santificado venga tu reino. Se ha hecho tu voluntad como en el cielo así también en la tierra". El me dio esta oración para que yo sepa que no soy esa costumbre, sino que yo soy evangelio, apartado.

Una vez establecido el edifico religioso en las cercanías de la Laguna Blanca, Church se dedicó a enseñar la escritura y la Palabra, al tiempo que su mujer enfermera asistía numerosos casos de tuberculosis y desnutrición, ayudando también a las parteras tradicionales. Varias personas me refirieron que "*Chur tuvo sus discípulos indígenas*", bien cercanos al predicador y que en general involucraban a las familias más importantes de la zona que presentaban trayectorias de liderazgo. Todos incluyen aquí a

[11] En relación a estas últimas estigmatizaciones se destacan el shamanismo, los bailes ceremoniales para la búsqueda de pareja (conocido entre los *qom* como *nmi* y entre los criollos como "baile de sapo") y los

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

Julio Shitaki, Trifón Sanabria, Ernesto Sanagachi, Francisco Jara, José Mendoza, Juan Pachi, Moisés Palimón, Luis Dainaki y Lorenzo Díaz. Este último, junto a los dos primeros, constituyeron los mediadores fundamentales entre *Chur* y los *qom*, dada sus influencias entre la gente y sus competencias lingüísticas como traductores (Wright, 1997: 373).

Poco antes de su muerte, acaecida a mediados del 2003, tuve la oportunidad de conversar con Luis Dainaki. En ese momento, *Luisito*, como era conocido en la colonia y siendo un diminutivo acorde a sus dimensiones corporales, era uno de los hombres más viejos del asentamiento y yacía enfermo. Junto al citado Moisés Palimón, fue uno de los pocos que se mantuvieron fieles a la congregación de Church, aún cuando la misión fue desalojada y se nacionalizó como Iglesia del Nazareno. Cuando le comenté que quería charlar sobre *Juan Chur* y la época de la misión, *Luisito* no tuvo inconvenientes, pese a estar postrado en la cama y prácticamente sordo. Así fue como narró la llegada del misionero y las creencias mesiánicas que gravitaban en los indígenas, remarcando la misión civilizadora del pastor como también sus deseos póstumos.

> Cuando llegó el señor Juan Chur los aborígenes creían que Jesucristo podía venir directamente al pueblo para poder comunicar el mensaje a los indígenas. Entonces los indígenas estaban esperanzados en ese hijo de Dios que iba a venir a la tierra. Después de mucho tiempo comprendieron que Dios y su siervo no iba a venir directamente a la tierra, sino que iba a enviar a personas que les enseñaran cómo vestir, cómo trabajar, cómo ellos tenían que vivir para obtener de sus vidas cosas correctas. Le enseñaron cómo vestir, cómo trabajar y cómo mantener su alma de acuerdo a las indicaciones de Dios… Sé que cuando terminamos nuestras vidas volvemos a la tierra y nuestro espíritu se va donde está Dios. Entonces, esas son las cosas que enseñó don Juan Chur. Yo soy el anciano que hasta ahora y estoy esperanzado de que algún día mi cuerpo sea llevado a la presencia de Dios y estoy esperando esa hora que mi corazón termina de latir y termina de sufrir aquí en la tierra y poder volver un cambio nuevo. Viviré allá con las cosas que Dios prometió para mí. Estoy esperanzado de reencontrarme con mi amigo que era Juan y poder verme de nuevo.

Luisito recordó también su bautismo en la laguna a manos del misionero, y le pidió a su hijo Simón que le pasara un morral colgado sobre la cama. De allí sacó una vieja Biblia y dos papeles guardados en su interior. Eran los certificados de bautismo y filiación a la

ritos de iniciación femenina (Citro, 2003).

nombrada congregación, objetos que el anciano había cuidado escrupulosamente durante más de medio siglo. Con la firma del propio Church, el certificado declaraba: *"Por el presente se hace constar que Luisito Dainaki, nacido en Naineck el día 22/9/17 fue bautizado por mi en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en Naineck el día diecisiete de junio de 1945"*.

La legitimidad de la palabra escrita –y los *certificados* y *reglamentos* como epítome de la misma– se ubicaban también como otras de las enseñanzas clave del misionero. Al igual que en otras sociedades orales la incidencia de los sistemas de escritura entre los *qom* ha sido notable (Goody 1996). La palabra escrita adquiere así un valor importantísimo, donde la Biblia y los "papeles", ligados al ethos burocrático del Estado nacional, aparecen como símbolos dominantes (Wright, 2003; Gordillo, 2006).

La otra instrucción continuamente evocada por los indígenas era el trabajo agrícola, donde según el sistema implementado por Church "*cada uno tenía su parcela, su chacra y algunos animales*". Pero estas cuestiones también entraron en tensión con las prácticas aborígenes, tanto en lo relativo a la propiedad y los vínculos de reciprocidad parental, como al hecho de seguir manteniendo las prácticas de caza y recolección. Esto implicaba que estacionalmente varias chacras se vieran abandonadas. En relación a este último tema, José Medina explicó con claridad:

> Don Juan empezó a instruir a la gente. Les decía que la laguna era una de las posibilidades de poder mantenerse en cuanto a la alimentación y le introducía a la gente la posibilidad de trabajar, cultivar la tierra, plantar batata, mandioca, poroto. Todo lo que sea chacra. Pero al indígena le gustaba más la marisca que el trabajo. Entonces esto le complicaba a este hombre la forma de inculcarle al indígena el trabajo. Entonces ese era uno de los desafíos más grandes de Don Juan.

La falta de congruencia con las normas de reciprocidad social toba y las propias nociones de propiedad se vieron enfrentadas asimismo a la perspectiva de Church, sostenida en una ideología moderna que articulaba la propiedad individual y el trabajo cooperativo[12]. Así explicó su hijo Juancito este punto de vista, que abrió el espacio a

[12] En relación a este asunto, William Reyburn (1954: 16) comentaba sagazmente en su trabajo pionero: *"To an observer with ideas of narrowly defined property rights and individualism, Toba sharing appears as a trait possibly inherited from Chaco vultures. It is not uncommon for an entire patch of squash or sweet potatoes to be eaten up by 'visitors' in one evening"*.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

importantes fricciones entre las modalidaes indígenas y la reforma propuesta por *Don Juan*, bien anclada en la ética del protestantismo ascético intramundano,

> Cuando plantaban mandioca les tenía que durar como seis meses por lo menos, pero el habito de ellos es que le llegan los parientes de Bartolomé o Taacaglé y se le quedan hasta que coman todo, recién ahí se van a mover de vuelta. Entonces eso fue lo que papá procuró, procuró inculcarles que está bien ser generoso pero hay que cuidar primero a la familia. Todas esas enseñanzas vinieron partiendo de la Biblia. Mi padre acopiaba el algodón para ellos y después lo vendía. Les pagaba lo que correspondía y no hacia ninguna ganancia para él. Todos trabajaban, lo único que les costaba un poco hacerles entender que tenían que trabajar tipo cooperativa. Nunca les entró. Por eso cuando venían y le pedían a papá un peso, les decía bueno andá a carpir esa parte. Se iba con su bastón y se paraba al lado y cuando terminaba le daba el peso. Nunca le regaló nada, nunca.

4. Crisis socio-religiosa y drama político

Los puntos de vistas dispares entre Church y algunas familias *qom* alcanzaron mayor repercusión luego del viaje realizado por el jefe Trifón Sanabria a Buenos Aires en 1940, hecho que determinó la transformación de las tierras lindantes a la misión en "reserva aborigen". Los testimonios recopilados por Wright (1997: 378) sugieren que Trifón viajó para solicitar legalmente las tierras junto a las herramientas necesarias para su trabajo. Sostienen asimismo que el jefe fue presionado a bautizarse en el catolicismo, en su carácter de rito de paso a la nacionalidad. El informe oficial, redactado el 24 desde Diciembre de 1940, estipula unas 5.000 hectáreas "*para ser libremente ocupadas por los miembros de la tribu del Cacique Trifón Sanabria*" (Wright, 1997: 381).

Como era de suponer, tanto el bautismo católico como las nuevas atribuciones de Sanabria irritaron al Reverendo Church. En la visión de Rosa Díaz, anciana de 75 años nuera del "discípulo" Ernesto Sanagachi, se ubica una interesante lectura del *affair* Sanabria-Church; conflicto que preludió los disgustos entre el misionero y la gente.

> La causa de la pelea que hubo con el cacique y Juan Chur fue por la libertad, por la autoridad del cacique cuando vino de Buenos Aires. El cacique entendió mal la libertad que le dieron por el poder político, entonces vino a la colonia y le dio la libertad a su gente de que hagan lo que quiera. Entonces Don Juan se sintió herido por esta cosa que luchó mucho para enseñarle a la gente que tiene que hacer esto y no hacer caso a lo que el cacique quería. Porque había malas costumbres que tenía nuestra gente. Entonces Don Juan quería cambiar a la gente a través del Evangelio.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

> Entonces es ahí donde fracasó este trabajo que él tenía. Y hubo conflicto de que él no estaba de acuerdo con las decisiones del cacique. Entonces él era el mentor de todo este fracaso que hubo de Don Juan. Por esta cosa que vino de Buenos Aires y con la autoridad de cacique y con ese poder mayor de decirle a su gente que haga lo que quiera y no lo que quería Don Juan.

En el primer estudio antropológico sobre el cambio sociorreligioso toba, Reyburn (1954) destacaba el hecho de que los aborígenes experimentaron el culto pentecostal en las ciudades y pueblos *doqshi*[13] de la zona, regresando luego a sus tierras a predicarlo entre la gente. Fue entonces ese movimiento de retorno a los asentamientos el que generó un proceso de apropiación cultural del simbolismo pentecostal, donde el uso del propio idioma y el liderazgo nativo tuvieron una importancia decisiva. El impacto de esta prédica entre los *qom*, muchos de ellos *pi´ioGonaq* (shamanes) y jefes de reconocida influencia, fue notable[14]. Sin embargo, esta repercusión se dio de modo heterogéneo y polivalente. En el panorama formoseño una de las confluencias más interesantes encontró lugar durante mediados de los años ‘40 en el movimiento de la *Corona* del *Dios Luciano*, en alusión a su fundador y profeta Luciano Córdoba (*Toxonqui’n*), pilagá oriundo de Pozo Molina (Dpto. Patiño, Formosa central). Habiendo experimentado la prédica del misionero evangélico norteamericano John Lagar en Zapallar (actualmente Gral. San Martín, Chaco), Luciano estableció su propio culto religioso, luego de tener poderosas visiones y escuchar Biblias parlantes que en la soledad del monte formoseño le reclamaban una reforma moral entre los indígenas (abandono del alcohol, disciplina espiritual), al tiempo de ofrecer un canal directo de comunicación con espíritus de poder y sanación. *Corona* era el nombre por el cual se conocieron los espacios cúlticos del movimiento de Luciano, conformados por elevaciones circulares de tierra (*napiágalate*) cercado en parte con maderas de palma. Allí subían los seguidores para sanarse y recibir poderes por intermedio de diversas entidades; poderes que eran distribuidos por el *capitán* o dirigente del culto (Vuoto 1986, Vuoto y Wright 1991, Idoyaga Molina 1992).

[13] El termino *doqshi* constituye la marca de plural mediante la cual los *qom* designan a los blancos, sean criollos o de ascendencia europea.

[14] Remarquemos que en los esquemas tradicionales de la organización social toba la legitimidad política y religiosa se encontraban indisociablemente ligadas. Estas jefaturas poseían un carácter guerrero y transaccional que se fue reconfigurando a través del tiempo a partir de las nuevas relaciones que se establecían con los *doqshi* (Cordeu, 1984).

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier “Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina”.

La inclusión de este movimiento en La Primavera y su rápida difusión entre la gente vino a desvirtuar el proyecto civilizador de la Misión Emmanuel; ya resquebrajado por el citado conflicto con Sanabria y su gente. En palabras de *Juancito* Church: "*Porque la Corona tenía que ver con los malos hábitos de los indígenas, como el baile del sapo y esas cosas*". Así pues, a los ojos de don *Juan Chur* y varios criollos de la zona, el culto de Luciano nada tenía que ver con las enseñanzas y moral cristiana, sino más bien parecía una clara supervivencia de las paganas y denostadas costumbres "*antiguas*". No obstante, y más allá del encono del pastor inglés, las *Coronas* se difundieron rápidamente en la colonia, y años después se vieron reconfiguradas en las iglesias evangélicas nativas.

Pese a las señaladas estrategias de acomodación social que la Misión había instaurado para con las autoridades políticas provinciales y nacionales, la ascendencia de Juan Domingo Perón en 1946 implicó una redefinición de la relación. El declarado énfasis nacionalista y anti-imperialista del régimen, unido a alianzas coyunturales con la Iglesia Católica (durante el primer periodo presidencial), dieron pie a un conflicto con diversos grupos religiosos minoritarios que comenzaban a asentarse en el campo nacional, especialmente con los genéricamente llamados "protestantes". En efecto, durante estos años las variadas denominaciones herederas de la Reforma vieron limitado su rango de acción en el país debido, en primer término, a la creación en 1948 del Fichero de Cultos, obligatorio para todas las instituciones no católicas. Asimismo, la censura de los mensajes radiofónicos en 1949, la negación de visas para misioneros ingleses y norteamericanos, el proyecto de reforma constitucional con la nueva Ley de Ministerios (cuyo artículo 21 restringía toda práctica religiosa no católica al interior de sus propios templos) y la ley de fronteras que prohibía la acción religiosa de misiones extranjeras no católicas en el área de los Territorios Nacionales, sumaron descontentos en el campo protestante local (Canclini, 1970; Caimari, 1995; Bianchi, 2001).

Las autoridades exigieron entonces el desalojo de los dos proyectos de la Misión Emmanuel, primero el de Espinillo, Chaco, en 1949 y dos años después el de Church en Laguna Blanca. En el caso de Espinillo, algunas familias se trasladaron a la localidad de Aguará para luego formar, al decir de Miller, "la columna vertebral de la misión menonita Nam Cum" (1979: 84). Otras familias, como el caso de Moisés Palimón y su

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

mujer Sarita, fueron traslados a la misión de *Don Juan*, convirtiéndose este en el primer enfermero entrenado por el matrimonio inglés. El desalojo de Church y su grupo, formalizado en 1951, implicó la imposibilidad del pastor inglés en mantener la misión en territorios ahora pertenecientes a una "Colonia Aborigen", cuya jurisdicción dependía de la recién organizada Dirección de Protección del Aborigen. Esto no significó que la acción de Church desapareciera por completo, pues el misionero tenía tierras colindantes (hoy pertenecientes a su hijo) y decidió afincarse en el pueblo de Laguna Blanca. Respecto a la obra religiosa, se vio forzada a una compulsiva nacionalización, transfiriendo su actividad a la Iglesia del Nazareno, congregación evangélica que actúa en más de sesenta países y en América Latina se organiza en veinticinco distritos (Prieto, 1990).

Las paradojas de la historia nacional implicarán que uno de los primeros difusores nativos del pentecostalismo, el jefe y *pi´ioGonaq* Pedro Martínez, oriundo de Pampa del Indio (Provincia de Chaco), sea también uno de nexos históricos con el peronismo. El jefe viaja a Buenos Aires en 1946, al poco tiempo que Perón asume la presidencia, con el objeto –según refiere Millar– de "obtener el derecho de asentar familias tobas en el área de Pampa del Indio" (1979: 139). Allí conoce la Iglesia del Dios Pentecostal y se vincula con su líder Marcos Mazzuco, quien ya tenía intenciones de evangelizar a los indígenas chaqueños. Según refiere Patricia Vuoto, cuenta la gente que también se entrevistó con el propio Perón y que el general no solo le otorgó los documentos que acreditaban la propiedad de las tierras solicitadas sino también un uniforme militar, "con gorra, sable y botas", que Martínez lució con orgullo por todo el Chaco, autoproclamándose cacique general y representante de Juan Perón entre los indios (Vuoto, 1986). Debe reconocerse que la filiación entre el *evangelio* y el peronismo ha mantenido desde aquellos tiempos fundacionales un fuerte vínculo identitario.

Fue entonces la expansión decisiva de este tipo de experiencia religiosa, de fuerte carácter emocional y estético, con largas sesiones de cantos, danzas, sesiones de curación y –a veces– fenómenos de glosolalia, lo que limitó drásticamente el proyecto sociorreligioso de *Juan Chur*. Apoyados por la acción de misioneros menonitas, que ya residían en el Chaco desde 1949, hacia fines de los años '50 se conforma legalmente la Iglesia Evangélica Unida, cuyo fin expreso era mancomunar en una sola institución las

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

numerosos iglesias indígenas surgidas en las décadas previas. De la mano de predicadores indígenas, donde descollaron Aurelio López en el Chaco y Guillermo Flores en Formosa, "*la Unida*" –como se la conoce entre la gente– comenzó a reemplazar a las *Coronas* de Luciano y a otras expresiones sincréticas que habían surgido en la zona (Ceriani Cernadas y Citro, 2005). Asimismo, el ideal de autonomía étnico-espiritual de esta institución puso en tensión las relaciones con otras agencias religiosas, como por ejemplo la Iglesia del Nazareno y la Iglesia Gracia y Gloria.

5. Consideraciones finales

El móvil que guió las acciones de la Misión Emmanuel entre los tobas formoseños se enmarcó en el modelo clásico de evangelización-como-civilización, a partir de la enseñanza del castellano, la escritura, la agricultura y la organización económica individualista. Para lograr este cometido los misioneros ingleses fueron cuidadosos en tender puentes con un conjunto de valores sociales altamente estimados por las clases dirigentes de la época como la escolaridad y el sentimiento patrio. En este sentido, los objetivos de la Misión entraban en concordancia con el propósito de las autoridades nacionales, siendo la primera funcional a la segunda. Sin embargo, esta funcionalidad no dejó de estar atravesada por fuertes tensiones, que como ya advertimos llevaron finalmente a la supresión de la citada misión, por decreto presidencial de Perón. La raíz de estas fricciones era el hecho de que dichos emprendimientos 'civilizadores' estaban a manos de ingleses, protestantes y en zona de frontera, y la atmósfera nacionalista del momento junto a la conformación progresiva de un Estado benefactor y omnipresente ponían en fuerte tensión dichas relaciones.

La entrada del *Evangelio* en la zona hacia mediados de 1950 volvió a poner en tensión la presencia todavía monopólica de *Chur* y su proyecto civilizador. Aunque por entonces la misión había sido desalojada de la colonia, varias de las hectáreas lindantes quedaron en posesión de *Don Juan* y de la Iglesia del Nazareno, siendo numerosos los indígenas que allí trabajaban en faenas agrícolas y ganaderas. Antecedida por las *Coronas* de Luciano, la llegada de la Unida produjo un inusitado reavivamiento religioso en la comunidad, abonando así el espacio para la difusión de un proyecto de

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

autonomía socio-religiosa inédito hasta el momento. Notemos ahora el parecer de *Juancito* Church, reflexionando sobre aquellos temas y poniendo en evidencia el *conflicto ideológico* –según su parecer– entre *Don Juan* y el nuevo movimiento.

> Yo creo que el problema que ellos tienen es la dirigencia. Porque si se les dirige bien, van bien. Porque ellos por sí solos no va. ¿Sabés cuando vino todo el problema? Cuando entró la Iglesia Unida, era otra misión. Y ellos dijeron que no querían ser administradores de estancias, venían con esa ideología. Ellos tenían que ir a predicar nomás y que el aborigen por sí solo se desenvuelva. Y eso chocó contra papá. Porque papá decía: repartido el bienestar, el aborigen más la religión, va bien la cosa. El decía con el sudor de tu frente comerás tu pan. Y eso quería inculcarles y los otros decían que al aborigen hay que dejarlo en su hábitat, que hagan lo que saben hacer... Esos fueron de los menonitas. ¡¡¡Pero alguien tenía que enseñarles a trabajar!!! Como hablamos una vez con Don Lucas, "alguien tenía que enseñarnos cómo manejar una cuchara, ¿porqué teníamos que seguir comiendo con las conchas?" Él les enseño eso, él les vistió.

La mirada de *Juancito* es interesante por varios motivos. En primer lugar, su percepción sobre la imposibilidad de autogestión de los aborígenes, en un plano político, religioso y cultural; percepción común al criollo formoseño con la diferencia de una biografía particular más cercana al mundo indígena. En segundo lugar, su recelo con los misioneros menonitas ante su proyecto de *revitalizar y relativizar* las formas de sociabilidad y espiritualidad toba (Buckwalter, 1998). Según el punto de vista del hijo del predicador, con probabilidad no muy distinto que el de su padre y otros pastores *doqshi*, dejar que los tobas "elaboren su propia forma de cristianismo" equivalía a regresar a las menoscabadas costumbres. En tercer lugar, el contraste de esta percepción con la de los propios fieles del *Evangelio*, especialmente los adultos que recuerdan con claridad la época de Don *Juan Chur*. Para ellos es una línea de continuidad la que une a Church y el *Evangelio*, línea menos ambigua que las *Coronas* de Luciano, movimiento 'anómalo' o 'liminal' a la luz de la hermenéutica actual sobre su historia socio-religiosa[15]. Church enseñó a trabajar la tierra, a leer, escribir y obtener documentos, tópicos que también enarbolaron los predicadores del *Evangelio.*

[15] En los últimos años los Obreros Fraternales menonitas han buscado reubicar a Luciano como parte del *evangelio*. Así leemos en la publicación oficial del grupo que "[en 1943] dos de los grandes líderes espirituales de ese tiempo, Luciano Córdoba de Pozo Molina, Formosa, y pedro Martínez de Pampa del Indio, Chaco, se encontraron en la Colonia Bartolomé de las Casas. Allá hicieron un Pacto de Paz entre las naciones pilagá y toba. Antes, no se querían entre ellos, se peleaban, y hasta se mataban unos a los otros. Pero como ya conocían el evangelio hicieron un Pacto de Paz" (*Qad'aqtaxanaxanec,* 2000: 3).

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

Los ancianos *qom* que vivieron "*la época de Don Juan*" lo recuerdan como un hombre que siempre se preocupó por ayudar a los aborígenes a "sa*lir de la situación en que estamos*". Algunos remarcan que en aquel tiempo las cosas estaban mejor, pues cada uno tenía su parcela, su chacra y hasta algunos animales. Pero fundamentalmente en la memoria contemporánea sobre John Church éste representa la inauguración de una época, la del *Evangelio,* y es principalmente en este punto donde las miradas parecen encontrarse. En efecto, como señalé en otro trabajo, en el recuerdo de *Chur* los conflictos entre diferentes lealtades de parentesco, religiosas y políticas quedan suspendidos dado que esta memoria social presenta una grilla narrativa característica de la imaginación histórica del *Evangelio* (Ceriani Cernadas, 2007). Allí, los tiempos anteriores al mismo son caracterizados por una carencia, sufrimiento y caos moral, siendo clausurados como dignos de ser evocados o de ir a la búsqueda de su recuerdo (Wright, 2003a). Por el contrario, los tiempos del predicador inglés adquieren en esta construcción una cualidad especial al inaugurar un tiempo nuevo, propio de la 'vida civilizada' y la religión evangélica y donde la escritura, el trabajo agrícola y el *ethos* burocrático se sitúan como símbolos dominantes.

Bibliografía

ALSINA, José (1996): *Diarios y Periódicos Formoseños. Un ensayo historiográfico*, 1875-*1996*, Formosa, Universidad Nacional de Formosa.

BIANCHI, Susana (2001): *Catolicismo y Peronismo. Religión y Política en la Argentina 1943-1955*, Buenos Aires, Trama Editorial/ Prometeo.

BUCKWALTER, ALBERT Y LITWILLER, Lois (1998): "Por qué no establecimos una iglesia menonita en la Argentina", en: *Missions Now.* Mennonite Press.

BRAUNSTEIN, José (1983): *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco,* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

CAIMARI, Lila (1995): *Perón y la Iglesia Católica.* Buenos Aires, Ariel.

CANCLINI, Santiago (1970): *Los Evangélicos en el Tiempo de Perón. Memorias de un Pastor Bautista sobre la Libertad Religiosa en la Argentina*, Buenos Aires, Mundo Hispano.

CARAS Y CARETAS (1932): "La obra de una misión evangélica", en: revista *Caras y Caretas*, nº 1818, agosto 1932, Buenos Aires, pp. 12-13.

CARRASCO, Morita y BRIONES, Claudia (1996): *La tierra que nos quitaron,* Buenos Aires, Iwgia.

CERIANI CERNADAS, César (2007): “El tiempo primordial. Memorias tobas del pastor Chur”, en: *Revista de Ciencias Sociales*, Iquique, 18: 71-86.
---------- y CITRO, Silvia (2005): “El movimiento del *Evangelio* entre los Tobas de Chaco Argentino. Una revisión histórica y etnográfica”, en: Guerrero Jiménez, Bernardo (comp.): *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*, Iquique, ediciones Campvs, pp.111-170.
CITRO, Silvia (2003): “Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshik”, tesis doctoral en Filosofía y Letras, Área Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
CORDEU, Edgardo (1984): “Notas sobre la dinámica socio-religiosa Toba Pilaga”, en: *Suplemento Antropológico XIX* (1): 187-235.
IDOYAGA MOLINA, Anatilde (1992): “Mito y mesianismo entre los pilagá (Chaco Central)”, en: *Mitológicas*, 7: 7-15.
IMBELLONI, José (1948): “Cuatro Palabras”, en: *Runa. Archivo para las Ciencias de Hombre 1*, Instituto de Antropología, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 5-7.
GOODY, Jack (1996): *Cultura Escrita en Sociedades Tradicionales*, Barcelona, Gedisa.
GORDILLO, Gastón (1999): *“A kind of Sanctuary. Conversion, ambiguity, and contention at Misión El Toba*”, trabajo presentado en la *Conferencia Internacional Indigenous peoples of the Chaco, Christian Missions, and the Nation-state*, University of St. Andrews, Escocia.
---------- (2006): *En el Gran Chaco. Antropología e Historias*, Buenos Aires. Prometeo.
LAGOS, Marcelo (2000): *La cuestión indígena en el Estado y la sociedad nacional, Gran Chaco 1970-1920*, Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
MÉTRAUX, Alfred (1933): “La obra de las misiones inglesas en el Chaco”, en: *Journal de la Societé des Américanistes*, 25 (1): 205-209.
MILLER, Elmer (1979): *Los Tobas Argentinos. Armonía y Disonancia en una Sociedad*, México, Siglo XXI.
TORRES FERNÁNDEZ, Patricia (2005): “Proyectos, Discursos y Políticas Misionales Anglicanas en el Chaco. Occidental durante la primera mitad del Siglo XX”, tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
OBREROS FRATERNALES MENONITAS (2000), revista *Qad’aqtaxanaxanec*, año 44, nº 3, p. 3.
PRIETO, Antonio (1990): *Para Comprender a Formosa. Una Aproximación a la Historia Provincial*. s/e.
REYBURN, William (1954): *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*, Elkhart, Indiana, *Mennonitte Board of Missions & Charities*,
Snow, David (1979). A Dramaturgial Analysis of Movement Acommodation: Building Idiosyncracy Credits as a Movement Mobilization Strategy. *Symbolic Interaction* 2 (2): 23-43.
VUOTO, Patricia (1986): “Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano: dos cultos de transición entre los toba takshek”, *Scripta Ethnologica* 10: 19-46.
---------- y WRIGHT, Pablo (1991): “Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco argentino”, en: *Religiones Latinoamericanas*, 2: 149-180.

WRIGHT, Pablo (1983): “Presencia protestante entre aborígenes del Chaco argentino”, en: *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 7:73-84.
---------- (2002): “L´ “Evangelio: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin”, en: *Social Compass* 49 (1): 43-66.
---------- (2003a): “Ser *Católico* y Ser *Evangelio*”, en: *Tiempo, historia y existencia en la religión Toba*, revista Antropológicas nº 13 (2): 61-81.
---------- (2003b): “Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino”, en: *Horizontes Antropológicos* 9(19): 137-152.

Violencia doméstica, marianismo y la rabia de la Virgen de Urkupiña en Bolivia[1]

Susanna Derks [2]

Resumen

La bibliografía académica sobre violencia doméstica en América Latina a menudo hace referencia a dos nociones predominantes de masculinidad y femineidad: *machismo* y *marianismo*. Enmarcadas en este paradigma de género, se dice que las mujeres abrazan los valores de la Virgen María como un modelo de rol caracterizado por la sumisión. Sin embargo, esos estudios raramente investigan si esas mujeres realmente se refieren a María como símbolo para soportar sufrimientos relacionados con el género. Este trabajo analiza experiencias de violencia doméstica de mujeres bolivianas y las conecta con sus interpretaciones sobre la Virgen María, en particular la Virgen de Urkupiña en Quillacollo. El artículo sostiene que, a pesar de que las historias de las mujeres bolivianas están llenas de sufrimiento, ellas no lo aceptan meramente en términos marianistas. En cambio, la *rabia* resalta como el concepto central en sus experiencias de violencia doméstica. Las mujeres se acercan a la Virgen de Urkupiña para transferir su rabia y pedir su intervención. La Virgen de Urkupiña no es valorada solamente por su capacidad de soportar el sufrimiento, también es percibida como una poderosa y beligerante diosa de venganza.

Introducción

La violencia doméstica es una forma predominante de sufrimiento asociado al género en Bolivia.[3] Durante el trabajo de campo en Quillacollo, Bolivia, muchas mujeres me dijeron

[1] Traducido por María Julia Carozzi.

[2] Institute for Gender Studies / Cultural Anthropology Radboud University Nijmegen, The Netherlands.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

que preferían tener hijos más que hijas porque las niñas en Bolivia sólo sufrirían a causa del matrimonio y la maternidad. Para ser madres buenas y respetables en una sociedad patrilineal, las mujeres bolivianas tienen que estar casadas. Numerosas conversaciones con mujeres de diversa extracción social me enseñó que el matrimonio constituía una relación muy desigual. Me impactaron las frecuentes historias de mujeres bolivianas sobre hombres violentos que abusaban de ellas física, psicológica y sexualmente. El tópico de la violencia doméstica aparecía constantemente como una forma predominante de sufrimiento asociado al género para estas mujeres.

A pesar de las constantes peleas e incidentes con parejas violentas, la mayor parte de las mujeres permanecen con sus maridos. Muchos estudios sobre violencia doméstica en América Latina relacionan este sufrimiento con las nociones de *machismo* y *marianismo* predominantes en los estudios de género (e.g. Ellsberg et all, 2000; Flake y Forste, 2006; Sagot, 2005). El *machismo* se refiere a una actitud agresiva de los hombres hacia las mujeres, en tanto el *marianismo* intenta explicar el sufrimiento de las mujeres latinoamericanas. En la concepción de la feminidad designada como *marianismo* se dice que las mujeres abrazan los valores de la Virgen María como un modelo de rol pasivo y sumiso, el de una mujer que se sacrifica por su hijo (e.g. Ellsbert et all, 2000; Flake y Forste 2006; Sagot 2005; Salyers Bull, 1988; Stevens, 1973).

Sin embargo, estos estudios raramente atienden a las interpretaciones que las mujeres realmente hacen de María. Simplemente se asume que las mujeres veneran a María por su sometimiento, sufrimiento y pasividad. Aunque varios estudios han señalado que el complejo *machismo-marianismo* ofrece una visión demasiado simple y dual de las relaciones de género en América Latina (Bachrach Ehlers, 1991; Guttman, 1996; Navarro, 2002; Steenbeek, 1986, 1995), aún no se ha estudiado ni cuál es el rol de María en los problemas de violencia doméstica, ni si las mujeres latinoamericanas efectivamente tienen la percepción de María que los sostenedores del *marianismo* les atribuyen.

---

[3] La investigación para la tesis de doctorado de Susanna Derks se centra en los modos en que las desigualdades sociales son negociadas en la peregrinación a la Virgen de Urkupiña en Quillacollo, Bolivia. Este artículo se deriva del capítulo de su disertación que versa sobre la desigualdad de género.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

La devoción Mariana juega un importante rol en la cultura boliviana (Derks, 2006; Parker, 1996; Lagos, 1993). Cada provincia tiene su propia representación de María como patrona. La peregrinación a la Virgen de Urkupiña, en la provincia central de Cochabamba, ha crecido de modo tal que lo que originalmente constituía una devoción local se ha transformado en uno de los santuarios nacionales más famosos, que incluso atrae peregrinos del exterior. Dado que durante la colonización María fue sintetizada con la Pachamama, diosa andina de la fertilidad, ella constituye un símbolo susceptible de incluir elementos y apropiaciones que no necesariamente coinciden con las convicciones católicas. En efecto, la Virgen de Urkupiña es vista como una mujer de carácter dual. No sólo posee buenas cualidades, como la Iglesia Católica Romana supone, también se le atribuyen cualidades negativas.

Las características vengativas que los peregrinos atribuyen a la Virgen de Urkupiña, influyen en el modo en que las mujeres se le acercan cuando tienen problemas de relación. Cuando atendemos a las experiencias de las mujeres bolivianas golpeadas, vemos que ellas no sufren sus matrimonios con maridos violentos tan pasivamente como la literatura supone. Ellas experimentan una profunda ira que no siempre pueden expresar en sus matrimonios y se acercan a la Virgen de Urkupiña para transferirle su furia. María no es, entonces, venerada sólo por su capacidad de sufrimiento pasivo sino también debido a su poder y su sed de venganza.

Los datos en los que este artículo se basa han sido recogidos durante catorce meses de trabajo de campo entre 2005 y 2007 en el lugar de peregrinación a la Virgen de Urkupiña en Quillacollo y sus alrededores. Establecí una amistad profunda con algunas vendedoras de material para ofrendas religiosas. Debido a la relación de confianza que construimos, estas mujeres pudieron contarme detalles muy íntimos de sus vidas cotidianas. En este trabajo, presentaré el caso de Margarita, una humilde vendedora india. Recogí su historia de vida durante numerosas conversaciones en su casa y en el lugar de peregrinación.[4]

[4] Se aplicó una combinación de diferentes métodos de investigación. En primer lugar, observación participante en el santuario y sus alrededores, en combinación con conversaciones informales con alrededor de doscientos peregrinos. También se realizaron entrevistas etnográficas con alrededor de veinticinco

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

Violencia doméstica y *marianismo*

La violencia doméstica es frecuente en América Latina. De acuerdo con las encuestas regionales, casi la mitad de las mujeres sufren abuso psicológico, y entre una y dos mujeres de cada cinco experimentan violencia física (Buvinic et al., 1999). En el sitio web inglés de la NGO Womankind Worldwide (2007) se publica el impactante dato de que siete de diez mujeres bolivianas son víctimas de violencia física. Un informe del Ministerio de Salud de Bolivia también señala que la violencia se registra en el cincuenta y cinco por ciento de la población de hombres económicamente activos y mujeres en edad fértil. Las víctimas son, casi exclusivamente, mujeres (Ministerio de Salud, 2004).[5]

Durante la última década, la violencia de género se tornó tema de la agenda política. Se aprobó la Ley 1674 contra la violencia doméstica, que hace posible multar y arrestar a quienes ejercen violencia. También se desarrollaron las *Brigadas de Protección a la Familia*, departamentos en las oficinas policiales más importantes donde se pueden denunciar los casos de violencia y buscar ayuda para la protección de las víctimas. Sin embargo, aún hay problemas para que esta ley resulte efectiva, especialmente para las mujeres indígenas. Por ejemplo, es difícil modificar los rígidos esquemas asociados al género, las mujeres no conocen la ley ni los servicios y a menudo se sienten avergonzadas o tienen temor a la venganza, de modo que no quieren denunciar la violencia que enfrentan (CLADEM, 2005; Daarte y Doerge, 1992). Por otra parte, la violencia doméstica está "normalizada" en la sociedad boliviana. Tanto los hombres como las mujeres ven la

---

personas. De éstas, cinco se siguieron extensamente en sus vidas cotidianas y se recogieron sus historias de vida. Luego, se realizaron veintiuna entrevistas semi-estructuradas con antropólogos bolivianos, especialistas en religión y autoridades eclesiales. También se llevaron a cabo ochenta y seis encuestas a peregrinos en el santuario y cuarenta y tres encuestas hogareñas en tres distritos de la localidad de Quillacollo.

[5] Varios factores afectan la calidad y comparabilidad de los datos sobre violencia doméstica. Hay inconsistencias en la forma en que la violencia y el abuso son definidos; variaciones en los criterios de selección mediante los cuales las mujeres son encuestadas o entrevistadas; diferencias que resultan de las fuentes de datos y de la disposición de las entrevistadas a hablar abierta y honestamente sobre sus experiencias de violencia, y factores culturales que influyen en la medida en que la violencia se considera una forma legítima de resolver problemas (World Health Organization, 2002: 92). Como consecuencia, los números que se presentan a menudo difieren mucho de una fuente a otra. Además, los números pueden no reflejar la realidad, dado que en la realidad esos números pueden ser mayores.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

violencia doméstica como una forma justificada de resolver problemas en la familia. Muchas mujeres no la perciben como crimen y no la denuncian como tal.

En la bibliografía académica las nociones de género *machismo* y *marianismo* a menudo se utilizan para explicar los altos niveles de violencia en América Latina (e.g. Ellsberg et all, 2000; Flake y Forste, 2006; Sagot, 2005). El *machismo* designa el ideal estereotípico de la masculinidad latinoamericana y enfatiza el control personal de personas y cosas por parte de los varones y la imagen ideal del hombre como alguien fuerte, viril, competitivo en relación con otros hombres y opresivo en relación con las mujeres (Guttman, 2006; Hardin, 2002; Saylers Bull, 1998). Como término, el *machismo* ha pasado al vocabulario del público general en toda Latinoamérica en tanto el *marianismo* sólo se ha expandido en el campo académico. El *marianismo* designa a un estereotipo latinoamericano sobre el ideal de una feminidad sumisa y la capacidad de las mujeres para sobrellevar relaciones desiguales de género. El término fue introducido en la bibliografía sobre mujeres latinoamericanas por Stevens (1973) para caracterizar la noción de maternidad de las mujeres. Stevens define el marianismo como "el culto a la superioridad espiritual femenina que enseña que las mujeres son semi-divinas, moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los hombres" (Stevens, 1973:91). De acuerdo a Stevens, la fuerza espiritual de las mujeres en Latinoamérica causa una infinita capacidad de humildad y sacrificio. Stevens subraya que el marianismo no es una práctica religiosa como la Mariología, sino un conjunto de prácticas y creencias derivadas de la centralidad de la figura de María que se relacionan con la posición subordinada de las mujeres en la sociedad.

El *marianismo* se ha convertido en un concepto de gran difusión para describir las nociones de femineidad en América Latina. Después que Stevens introdujo el término, numerosos estudios lo han empleado (e.g. Ellsberg et all, 2000; Flake y Forste, 2006; Hubbell, 1993; Salyers Bull, 1998; Upchurch y otros, 2001). Sin embargo, estos estudios no enfatizan el aspecto de superioridad moral, tal como lo hizo Stevens. En cambio, subrayan el sufrimiento de las mujeres adoptando la denominación del concepto en forma acrítica.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

Las nociones de *marianismo* y *machismo* no sólo han sido frecuentemente adoptadas, también han resultado ampliamente criticadas. Bachrach Ehlers (1991: 1) señala que los conceptos estereotípicos de *machismo* y *marianismo* son aplicados livianamente a un continente entero. Esta generalización ha sido objeto de crítica debido al escaso espacio que concede a las diferencias entre los diversos contextos culturales a los que estas nociones se aplican. El *marianismo* a menudo se considera como un complemento del *machismo*, dado que la mujer pasiva y largamente sufriente actúa en respuesta a la irresponsabilidad del varón. Se supone, entonces, que sin *marianismo* el *machismo* no podría existir (Bachrach Ehlers, 1991). Las descripciones generales asumen una perspectiva unidimensional según la cual el *machismo* y el *marianismo* son descriptos como opuestos y reducidos a una dicotomía. En cambio, tanto Villarreal (1996: 204) como Steenbeek (1986:62) sugieren atender a la multidimensionalidad de los conceptos de género. Adicionalmente, varios estudios han mostrado que el comportamiento real de las mujeres latinoamericanas en sus matrimonios desiguales no es pasivo como pretende la bibliografía que hace referencia a los conceptos de *machismo* y *marianismo* (Bachrach Ehlers, 1991; Browner y Lewin, 1982; Guttmann, 1996; Steenbeek, 1986; 1995).

En este trabajo mostraré que la violencia de los hombres en relación a sus mujeres no es meramente aceptada a la manera "mariana". También contribuiré a los estudios críticos del complejo *marianista* desde un ángulo diferente. Como señalamos más arriba, los estudios que hacen uso del concepto de *marianismo* para explicar el sufrimiento de las mujeres en América Latina, generalmente se limitan a asumir que las mujeres veneran a María especialmente por sus cualidades de sufrientes. Los investigadores toman el término de la bibliografía existente, pero no investigan si las mujeres realmente perciben a María como una madre sufriente y sumisa. Por lo tanto, en este trabajo mi argumento se basará en las interpretaciones de las mujeres bolivianas sobre la Virgen María, considerando que esas interpretaciones a menudo resultan ignoradas en los estudios del *marianismo*.

Un estudio de Hermkens (2007; 2008) ha conectado la violencia doméstica con la devoción mariana en Papua, Nueva Guinea. Hermkens muestra que las mujeres sobrellevan la

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

violencia doméstica tomando a María como ejemplo y se someten a sus maridos. De hecho, ellas asumen una actitud *mariana*. En Bolivia, sin embargo, María no es venerada únicamente por su sumisión sino también debido a su ira y su sed de venganza.

Sufrimiento en el matrimonio

Margarita es una mujer Aymara pobre, de cuarenta y cuatro años, que vende materiales para ofrendas en el lugar de peregrinación de la Virgen de Urkupiña. Creció en un pueblo rural del departamento de La Paz, entre ovejas y llamas. Tuvo cuatro hermanas y cinco hermanos. Cuando su padre murió -ella tenía siete años- se mudó con su hermana mayor a un pueblo minero, dado que su madre no podía cuidar y mantener a nueve hijos. En su pueblo natal había asistido durante dos años a la escuela primaria, pero en el pueblo minero no había escuela, de modo que Margarita ayudó a su hermana con la casa. A los once años empezó a trabajar en las minas, y a los diecisiete se mudó con su hermana a Vinto, cerca de Quillacollo, donde empezó a vender comida y bebidas y, más tarde a vender material para ofrendas en el lugar de la peregrinación a la Virgen de Urkupiña.

Cuando tenía cerca de treinta años, Margarita, presionada por sus hermanos, se casó a pesar de que no quería hacerlo. Ella dice:

> Yo no quería hijos, entonces, ¿por qué iba a querer un hombre? Odiaba a los hombres por todos los casos de mujeres maltratadas por sus maridos que había a mi alrededor. Mi hermana siempre estaba golpeada, y ¿qué crees de todas las mujeres que trabajan en el mercado con heridas y ojos morados? Pero tuve que casarme con él.

Su matrimonio duró tres años y dos meses, y durante ese tiempo, Margarita quedó embarazada dos veces y tuvo un hijo y una hija. El comportamiento violento de su marido empezó poco después de su matrimonio:

> Estaba casada hacía nada más que un mes con mi marido. Tenía que viajar a Chapare para comprar frutas para vender. En el *campo* encontré a Juanito, lo conocía ya desde hacía tres o cuatro años. Estábamos comiendo en un comedor cuando el padre de mi hijo apareció en la puerta. Me miró. Yo no sabía qué iba a venir. Tuve miedo cuando lo vi. El dijo: “Vamos a comer afuera”; entonces fui con él. Por miedo, no hablamos.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier “Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina”.

> Entonces Juanito se me acercó y me pegó con el puño en mi ojo. Me hizo ver las estrellas. Él dijo: '¡Estás casada!' Mi marido salió en mi defensa y dijo: "Esta es mi esposa" y empezó a pelear con Juanito. Al final el dueño del comedor intervino.

Margarita se ríe: '¿Te imaginas? ¡Dos hombres peleando por mí, mientras yo prefería estar soltera!' Continúa:

> Después volvimos juntos, en el camión. Pero el camión se rompió en el camino. Yo quería dormir sola, pero todos los pasajeros insistieron en que durmiera con él. Decían: "¿Cómo puedes rechazar a este pobre muchachito? Eres su mujer". Allá, en el camino fue mi primera vez con él. Lo hicimos, lo hicimos todo. Yo tenía tanto miedo, pero no me atreví a decir que no. Desde entonces, el estuvo celoso de mí.

Para Margarita, el viaje a Chapare marca el comienzo de la violencia. Hay dos elementos importantes en ese viaje: en primer lugar, su marido vio que había otros hombres interesados en su esposa, y, en segundo lugar, tuvieron su primera experiencia sexual, lo que le dio una sensación de propiedad sobre ella.

Desde entonces, su marido se puso violento más a menudo. Ella me dice: "Terrible. Él comenzó a llegar tarde, trayendo el sucio olor de la *chicha* (bebida de maíz fermentado). 'No te me acerques', le decía yo. Pero él decía: 'Para algo eres mi esposa' Y yo no podía contestar nada. Nada más me callaba, para que por lo menos no me golpeara". Durante esa conversación yo, la autora de este trabajo, exclamaba: "Pero eso es abuso sexual, que es terrible". Margarita respondía: "Después de un tiempo tú te acostumbras. Simplemente dejas que el tiempo pase. Puedo estar contenta de que hubo un solo hombre en toda mi vida". Para Margarita es importante el haber estado solamente con un hombre. En primer lugar para ser una mujer respetada socialmente y evitar el castigo del rumor. En segundo, porque desde su punto de vista, el sufrimiento está relacionado con el ser la esposa de alguien. Como tuvo un solo marido en toda su vida, tuvo que sufrir por un solo hombre.

Un día Margarita me mostró la boca y dijo:

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

> Mira, estos tres dientes se perdieron porque mi marido me pegó con un zapato. En otra pelea me sacó éste de un puñetazo. Y del otro lado también perdí tres dientes, porque mi marido me mataba a golpes.

Sin embargo, aún cuando las mujeres son maltratadas por sus maridos, a menudo no quieren divorciarse. Por ejemplo, una mujer afirmaba: "Mejor me quedo con este perro, antes que dejarlo y que mi familia y mis conocidos en la calle me miren mal". Muchas mujeres tienen miedo a los rumores que, según anticipan, se correrán si se separan de sus maridos. Una mujer que deja a su marido es evaluada en forma diferente a un marido que deja a su mujer. Las mujeres que se divorcian tienen miedo de enfrentar el estigma social de haber fracasado como mujeres y como madres (Ellsberg y otros, 2000: 1905). De acuerdo con muchas mujeres, las divorciadas pierden el respecto de la sociedad. Además los hijos dejan de ser respetados cuando una mujer deja a su marido. Según muchas mujeres, los niños necesitan una figura paterna autoritaria durante su crianza, y de acuerdo con las normas sociales, los niños son mal vistos si no hay un padre en el hogar. En el caso de Margarita, su marido la dejó, de modo que ella no resultó mal vista.

Las razones económicas también juegan su rol. Las mujeres tienen menos posibilidades de conseguir un trabajo bien pago de tiempo completo y esto se agrava si tienen varios niños. Entonces, necesitan del apoyo financiero del padre.

Otras razones para continuar con un matrimonio con un marido violento son los factores psicológicos. Algunas mujeres me dijeron que tenían temor de lo que pasaría después de tomar esa decisión. Por ejemplo, una mujer del mercado me explicaba:

> Él es capaz de atacarme con zapatos, palos y cuchillos por pequeñas cosas, como no cocinarle lo que le gusta. ¿Qué pasaría con su frustración si lo dejo? Yo estaría en peligro. Mis hijos tendrían que vivir sin su madre...

Otra mujer me dijo que ella siempre había esperado que él cambiara:

> Después de las peleas siempre venía un tiempo de paz y tranquilidad. Entonces yo lo quería. Después de un tiempo las tensiones volvían a aumentar y se producía otro

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

> drama. Sin embargo, yo esperaba que él cambiara cuando creciera, y que me agrediera menos... Pero eso que esperaba nunca sucedió...

Las razones (de estatus, económicas y psicológicas) para que una mujer se quede con su marido demuestran que las mujeres a menudo no son capaces de dejar a sus maridos. Su comportamiento no se deriva del complejo designado como *marianismo;* no es que ellas quieran sufrir en manos de los hombres sino que eligen el sufrimiento porque las otras opciones son percibidas como más dolorosas y humillantes.

Rabia y venganza

A pesar de que el sufrimiento parece constituir una parte importante de las relaciones matrimoniales violentas, en las historias de mujeres una y otra vez surgió la palabra *rabia*. *Rabia* significa furia, ira y enojo. En primer lugar, la *rabia* fue mencionada por las mujeres como una de las razones por las cuales los hombres les pegaban. Margarita me dijo:

> En general, él me pegaba cuando estaba borracho. Desafortunadamente, comenzó a tomar cada vez más, porque estaba frustrado con su vida. Sentía *rabia* por no poder ser rico. Sentía *rabia* por estar casado conmigo, cuando quería divertirse con otras mujeres.

También me dijo que a veces le pegaba por celos, otra forma de *rabia.* Otras mujeres también mencionaron la *rabia*, la impotencia y los celos como razones del comportamiento agresivo de sus maridos. Una mujer me explicaba: “Me pegaba por cualquier cosa, sólo para hacerme saber que él era más poderoso”. Otra mujer decía: “No podía soportar que yo ganara más dinero que él”. Otras explicaban que sus maridos tenían miedo de que los dejaran por otro hombre. En muchas respuestas la palabra *rabia* surgía como explicación de la violencia. Un día encontré a Natalia, una de las *sahumeras*, llorando frente a la puerta del Calvario, el cerro fuera de Quillacollo, donde los peregrinos hacen sus rituales. Me habló de su marido violento:

> Cuando volví a casa ayer, mi marido me pateó la barriga porque llegué tarde. Estaba celoso. Pero yo fui directo desde el Calvario, no fui a ninguna otra parte. Creo que fue

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier “Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina”.

> su rabia, porque él ya no puede ver. Él era sastre, entonces ya no puede trabajar más. Todos los días tengo tanto miedo de volver a casa. Él siempre puede encontrar una razón. Puede ser que se me haga tarde, o que no tenga suficiente dinero, él siempre siente rabia.

La rabia no es solamente la razón que las mujeres ofrecen para explicar por qué son golpeadas, es también la reacción más frecuentemente mencionada de las mujeres ante la violencia. Por ejemplo, Margarita me dijo: "Sentí una *rabia* intensa. Lo odiaba, pero no podía cambiar eso, tenía que quedarme con él". Natalia relataba: "Esta *rabia* se te mete adentro y te come entera". Natalia era una mujer grande y robusta. Cuando conocí a su marido me sorprendió ver a un hombre tan pequeño. Le pregunté si alguna vez le había devuelto los golpes y me respondió:

> Una sola vez, con un palo. El vino borracho y no podía encontrar su llave. Entonces empezó a romper todas las ventanas con piedras y trató de forzar la puerta. Estaba fuera de sí y yo agarré un palo y lo golpeé en la cabeza. También en las rodillas. Fue solamente una vez. Normalmente, él es muy rápido, y cuando me pega, me caigo rápido. Normalmente el empieza a pegarme en la cara, después en mi barriga y después ya no sé porque no puedo acordarme de nada. Esta vez yo lo ataqué antes de que pudiera hacer nada. Sólo una vez... Y ahí me di cuenta; yo mejor me guardo la rabia...

A menudo las mujeres no tienen la posibilidad de expresar su ira.

En el contexto mexicano, *coraje* es un término descrito en la bibliografía académica con un significado similar al atribuido en Bolivia para *rabia* (e.g. Behar, 1990; Cartwright, 2007; Steenbeek, 1995). Behar (1990: 241) traduce *coraje* como "una emoción y una dolencia especialmente común en las mujeres, que se suscita por las fricciones entre esposos o entre madre e hijo, el *coraje* forma parte de una ontología femenina del sufrimiento y la desesperación". Steenbeek (1995: 231) también habla del *coraje* como una emoción que puede ser traducida como audacia, pero también como furia. Tanto Behar como Steenbeek enfatizan que el *coraje* se restringe a las experiencias de las mujeres. En cambio, la palabra *rabia* hace referencia al estado de indefensión y frustración que puede sobrevenir tanto a

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

hombres como a mujeres. Sin embargo, las circunstancias en que se atribuye la manifestación de la *rabia* se diferencia según el sexo. De acuerdo a los relatos, los hombres golpean a las mujeres debido a la *rabia*, mientras las mujeres experimentan *rabia* por ser golpeadas por sus maridos. Dado que la *rabia* es parte de una ontología del sufrimiento tanto de varones como de mujeres, es un concepto útil para romper la dicotomía entre *machismo* y *marianismo*. A pesar de que las mujeres a menudo permanecen en relaciones abusivas, ellas no aceptan sin más este sufrimiento. En cambio, la *rabia* constituye una de las reacciones más importantes de las mujeres ante la violencia física a la que se encuentran expuestas. La *rabia* no es una emoción pasiva que impulsa a las mujeres a soportar un destino de sufrimiento, sino una actitud poderosa y beligerante. La *rabia* no encaja en la perspectiva del *marianismo*, que sólo prescribe sumisión, pasividad y sufrimiento.

Es interesante que tanto Behar (1990) como Cartwright (2007) enfatizan que el *coraje* puede manifestarse físicamente en forma de enfermedad. Los síntomas incluyen diarrea, dolores de cabeza, letargo y dolores estomacales. Cartwright (2007:530) clasifica el *coraje* como una enfermedad *folk* de los latinos. Las enfermedades *folk* comprenden sensaciones tanto físicas como emocionales y generalmente son curadas por *curanderos* o *yatiris*. Estos *curanderos* dominan la ciencia de la brujería con su estricta regulación de palabras, secuencias, tiempos e ingredientes (Favret Saada, 1980; Jansen, 1991). Varios peregrinos y peregrinas me hablaron del poder de los *yatiris*. Según ellos, las emociones enfermas como la *rabia* y los celos pueden ser expulsadas por los *curanderos.* Además, ellos creían que los maleficios de los "verdaderos" *curanderos* podían tener incluso consecuencias fatales. Esto también puede percibirse en la historia de Margarita.

La violencia contra Margarita llegó a su fin porque su hermano intervino, también con violencia. Un día, el hermano de Margarita la estaba visitando, y su marido volvió a casa en su taxi con una joven. De acuerdo con lo dicho por Margarita, su marido era un '*cholero*, como la mayoría de los taxistas'. *Cholero* es un término que designa a los hombres que quieren salir con muchas mujeres indígenas, o *cholitas*. Su hermano le preguntó: "¿Por qué

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

llevas a esta chica?", y él contestó: "Porque soy joven". El hermano empezó entonces a pegarle al marido de Margarita, quien cuenta:

> Cuando mi hermano le pegó, a mi marido comenzó a salirle mucha sangre de la nariz. Mi hermano me dijo que la bebiera, de modo que yo bebí su sangre. Esto es contra una posible maldición. La gente siempre dice que tienes que beber la sangre, entonces, si alguien hace un ritual en tu contra, la maldición no te cae a ti. Después de la pelea, mi marido se fue con la otra mujer. El padre de esta nueva mujer, que era un *yatiri,* hizo un ritual contra mí y mi hijo. Ella quería que yo me muriese, y también mi hijo, porque ella no quería que él le pasara dinero a mi hijo para su manutención. Pero la maldición no me cayó a mí, porque yo había tomado su sangre. La maldición le llegó a mi marido. Después de unos años él murió.

Margarita bebió la sangre de su marido para evitar ser víctima de la *magia.* La *magia* a menudo es practicada por las mujeres marginalizadas para intervenir en sus matrimonios (e.g. Jansen, 1987: 116-117). Mediante la realización de este acto de neutralización consistente en beber la sangre, Margarita fue capaz de reenviar el *hechizo* fatal en otra dirección. Beber la sangre de su marido refleja la agencia de Margarita para decidir si la bebía o no, si se prevenía contra un posible hechizo o no. Como la *magia* es percibida a menudo como marginal, Margarita atribuye a su hermano, en el relato, la decisión de protegerse a sí misma. Bebiendo la sangre Margarita, demuestra creer en el acto mágico y, más aún, lo practica para protegerse. Bebiendo la sangre para prevenir una posible maldición, también realiza un acto de venganza, dado que la maldición, según afirma, vuelve a su marido.

Como las mujeres no tienen los medios y el poder para cambiar las relaciones en su contexto real, la magia les da una herramienta posible que opera como discurso simbólico en una lógica diferente. Les otorga poder para intervenir en sus relaciones en un nivel espiritual y sentirse fuertes de otra manera. No ejecutan actos de venganza mediante el empleo de la violencia física, sino mediante la magia. Además, les otorga la posibilidad de expresar su *rabia* y otorgarle un lugar. La *rabia* puede entonces transmitirse al mundo

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

mágico o sobrenatural. También María, como los hechizos mágicos, puede ser movilizada para la venganza o la intervención feroz.

Interpretaciones sobre la Virgen de Urkupiña

Durante la colonización del actual territorio boliviano por parte de los españoles, la Virgen María fue interpretada como la Pachamama, una de las entidades andinas más importantes. La palabra Pachamama se compone de las palabras *Pacha* y *Mama. Pacha* significa tanto espacio y universo como tiempo e historia. *Mama* en Quechua significa madre y en Aymara, mujer (Harris, 2000). Usualmente Pachamama se traduce simplemente como Madre Tierra. Los valores maternales ya eran, entonces, importantes antes de la colonización. Cuando los españoles llegaron, los pueblos indígenas vieron en María una personificación de su Pachamama. Las encontraron parecidas debido a sus características esenciales de ser figuras maternas y protectoras.

Sin embargo, la Pachamama tiene un carácter complementario, reúne cualidades buenas y malas. Es percibida a un tiempo como una entidad que puede hacer el bien y el mal. La Virgen de Urkupiña puede, entonces, actuar tanto por amor como por *rabia* y dirigir su enojo. Sus castigos no son leves. Se le atribuye que arruine una cosecha o incluso cause enfermedades mortales. El principio de reciprocidad es también importante: uno no puede recibir sin dar algo a cambio. La gente hace pedidos en forma recíproca. Por lo tanto, a la Virgen María también se le hacen pedidos de acuerdo con el principio de reciprocidad.

Otra consecuencia importante de la integración de la Pachamama con la Virgen María es que los peregrinos atribuyen poderes independientes a María. La Pachamama es una deidad importante que no actúa en representación de una deidad jerárquica superior. Por lo tanto, la Virgen María también se percibe como poseedora de poderes independientes. Los peregrinos hacen sus peticiones directamente a María, sin considerar que ella sería teológicamente sólo una mediadora que actúa en nombre de Dios o de Jesús. De acuerdo a los peregrinos, María decide si su intervención es necesaria y también cuándo interviene. La Virgen de Urkupiña generalmente se describe como una mujer poderosa y rica, rodeada

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

de oro y joyas. Su corona y bastón le otorgan el carisma de una mujer poderosa. Ella impone respeto, por ejemplo, visitando a la gente en sus sueños.

De acuerdo con la mayor parte de los peregrinos, la Virgen no opera sólo en un nivel emocional, sino que es capaz de transformar situaciones existentes. María no es percibida como un símbolo pasivo que sólo entiende y consuela debido a su sufrimiento; en cambio, la gente se dirige a ella para que intervenga directamente y modifique situaciones reales. Resulta particularmente interesante el hecho de que las mujeres se acercan a María con su *rabia*, y le piden que cambie la personalidad de sus maridos violentos. Debido al principio de complementariedad, María también puede castigar. Por lo tanto, puede actuar por *rabia* y dirigir su enojo contra uno. Si los peregrinos no cumplen sus promesas, o se comportan mal, la Virgen de Urkupiña puede decidir castigar. Margarita recuerda un sueño, que tuvo durante su matrimonio, que muestra que María también puede ser vengativa:

> La Virgen María salió del suelo cerca del Calvario. Tenía una cara tan linda. Vestía ropa de *Cochala*, una pollera lila corta y una blusa blanca.[6] Ella vino a mí y yo tuve demasiada vergüenza como para mirarla a los ojos. Tenía el rostro más lindo que he visto nunca. Pero ella insistió, y cuando la miré a los ojos, abrió sus brazos. No pude hacer otra cosa que abrazarla. Ella dijo: "No llores, *wawitay* (niña). Mientras me estaba abrazando, mi marido pasó por un camino sucio y polvoriento. Traía una bolsa muy pesada. ¡La bolsa era tan pesada que él por poco se desmaya!

Según Margarita, por este sueño ella supo que tarde o temprano él sería castigado. Cuando le pregunté si su marido había muerto debido a la maldición o debido a la Virgen, ella respondió: "Por haber bebido la sangre, la maldición no cayó sobre mí, y porque gracias a la Virgen, ¡la maldición cayó sobre él!" En la percepción de las mujeres golpeadas bolivianas, María no sólo las ayuda a aceptar su sufrimiento consolándolas, sino que también otorga un lugar a sus sentimientos de rencor, ya que las peregrinas le piden que las vengue de sus maridos. Desde su punto de vista, la Virgen de Urkupiña actúa por *rabia*, por una intensa emoción de indefensión, en la que su actitud poderosa y beligerante se ve

[6] A partir de las ropas que visten las mujeres indígenas, uno puede ver de qué departamento o área provienen. La Virgen de Urkupiña se encuentra en el departamento de Cochabamba, donde las mujeres indígenas visten polleras relativamente cortas y blusas blancas. Según Margarita, la Virgen siempre sale de la tierra, esto se deriva, probablemente, de la síntesis entre la Pachamama y la Virgen.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

reflejada. María puede expresar furia y enojo en sus acciones. No es una divinidad generosa y sufriente; tiene, en cambio, poderes para destruir. Por ejemplo, Natalia, la mujer que encontré llorando a la entrada del Calvario, me habló de la *rabia* de María: "Mi marido era un sastre, y ahora se está quedando ciego. Yo creo que es el castigo de María por ser tan malo conmigo durante tantos años". En la percepción de las mujeres bolivianas, María es capaz de vengarse.

Así, la Virgen de Urkupiña, que actúa por *rabia,* furiosa y beligerantemente, no es sólo una María sufriente y obediente. Heessels (2005), que estudió el modo en que las mexicanas emplean a la Virgen de Guadalupe para manejar su *coraje*, mostró que las mexicanas van a Guadalupe para que las alivie de su *coraje*. Guadalupe puede liberarlas de sus emociones y calmarlas. Las creyentes mexicanas enfatizan que a Guadalupe no se le pueden pedir actos de venganza. Las mujeres bolivianas emplean a la Virgen de Urkupiña en forma diferente para sobrellevar su *rabia*. Las mujeres Bolivianas van a Urkupiña para entregar su *rabia* a la Virgen. A menudo no tienen posibilidades de dejar a sus maridos, dado que los necesitan debido a razones económicas y sociales, pero pueden transferir su enojo a María. De este modo también pueden sentirse aliviadas, pero también hacen justicia respecto de su impotencia y su enojo. Después de todo, la Virgen de Urkupiña decidirá si ella redirigirá su enojo contra los maridos que provocaron la *rabia* de las mujeres.

Conclusiones

La violencia doméstica es una forma predominante de sufrimiento asociado al género que tiene lugar en gran escala en la sociedad boliviana. Los estudios sobre violencia doméstica en América Latina a menudo explican el sufrimiento de las mujeres mediante el concepto de femineidad denominado *marianismo,* según cual las mujeres abrazan los valores de la Virgen María como un modelo de rol sumiso y pasivo para sobrellevar y aceptar su sufrimiento (e.g. Salyers Bull, 1998; Flake & Forste, 2006; Ellsberg y otros, 2000).

Estos estudios, sin embargo, no atienden las interpretaciones que las mujeres realmente hacen de María y se limitan a asumir que ellas veneran a María por su sumisión y

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

pasividad. Este artículo ha analizado las interpretaciones que las mujeres bolivianas hacen de la Virgen de Urkupiña y demuestra que María tiene tanto un lado sufriente como uno feroz.

La mayor parte de las mujeres en relaciones abusivas permanecen con sus maridos violentos. En general, no se divorcian por razones económicas, aunque las razones sociales también juegan un rol en esta decisión. Las mujeres a menudo quieren cumplir con las expectativas sociales en relación con las mujeres y la maternidad. Adicionalmente, tener miedo a sus maridos o a su futuro son también razones para permanecer junto a maridos violentos. Sufrir violencia doméstica es complejo, pero las mujeres no aceptan el sufrimiento de manera sumisa, como simplemente asumen los estudios sobre el marianismo. Muchas mujeres hablan de rabia, o de una fuerte sensación de ira. Este estado de furia en relación con sus situaciones inmodificables no las torna víctimas pasivas; en cambio, muestra que las mujeres, a pesar de su sufrimiento, realmente experimentan emociones poderosas y beligerantes contra la violencia de que son objeto. De tal modo se sienten empoderadas, en tanto la peregrinación mariana les proporciona un espacio para lidiar con su ira. Un concepto similar al de *rabia* ha sido descrito en el contexto mexicano, bajo el rótulo de *coraje* (e.g. Behar, 1990; Cartwright, 2007; Steenbeek, 1995), pero de acuerdo con Behar y Steenbeek, el mismo se restringe a la experiencia de las mujeres. En Bolivia, en cambio, la *rabia* es una emoción experimentada tanto por hombres como por mujeres y se refiere a la furia, la ira y la frustración, generalmente conectadas con la propia incapacidad para modificar una situación insoportable. En relación con la violencia doméstica en Bolivia, los hombres golpean a las mujeres por *rabia*, en tanto las mujeres experimentan *rabia* por ser golpeadas por sus maridos. La emoción designada como *rabia* no se halla asociada a las cualidades de María que supone el concepto de marianismo.

Adicionalmente, María también puede experimentar *rabia*. La Virgen María está asociada con la Pachamama de la cosmovisión andina, y tiene un carácter complementario que hace de María un poder apremiante y dual. Si no es suficientemente respetada, su furia puede tornarse contra uno. Como María es capaz de actuar por *rabia*, las mujeres que sufren

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

violencia doméstica se dirigen a ella para intervenir en sus matrimonios. Sin embargo, las mujeres no se dirigen a María para ser consoladas o aceptar su destino de sufrimiento, sino que, en cambio, le piden a María que cambie a sus maridos o se vengue por ellas. Al hacerlo, las peregrinas se ven a un tiempo empoderadas y desempoderadas. Se sienten fortalecidas porque al entregar su venganza a María, la justicia llegará. Al mismo tiempo, en realidad nada cambia. Entregándole la venganza a María, ellas no tienen que cambiar su propia situación y se encuentran, de hecho, debilitadas.

En vez de un rol sumiso, venerado por su capacidad de sufrimiento, la Virgen María en Bolivia es objeto de devoción como una diosa de venganza. La Virgen se percibe como una diosa autoritaria, lo que también se refleja en su apariencia rica y poderosa, que tiene poderes independientes para decidir si intervendrá y cómo lo hará . De hecho, las mujeres ven reflejadas sus emociones de sufrimiento e ira en la Virgen de Urkupiña. A diferencia de lo que el complejo del marianismo supone, la Virgen María es venerada por su capacidad de sufrimiento e ira. Dado que las mujeres no tienen la posibilidad de enfrentar a sus maridos violentos por sí mismas, transfieren su furia a María, que tiene el poder de intervenir en su favor.

Bibliografía

BACHRACH EHLERS, T. (1991): *Debunking marianismo: Economic vulnerability and survival strategies among Guatemalan wives, Ethnology, 30* (1), pp. 1-14.

BEHAR, R. (1990): *Rage and redemption: Reading the life story of a Mexican marketing Woman, Feminist Studies, 16* (2), pp. 223-258.

BROWNER, C., & LEWIN, E. (1982): *Female altruism reconsidered: The Virgin Mary as economic woman, American Ethnologist 9* (1), pp. 61-75.

BUVINIC, M., MORRISON, A. R., y SHIFTER, M. (1999): *Violence in the Americas: A framework for action,* en: Morrison, A. R. & Biehl, M. L (Eds.), *Too close to home:*

Domestic violence in the ameritas, Washington, Inter-American Development Bank, John Hopkins University Press.
CARTWRIGHT, E. (2007): *Bodily remembering: Memory, place, and understanding Latino folk illnesses among the Amuzgos Indians of Oaxaca, Mexico*, en: *Culture, Medicine and Psychiatry, nº 31* (4), pp. 527-545.
CLADEM (Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer) (2005): "Dossier sobre violencia domestica en América Latina y el Caribe", Lima, Forma & Imagen.
DEFENSOR DEL PUEBLO (2006): *Miradas a la realidad: Estudio de violencia intrafamiliar en contextos de violencia generalizada: Trópico Cochabambino*, La Paz, Grupo Impresor.
DERKS, S.W. (2006): *Kerstbeleving in Bolivia draait rond moederschap en vruchtbaarheid: Maria gaat vóór Jezus voor Bolivianen*, en: *Friesch Dagblad, nº 99* (301), 2, pp. 21-12.
ELLSBERG, M., PEÑA, R., HERRERA, A., LILJESTRAND, J., & WINKVIST, A. (2000): *Candies in hell: Women's experiences of violence in Nicaragua*, en*: Social Sciences & Medicine* 51 (11), pp.1595-1610.
FAVRET-SAADA, J. (1980): *Deadly words: Witchcraft in the Bocage*, Cambridge, Cambridge University Press.
FLAKE, D. F., y FORSTE, R. (2006): *Fighting families: Family characteristics associated with domestic violence in five Latin American countries*, en: *Journal of Family Violence*, nº 21 (1), pp. 19-28.
GUTTMAN, M. (1996). *The meanings of macho: Being a man in Mexico City, Berkeley, Los Angeles*, University of California Press.
HARDIN, M. (2002): *Altering masculinities: The Spanish conquest and the evolution of the Latin American machismo*, en: *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, nº *7* (1), pp. 1-22.

HARRIS, O. (Ed.). (2000): *The mythological figure of the Earth Mother*, London, Institute of Latin American Studies.

HERMKENS, A.K. (2008): *Josephine's journey: Gender-based violence and Marian devotion in urban Papua New Guinea, Oceania 78* (2), pp. 151-167.

JANSEN, W. (1987): *Women without men: Gender and marginality in an Algerian town,* Leiden, E.J. Brill.

LAGOS, M. L. (1993): *'We have to learn to ask': Hegemony, diverse experiences, and antagonistic meanings in Bolivia, American Ethnologist*, nº *20* (1), pp. 52-71.

NAVARRO, M. (2002): *Against marianismo, en: Montoya, R. Frazier & Hurtig J. (Eds.), Gender's place: Feminist anthropologies of Latin America*, New Cork, Palgrave MacMillan, pp. 257-272.

MINISTERIO DE SALUD Y DEPORTES (2004): *Prevención y atención de violencias: Plan nacional 2004 – 2007*, La Paz, Ministerio de Salud y Deportes.

PARKER, C. (1996): *Popular religion and modernization in Latin America: A different logia*, New Cork, Orbis Books.

SAGOT, M. (2005): *The critical path of women affected by family violence in Latin America*, en: *Violence Against Women,* nº: 11 (10), pp. 1293-1318.

SALYERS BULL, S. (1998): *Machismo/ Marianismo attitudes, employment, education, and sexual behavior among women in Ecuador and the Dominican Republic, Journal of Gender, Culture, and Health 3* (1), pp.1-27.

STEENBEEK, G. (1986): *Macht en mystificatie in man-vrouw relaties. Het machismo-marianismo complex in Mexico, Antropologische Verkenningen 5* (2), pp. 62-75.

STEENBEEK, G. (1995): *Vrouwen op de drempel: Gender en moraliteit in een Mexicaanse provinciestad*. Amsterdam: Thela Publishers.

STEVENS, E. P. (1973): Marianismo: *The other face of machismo in Latin America. In A. Pesciatello (Ed.), Female and male in Latin America, Pittsburg, University of Pittsburgh Press.*

WOMANKIND WORLDWIDE (2008): Bolivia fact file, www.womankind.org.uk

WORLD HEALTH ORGANIZATION (2002): *World report on violence and health.* Geneva, World Health Organization.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

Murga y Cromañón: recuperando la alegría después de la tragedia[1]

Hernán Morel [2]

Resumen

El trabajo se propone explorar actuaciones (*performances*) vinculadas a formas de expresión carnavalescas (murgas) utilizadas para exhibir y recordar en espacios públicos la tragedia ocurrida en Buenos Aires durante un recital del grupo de rock *Callejeros* en el local *República Cromañón*, cuando se desencadenó un incendio que produjo la muerte de ciento noventa y cuatro personas. Poco tiempo después de transcurridos los hechos, sobrevivientes de la tragedia crearon una murga, en tanto otras confeccionaron letras y canciones de crítica y de homenaje durante el carnaval y exhibieron distintos elementos recordatorios en sus espacios de actuación. El trabajo examina de qué modo los recursos artísticos y festivos asociados a la puesta en acto de la murga porteña fueron empleados para crear instancias conmemorativas, analizando el fenómeno aparentemente paradójico que implica apelar a hechos trágicos y de honda sensibilidad social en combinación con formas de expresión festivas de carácter carnavalesco.

Introducción

La noche del 30 de diciembre de 2004, en una discoteca denominada República Cromañón, ubicada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, mientras se realizaba un recital de la banda de rock Callejeros, sorpresivamente ocurrió un incendio. Este incendio provocó una de las mayores tragedias por causas no naturales en la Argentina, que dejó como saldo 194 muertos y más de 700 heridos, en su mayoría jóvenes. El incendio comenzó después de que uno o varios de los asistentes al recital prendieran un elemento de pirotecnia, impactando éste en el revestimiento acústico inflamable del local. Entre otras razones, la tragedia fue posible a causa de que el local no cumplía con las normativas municipales de seguridad vigentes, careciendo de materiales ignífugos, estando habilitado para una capacidad de personas mucho menor a las que habían

[1] Una primera versión de este trabajo fue presentada en el simposio "Fiesta y Religión" coordinado por Léa Freitas Perez en el marco de las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Religiones/Culturas, realizado del 25 al 28 de Septiembre de 2007 en la ciudad de Buenos Aires. Agradecemos especialmente los comentarios de Léa Freitas Pérez durante la sesión.

[2] CONICET – UBA. E-mail: hermorel@hotmail.com

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

ingresado y teniendo las salidas de emergencia clausuradas. Los decesos se produjeron, en su mayoría, por inhalación de diferentes gases letales y por quemaduras de vías aéreas superiores. La tragedia de República Cromañón derivó además en importantes cambios políticos; entre ellos, fue destituido mediante un juicio político el entonces Jefe de Gobierno de la ciudad, a quien se consideró el responsable político principal. Al mismo tiempo, la tragedia puso en evidencia la connivencia que existía entre inspectores, funcionarios políticos, bomberos, policía y el empresario responsable de República Cromañón.

Sucesivamente, los hechos de República Cromañón han sido interpretados por las víctimas y familiares como una "masacre"; de hecho se los designa como la "masacre de Cromañón". Asimismo, tras estos acontecimientos se constituyeron distintos grupos de familiares, quienes comenzaron a manifestarse públicamente y se organizaron con el propósito de reclamar justicia y castigo a los responsables de esta tragedia sin precedentes. Si bien se identifican en ocasiones como la "familia Cromañón" a los efectos de la tragedia, en tanto padres y madres que comparten por igual el dolor de la pérdida de un ser querido, dada la heterogeneidad y variedad de sectores y clases sociales (cuyas condiciones sociales, políticas e ideológicas son disímiles) con el tiempo se han profundizado las tensiones hacia el interior del colectivo de familiares de las víctimas (Zenobi, 2007).

En este trabajo nos proponemos describir y analizar cómo son reelaborados los hechos trágicos de República Cromañón por medio de eventos públicos festivos y modos de expresión propiamente carnavalescos. Ello teniendo en cuenta que estas instancias festivas atraviesan un espacio signado por fuertes divergencias de consenso y conflicto entre los distintos grupos de familiares.

La tragedia de Cromañón en el espacio carnavalesco

El carnaval y sus festejos, raras veces considerado como campo "serio" para los análisis socioculturales, constituye –como ha observado Roberto Da Matta (2002)– una *via regia*, un lugar privilegiado para la observación e interpretación sociológica. Por su parte, en sus estudios históricos referidos a formas carnavalescas de la cultura popular en la vida de las poblaciones medievales, Bajtin afirma:

> Las festividades (cualquiera que sea su tipo) son una forma primordial determinante de la civilización humana […] siempre han tenido un contenido esencial, un sentido profundo, han expresado siempre una concepción del mundo (Bajtin, 1985:14).

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

Para Da Matta, los espacios de festejos carnavalescos, a diferencia de y en relación con el orden de la vida cotidiana, abren un campo posible e imaginario a la experimentación, un orden permitido para lo indecible, lo imprevisto y el exceso:

> ...no hay sociedades sin una idea de mundo extraordinario, y donde en general, la vida transcurre en un plano de plenitud, abundancia y libertad. Así montar un ritual [léase festejo] es abrirse a ese mundo, dándole una realidad, creándole un espacio, abriendo las puertas de la comunicación entre el "mundo real" y el "mundo especial" (Da Matta, 2002:51).

Es en estos festejos colectivos en donde la sociedad puede tener una visión alternativa de sí misma dado que

> el momento extraordinario […] permite enfocar un aspecto de la realidad y, por medio de eso, cambiar su significado cotidiano y hasta darle uno nuevo. Todo lo que se "eleva" y se coloca en foco mediante la dramatización se desplaza de manera que pueda adquirir un significado sorprendente, capaz de alimentar la reflexión y la creatividad (ídem: 48).

Particularmente, las fiestas de carnaval en Buenos Aires fueron a lo largo de la historia espacios privilegiados para exhibir públicamente los distintos dilemas y conflictos que transitó la sociedad porteña (Martín, 2001). A través de sus celebraciones y actos festivos ineludiblemente se han expresado y dramatizado, tanto de modo alegre aunque también en ocasiones imbuidos de solemnidad y nostalgia, aquellos acontecimientos y circunstancias sociales que han marcado en cada momento histórico el devenir de la vida ciudadana.

Volviendo al contexto inmediatamente posterior a Cromañón, ¿qué lugar quedaba para festejar el carnaval en las calles de la ciudad de Buenos Aires luego de diciembre de 2004, a tan solo un mes de la tragedia? ¿Porqué y cómo celebrar luego de estos hechos tan dramáticos el carnaval porteño? Exploraremos bajo qué condiciones estos eventos trágicos, cargados de una profunda conmoción social, son resignificados y recontextualizados a partir del carnaval porteño y de las agrupaciones artísticas que lo protagonizan, es decir, las murgas porteñas. De algún modo, buscaremos analizar el fenómeno aparentemente paradójico que implica apelar a hechos traumáticos, solemnes y de honda conmoción social en base a su combinación con formas de expresión festivas y elementos propios del carnaval porteño.

Es de destacar que en función de este grado de conmoción social que trazó la "masacre de Cromañón", particularmente por el número importante de decesos –en su mayoría jóvenes fallecidos en circunstancias imprevistas y dolorosas–, dichos hechos repercutieron muy cerca de la actividad y el quehacer de las agrupaciones del carnaval porteño. Si tenemos en cuenta además

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

el alto grado de participación e inserción de las agrupaciones de carnaval en la vida de los más jóvenes, el número de agrupaciones (tanto en el ámbito de la ciudad de Buenos Aires como en el conurbano bonaerense) que fueron afectadas directa o indirectamente por los hechos de Cromañón no fue menor, por tener como integrantes jóvenes fallecidos, sobrevivientes, familiares o amigos.[3]

La actuación artística de las murgas porteñas

Introducirnos en el carnaval de Buenos Aires nos obliga a describir, aunque más no sea esquemáticamente, a las agrupaciones artísticas que lo representan. En los últimos años, el tipo de agrupaciones que caracterizan al carnaval porteño se autodenominan murgas o centro-murga. Según el diccionario de la Real Academia Española, por murga se entiende a una "compañía de músicos malos, que en Pascuas, cumpleaños, etc., toca a las puertas de las casas acomodadas, con la esperanza de recibir algún obsequio". En la actualidad las murgas porteñas poco tienen que ver con estas definiciones. Ciertamente, la risa y el grotesco son elementos centrales de las mismas, si bien, a diferencia de las murgas del carnaval de otros lugares, como las de Cádiz (España) o las de Montevideo (Uruguay), las murgas porteñas ostentan una serie de marcas particulares.

Además del espontáneo humor picaresco y popular presente en las murgas porteñas, cada agrupación generalmente se reconoce en base a un nombre que la identifica con su barrio.[4] Los Fantoches de Villa Urquiza, Los amantes de la Boca, Los cometas de Boedo. Visualmente se identifican con una serie de colores particulares (pueden tener dos o tres) que portan en su vestimenta, colores que diferencian, en términos relacionales, a las murgas entre sí. En sus presentaciones las murgas suelen desfilar detrás de un estandarte, allí figura su nombre, barrio de origen y fecha de fundación. La mayoría de las murgas que hoy habitan la ciudad se componen y

[3] Por enumerar solo algunas de las tantas agrupaciones, entre las murgas con algún integrante fallecido en Cromañón estuvieron *Malayunta, Pasión Quemera, Los Pegotes de Florida, Los Auténticos Rayados de Lugano, Los Mismos de Siempre de la Paternal*

[4] Habría que señalar que, desde hace más de quince años, las denominadas *murgas de taller* (modalidad que comenzó como una experiencia novedosa en el Centro Cultural Ricardo Rojas de la UBA bajo la dirección de Coco Romero) se han incorporado al medio murguero *tradicional-barrial*, a partir de la apropiación y reelaboración, desde un ámbito institucionalizado, de una práctica y un quehacer cultural ya existente. Por un lado, la *murga tradicional-barrial* recrea patrones de "gran familia", fuertes liderazgos masculinos, integración de varias generaciones, vínculos abiertos y extensos, identificación y pertenencia de sus integrantes a un barrio, y se diferencia de las *murgas de taller* en función a que éstas evocan un modelo de "grupo de amigos", un misma cohorte generacional, decisiones grupales compartidas y consensuadas, renovación y desconocimiento de códigos de actuaciones anteriores o tradicionales, pertenencia a espacios institucionalizados (Martín, 1999). No obstante, con el devenir de los años estas características "típicas" se fueron mixturando de forma dinámica.

sostienen por vecinos asociados informalmente en base a redes de relaciones barriales, familiares y de amistad.

La actuación artística de estas agrupaciones representa lo que puede denominarse como un "arte total", compuesto por vestimentas brillantes y coloridas (a las que denominan levitas), objetos visuales (fantasías como banderas, dados, muñecos, etc.), baile, música, canto y poesía. Una actuación convencional de la murga porteña consiste básicamente en un desfile de entrada bailado, a lo que le siguen las canciones de la murga sobre el escenario. La murga ya sobre el escenario abre con una canción de presentación ante el público. Como acto intermedio realiza la canción de crítica en la que se utiliza la parodia, la ironía y el doble sentido en el mensaje para atraer la atención y la complicidad del público. En ocasiones, también puede incluirse una canción de homenaje. Por último, la murga se despide cantando una canción de retirada a lo que le sigue el desfile de retirada con el que deja el corso bailando. El número de integrantes de estas agrupaciones oscilan desde veinte hasta trescientas personas, y en la actualidad existen aproximadamente cien agrupaciones en la ciudad de Buenos Aires. Sus canciones se construyen a partir de melodías conocidas públicamente, a las que les cambia sus letras por composiciones propias. Las letras por lo general hacen mención a temas de actualidad relacionados con la política, la farándula, los medios, etcétera. Sus actuaciones son acompañadas musicalmente por silbatos e instrumentos de percusión, predominando como instrumento característico el bombo con platillo.

Un hecho que nos interesa destacar es que las murgas porteñas en los últimos años han evidenciado un protagonismo, en términos de participación e inserción, en una multiplicidad de espacios sociales no restringidos exclusivamente a los festejos de carnaval. Esta interacción con diferentes manifestaciones y actividades públicas en la ciudad de Buenos Aires ha reactualizado prácticas, símbolos y significados en la larga, y casi centenaria (aunque invisibilizada) tradición carnavalesca porteña. De este modo, el campo carnavalesco se fue ampliando y diversificando paulatinamente hacia nuevos e innovadores espacios por fuera de las fechas y lugares que les son propios a los festejos de carnaval en Buenos Aires, dándose lo que hemos denominado en trabajos anteriores "los desvíos del carnaval". En este proceso las agrupaciones de carnaval han incursionado en ámbitos de las industrias culturales, así como en actividades de índole social, distintas manifestaciones ligadas a la protesta social y formas de expresión públicas (Morel, 2003). Estas incursiones en nuevos espacios y contextos sociales fueron estableciendo interconexiones entre las agrupaciones de carnaval con diferentes identidades, movimientos y producciones culturales vigentes en la ciudad. En estos procesos de intercambio, orientados hacia

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

la producción y recepción de una clase particular de género artístico en contextos no convencionales, se producen intersticios de distinto tipo. En términos de Bauman (2000), es a partir de estas brechas intertextuales que se amplían, modifican y recrean los géneros carnavalescos, más allá de sus contextos situacionales de uso específico, poniéndose en juego aspectos creativos y dinámicos de estas formas culturales.

Según Bauman, el concepto de *performance* o de actuación como arte verbal refiere a un modo de hablar, un modo de acción comunicativa estéticamente realzada y segregada de otras esferas de acción verbal. Como herramienta analítica comprende tanto al acto artístico, la forma expresiva y la respuesta estética percibida desde los propios actores en el marco de contextos específicos o situacionales. Básicamente, se entiende que la actuación supone la responsabilidad de un ejecutante/ intérprete ante una audiencia/ público para una exhibición de competencia comunicativa. Esta competencia comunicativa descansa en el conocimiento y la habilidad del intérprete, su responsabilidad respecto de la forma en que se realiza la comunicación. Al mismo tiempo, desde el punto de vista de la audiencia, el acto comunicativo es objeto de evaluación (su relativa destreza/ eficacia en la puesta en acto). En este sentido, la actuación en relación a la receptividad de los interlocutores, provoca un especial centro de atención, permite al auditorio aproximarse al acto de expresión y al realizador con singular intensidad (Bauman, 1975).

Actuaciones carnavalescas en el contexto de Cromañón

¿De qué modo pudieron adecuarse actuaciones con recursos propiamente carnavalescos, ligados al arte murguero, a un contexto de dolor y conmoción social como el vivido luego de la tragedia? En términos de esta aparente tensión, entre lo que podríamos denominar dos espacios de sentido festivo/ ceremoniales opuestos, analizaremos cómo las actuaciones de las agrupaciones de carnaval porteño adquieren significación en el marco de situaciones sociopolíticas específicas. Veremos que las murgas, en virtud de los contextos de actuación públicos (desfiles, corsos, festivales, marchas en la calle) en los que se desenvuelven, y de la composición de sus integrantes, no están aisladas sino que, muy por el contrario, se nutren de una vida social que las constituye.

A pocos meses de ocurrida la tragedia, a comienzos del año 2005, se avecinaban las fechas de carnaval. Con vistas a la organización y la realización de estos festejos, las agrupaciones de la ciudad reunidas conjuntamente se dieron al debate de si era oportuno luego de los hechos de Cromañón festejar en las calles el carnaval porteño, dado el contexto de profunda conmoción

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier “Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina”.

social.[5] Luego de algunas discusiones y debates finalmente se acordó, dentro del movimiento murguero, que el mejor homenaje que podía hacerse por aquel entonces a "los pibes de Cromañón" sería estar presente en los corsos de las calles, avenidas y plazas de la ciudad, recordando, denunciando y criticando a quienes se entendían como responsables de la tragedia.

Por su parte, las agrupaciones decidieron que, durante el carnaval porteño, en cada jornada de corso, en el horario de las 22:40 horas (momento en que se desató la tragedia de Cromañón) se recordara a las "víctimas" y se pidiera "justicia" con un minuto de aplausos y sonidos de bombos. Además, se propuso poner en los escenarios de los corsos barriales pancartas con consignas pidiendo "castigo" o con alusiones críticas al estado local en tanto cómplice de la "masacre". Por otra parte, el Estado local, por intermedio de la Comisión de Carnaval (entidad responsable de la organización del circuito oficial de carnaval), después de la tragedia de Cromañón prohibió estrictamente el uso de pirotecnia (la cual era usualmente utilizada durante los desfiles) en los corsos de la ciudad de Buenos Aires.

Enfoquémonos ahora en la actuación de las murgas. Desde el punto de vista de la actuación verbal murguera, como ya mencionamos anteriormente, algo característico y propio de su puesta en escena central (sobre el escenario) son las canciones de crítica, por un lado, y en ocasiones de homenaje, por otro. Respecto a las primeras, el contenido de estas canciones suele reflejar u orientarse en narrar sucesos de orden público y general transcurridos recientemente, apelando así al conocimiento y la complicidad del auditorio. En este sentido, resultaba previsible que las canciones de crítica de muchas murgas del carnaval 2005 tuvieran como uno de los tópicos principales los hechos traumáticos de Cromañón. Entre otros asuntos en sus letras se reflejaba especialmente el pedido de justicia, críticas a la corrupción, a los gobernantes y a los medios de comunicación. Cabe suponer que dichas instancias y modalidades de crítica permitieron a los jóvenes murgueros expresar y reflejar el drama de vivencias acontecidas tan recientemente. No obstante ello, debemos señalar que las canciones de crítica de las murgas porteñas recién en los últimos años han incorporado una nueva modalidad de expresión en su mensaje poético. Si, por un lado, tradicionalmente las canciones de crítica se fundaban principalmente en el uso de una poética picaresca basada en el doble sentido del mensaje enunciado, en los últimos años algunas agrupaciones han transformado a esta poética verbal en un mensaje que prescinde del humor, la picardía y la parodia y que, por el contrario, se centra en la protesta, la denuncia y la crítica directa al poder (sea este representado por la política, la economía, la policía, etcétera).

[5] Una situación semejante, aunque con otras características, se había dado pocos años antes, amenazado el carnaval tras la crisis política desencadenada luego del "cacerolazo" de diciembre de 2001.

Asimismo, por otra parte, existe también en la poética verbal murguera una modalidad de actuación que implica una apelación especial a la memoria y el recuerdo. Si en particular nos enfocamos en el repertorio de las canciones, una de las formas de comunicación oral que se utilizan para expresar historias, hechos o personajes memorables se estructura en lo que las murgas denominan dentro de sus espectáculos canciones de homenaje. Las letras de las canciones de homenaje se utilizan para expresar el valor de ciertos recuerdos, por lo común ligados a hechos de onda conmoción en el imaginario popular, tanto para rememorar personajes populares, generalmente líderes políticos, para recordar determinado acontecimiento social dramático, o para el recuerdo del carnaval y sus personajes destacados.

Las letras de estas canciones se diferencian de las de críticas o parodias ya mencionadas porque carecen de elementos humorísticos y satíricos. Específicamente, las canciones de homenaje representan, en el arte verbal murguero una forma estéticamente marcada para abrir un espacio al recuerdo y la memoria, exhibiendo y comunicando ante determinado público –ya en un tono serio y, en ocasiones, a partir de una vehemente nostalgia– un mensaje que elabora cada agrupación murguera. Así, dentro del carnaval local son comunes las referencias de estas canciones a murgueros/ as ya fallecidos. A modo de ejemplo, una dice así:

> ...Yo sé muy bien que desde el cielo sonreirán / la abuela Juana y Don Ángel Corbalán / al ver la murga por las calles desfilar / hijos y nietos todos juntos bailarán/ allá en el cielo el conventillo brillará/ como lo hizo en antaño carnaval/ y de los bombos esta música oirán/ y alguna lágrima en su rostro rodará... (“Homenaje al Conventillo”. Autor: *Mingo* Romano.)

Otra canción de homenaje, compuesta para un cantor del barrio de Saavedra fallecido hace pocos años, dice:

> Siempre en la soledad de cada murguero/ queda latiendo un ritmo como el cuero/ hoy el silencio tuyo donde se esconde/ a la pregunta amarga nadie responde/ como quisiera, verte a mi lado/ y sembrar de tu magia los escenarios/ sería la alegría del vecindario. / Cómo me reiría, ese loco día/ viendo que tu sonrisa va por la vida/ y nosotros sintiéndonos murgueros/ de tu semillero. (“A Rodolfo *Fito* Bompart”, autor: Leonel Arjones.)

Estas canciones, por lo general, se refieren a personas que se destacaron, sea por ser directores o por tener alguna actividad especial en la murga (canto, baile, poesía), recuperando así cierto legado que las mismas han representado para los miembros actuales de la murga. Es por ello, y en base a esta práctica murguera precedente, que luego de Cromañón muchas murgas que han

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier “Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina”.

tenido y vivido el drama de tener algún integrante víctima de la tragedia, han compuesto y dedicado para sus seres queridos letras recordatorias bajo el formato de las canciones de homenaje.

Finalmente, más allá del formato propiamente de comunicación poética verbal que expresan las canciones de homenaje, cabe agregar que paralelamente las agrupaciones carnavalescas en sus espacios de pertenencia barrial elaboraron diferentes modalidades narrativas o modos de representación (Ochs, 2000: 272) relacionados con homenajear y recordar a sus seres queridos fallecidos en Cromañón. Ello se vio plasmado en la construcción de altares por la memoria próximos a los lugares de ensayo de las murgas. Además se realizaron murales, se exhibieron textos recordatorios en los lugares linderos a los espacios de ensayo y diversos elementos evocatorios del recuerdo como banderas, carteles y fotos dentro de los espacio de actuación en los corsos:

> "Los que nunca callarán", una murga para Cromañón
> La primera vez que sonreí después de Cromañón fue en los ensayos de la murga. Antes no podía.

Desde la tragedia de Cromañón, todos los días 30 de cada mes, sobrevivientes, familiares y amigos realizan una marcha partiendo desde el santuario de Once (zona de la ciudad de Buenos Aires en la que funcionaba República Cromañón). En muchas de estas marchas la agrupación que va al frente de las mismas es una murga. Si bien no son muchos quienes la integran, ellos visten con levitas murgueras, hacen sonar los bombos y bailan ocasionalmente. Los integrantes de esta murga componen y cantan canciones con letras propias, compartiendo en las marchas estas letras con los demás familiares. En ocasiones reparten entre los que marchan copias por escrito con letras de la murga diciendo "es para que la cantemos, no hay que saber cantar, acá nadie sabe, lo importante es que la cantemos todos".

"Los que nunca callarán" es el nombre de la primera y única murga formada por jóvenes sobrevivientes y familiares de la tragedia. La historia de esta murga comienza en noviembre del año 2005 a partir de un grupo que venía participando en las distintas marchas por Cromañón. En base a amistades y vínculos con algunos murgueros, surgió la idea de crear un espacio de encuentro a través de la conformación de una murga. Luciana, como integrante de esta murga, lo entiende como "una necesidad de los sobrevivientes de buscar un mecanismo que permita acercar a otros sobrevivientes, fundamentalmente a aquellos que por distintas cuestiones no podían venir a las actividades, a las marchas".

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

Por una parte, la actividad de la murga permite reforzar lazos grupales y atenuar, en cierta medida, las diferencias y divergencias (sociales, ideológicas, políticas) manifiestas entre los distintos grupos de familiares y sobrevivientes, así como acortar la distancia entre aquellos que no estuvieron y aquellos que experimentaron directamente los hechos de Cromañón. En otras palabras, la murga busca crear un espacio en el que se integren sobrevivientes, familiares y amigos de las víctimas:

> Lo bueno que tiene la murga es que precisamente junta a sobrevivientes más allá de los grupos, no somos de un grupo u otro, ni somos solo sobrevivientes del 30 de diciembre, sino que nos sentimos comprometidos con República Cromañón, más allá de haber estado.

Además, amén de las controversias que luego de la tragedia recayeron sobre el grupo de rock Callejeros, dentro de la murga se toleran y conviven jóvenes con distintas posturas respecto a la responsabilidad de la esta banda de rock en lo referente a lo ocurrido en Cromañón.

La murga conjuga para ellos una serie de elementos como continuidad en su proceso de lucha por el logro de justicia, una lucha que se conecta con aquello que los identifica ya desde antes de Cromañón.

"La música nos unió aquel 30 de diciembre y la murga es un espacio donde uno puede transmitir pensamiento, jugar con las broncas, el dolor, donde uno puede permitirse llorar, reír, luchar". Según entienden, este espacio sirvió para poder canalizar, expresar y resignificar el dolor que vivían, dando paso a una forma alternativa de reclamo y crítica. También sirvió para poner en juego recursos que unan a los jóvenes, como la alegría, la música, el canto y el baile, bajo el emblema de la lucha, la resistencia y el reclamo de justicia. Así lo entiende Ana, una sobreviviente de 19 años: "Gracias a la murga fuimos recuperando la alegría y las ganas de divertirnos. Nos devolvió la libertad y nos hizo entender que volver a ser feliz no significa olvidar".

A su vez, esto implica darle un sentido especial a la risa y la alegría, un sentido fundante, regenerador y vital, una esperanza de vida en función a reconstruir ciertos lazos para seguir adelante, como dice Luciana:

> Quizá para los que lo miran de afuera, construir una murga es vivir Cromañón como si fuera una alegría: nosotros seguimos intentando vivir y seguir, superar lo que nos pasó, pero a la vez seguir reivindicando los sueños y las vidas que se frustraron. La idea es que puede ser un espacio de alegría, pero que riamos no quiere decir que dejemos de sentir dolor o necesidad de luchar.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

En base a estas experiencias y relatos, parece necesario plantear adecuadamente el problema de la risa festiva y la alegría carnavalesca más allá de las derivaciones intuitivas del sentido común. Como ya observamos, las actuaciones de las murgas no se restringen al divertimento y la alegría sino que también incluyen aspectos ceremoniales y solemnes como hemos evidenciado al referirnos a las canciones de homenaje. En este sentido, como Durkheim (2000) destacó, existen tanto fiestas caracterizadas alegres, como las de carnaval, y fiestas o ceremonias tristes, como los funerales, aunque aspectos de uno y otro pueden hallarse o potenciarse circunstancialmente en ambos espacios.

En base a los relatos y al significado que le otorgan estos jóvenes a sus vivencias dentro de la murga, la risa y la alegría no estaría expresando meramente un divertimento pasajero. Más aún si tenemos en cuenta que, como lo entendía Bajtin:

> …las fiestas, en todas sus fases históricas, han estado ligadas a períodos de crisis, de trastorno, en la vida de la naturaleza, de la sociedad y del hombre. La muerte y la resurrección, las sucesiones y la renovación constituyeron siempre los aspectos esenciales de la fiesta. Son estos momentos precisamente (bajo las formas concretas de las diferentes fiestas) los que crearon el clima típico de la fiesta" (Bajtin, 1985).

Desde este punto de vista, la risa popular carnavalesca es una risa profunda y ambivalente, alegre y llena de júbilo, pero al mismo tiempo burlona y sarcástica, niega y afirma, expresa un mundo utópico y en evolución permanente, siempre incompleto, el cual renace y se renueva con la muerte.

Hacia algunas reflexiones finales

Hasta aquí, observamos cómo los eventos trágicos de Cromañón aparecen expresados públicamente tanto en los festejos del carnaval porteño como en el seno de las distintas agrupaciones murgueras. De algún modo, desde el punto de vista de las víctimas directas, familiares y amigos, la apelación a modos de expresión festivos y carnavalescos no necesariamente se opone al recuerdo y elaboración de los acontecimientos traumáticos vividos.

Al comienzo de este trabajo hemos hecho mención al proceso de recontextualización que en los últimos años ha experimentado el género murga como producto de apropiaciones creativas por parte de diversos actores. Un corrimiento en donde la murga, en tanto género popular, aparece en muchos casos como un emblema de rebeldía, protesta y crítica social, una manifestación espontánea y socialmente inclusiva que produce distintos procesos identificatorios entre los participantes. Así, más allá de las fiestas de carnaval como ámbito natural de las murgas, la forma de expresión murguera avanza sobre otros contextos y situaciones sociales incorporándose

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

a distintos tipos de festividades y manifestaciones públicas. Canalizando y haciéndose eco de problemáticas sociales actuales, recuperadas como expresión callejera o de protesta social, como forma o herramienta para la lucha, apelando a recursos expresivos propios, tales como las canciones de crítica o de homenaje, las murgas aparecen como propicias para la construcción de sentidos de pertenencia y contextos de interacción dentro del escenario público. Tengamos en cuenta además que estos festejos o celebraciones públicas, por lo general, manifiestan una mirada crítica de lo oficial. Particularmente, este es el caso de "Los que nunca callarán", murga que se opone ostensiblemente a participar del circuito de actuación oficial de los carnavales, presentándose solamente en espacios no-oficiales de la ciudad; esto es, dentro de circuitos ligados a un movimiento de murgas independientes y de corsos autogestionados.

Por otra parte, que algunos de los jóvenes sobrevivientes de Cromañón apelen a la formación de una murga nos invita a reflexionar sobre una serie de cuestiones. En primer lugar, ello indica cierta identificación por parte de los jóvenes con el carácter improvisado, participativo y el sentido lúdico que les ofrece la murga como expresión artística popular. Una exhibición y puesta en escena que permite relativizar experiencias dolorosas y traumáticas vividas profundamente. Cabe recordar que estas formas de expresión carnavalescas con la que se identifican los jóvenes actuales han sido también utilizadas en otros contextos intensamente politizados, como las actividades de la organización H.I.JO.S. Precisamente esta agrupación, en ocasión de sus "escraches" a los genocidas militares, a través de canciones murgueras y obras de teatro, instala por medio de la sátira y el humor una reflexión alternativa sobre la última dictadura militar. Sin caer en posturas melancólicas, los jóvenes buscan alternativas para hablar de la trágica herencia del pasado (Jelin, 2002: 118).

A esta altura podríamos arriesgar que existen diversos modos de elaborar acontecimientos traumáticos y tragedias colectivas, y estos modos no siempre se inscriben en el campo específicamente religioso. Asimismo, temas trascendentes que involucran a un colectivo, como es el hecho de perder de manera repentina a seres queridos, pueden ser canalizados a través de celebraciones populares y carnavalescas como las que producen en sus actuaciones las murgas. En otras palabras, estas formas de expresión popular aparecen como una vía alternativa que, aunque no se inscriben como prácticas o ceremonias estrictamente religiosas, permiten a los actores explicitar y poner de manifiesto experiencias colectivas traumáticas. Al mismo tiempo permiten construir en determinados contextos, y a pesar de las diferencias, sentidos de comunidad y solidaridad difíciles de establecer dadas las divergencias latentes que existen entre los actores sobrevivientes y familiares de Cromañón. Estas instancias festivas y celebratorias

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

expresan, ante tanta muerte, un modo de restituir la vida, de pensar e imaginar nuevas respuestas y formas de esperanza.

Para finalizar, de algún modo podríamos especular que en estos encuentros carnavalescos y a través de la murga individuos que en la cotidianeidad se hallan dispersos y fragmentados, en lugares y fechas especiales, se aglutinan y autoreferencian como un colectivo. Al respecto, ya Durkheim (2000) enfatizaba que la eficacia de las creencias religiosas descansaba sobre reuniones y acciones colectivas que permitían a los individuos percibir y experimentar el orden superior de lo social. No obstante, en la perspectiva de Durkheim el énfasis está puesto en la capacidad de estos encuentros colectivos para producir y mantener una solidaridad social que implicaba homogeneidad y equilibrio hacia el interior del colectivo. En este sentido, la debilidad del posicionamiento de Durkheim deriva de considerar a estos encuentros colectivos como generadores de solidaridad social en base al consenso de significaciones, opacando las dimensiones de conflicto que atraviesan a toda sociedad.

Enmarcados en procesos políticos, difícilmente los participantes tengan uniformidad de creencias, compartan los mismos valores o interpreten a los eventos públicos de la misma manera. Como señala Abrahams (1981), el sentido de los "eventos de exhibición" *(display events)* no radica en la homogeneidad o en la unidad de los participantes sino en su finalidad pública, ello es, el propósito que hay en éstos de exhibir y comunicar algo a partir de los diferentes participantes y, a su vez, en la expresión de respuestas creativas a las tensiones sociales allí presentes. Del mismo modo, suele ocurrir que en estos eventos públicos se construyen lazos de solidaridad más allá de la existencia de consensos. La debilidad del posicionamiento de Durkheim no radica en el consenso de la práctica social sino en el consenso de significación mismo. En otras palabras, la solidaridad social se produce en base a la participación de los individuos en prácticas colectivas y no porque ellos les otorguen un mismo significado a estas prácticas. En este sentido, siguiendo a Kertzer (1988), una de las virtudes de la ambigüedad de los sentidos asignados a la acción en estos eventos es que resultan eficaces como generadores de solidaridad, aún en situaciones de ausencia de consenso entre los distintos grupos de participantes.

Bibliografía

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

ABRAHAMS, R.: (1981): “La contienda bulliciosa en la frontera: el folklore del despliegue de los eventos”, en: *An other neighborly names. Social press and cultural image en Texas folklore*.

BAJTÍN, M. (1985): *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Alianza.

BAUMAN, R. y ABRAHAMS, R., traducción en Serie de Folklore n° 6, Ed. Austin y Londres, Univesity of Texas Press, Benos Aires, Oficina de Publicaciones de la facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp. 303-321.

BAUMAN, R. (1975): *“Verbal arts as performance”*, en: *American Anthropologist*, vol. 77, Traducción en Serie de Folklore N° 14, 1992, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp. 290-311.

----------: (2000): *“Genre. Journal of Linguistic Anthropology”* (1), American Anthropological Association,pp 81-84.

DA MATTA, R. (2002): *Carnavales, Malandros y Héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, México D. F., FCE.

DURKHEIM, E. (2000): *Las formas elementales de la vida religiosa*, España, Akal.

KERTZER, D. (1988): *“The Virtues of Ambiguity”*. Ritual, Politics and Power. New haven: Yale University Press. pp.57-76.

JELIN, E. (2002): *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Madrid.

LA VACA ORG (2005): “Generación Cromañón, en el Bauen: emoción, lucidez y rocanrol”, en: lavaca.org, sección Actualidad, 19/12/2005, Buenos Aires, url: http://lavaca.org/seccion/actualidad/1/1264.shtml (nota publicada 19/12/2005)

MARTÍN, A. (1999): “Murgas Porteñas: Tradición y apropiación en el Folclore”, ponencia presentada en el IV Congreso Binacional de Folklore Chileno- Argentino, Tandil.

---------- (2001): “El carnaval como patrimonio Intangible. Un análisis desde la perspectiva del folklore urbano”, en: *Temas de patrimonio 5*, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, pp. 187-192.

MOREL, H. (2003): “Fiestas de carnaval en la Ciudad de Buenos Aires”, en: Temas de Patrimonio 7, “El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones”, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

OCHS, E. (2000): “Narrativa”, en: *El discurso como estructura y proceso. Estudios del discurso: una introducción multidisciplinaria*, Van Dijk, T. A. (comp), Barcelona, Gedisa, pp. 271-303.

ZENOBI, D. (2007): “De la ‘masacre’ a la ‘lucha’, ida y vuelta. Sobre la cooperación y sus límites en la construcción de un colectivo de familiares de víctimas”, ponencia presentada en la

VII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM), realizada del 23 al 26 de julio de 2007, en Porto Alegre, RS Brasil.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayo[*] [**]

Sherry B. Ortner[1]

Si escalar el Everest y hacer antropología se pueden juntar debido a su inutilidad relativa, se separan por los tipos tan diferentes de riesgo que cada uno implica.
Mike Thompson,
montañista/antropólogo[2]

En mayo de 1996, ocho personas de tres grupos diferentes murieron en una tormenta en el Monte Everest. No fue el peor desastre en la historia del montañismo himalayo, pero recibió una atención pública enorme, quizá la mayor desde que, en 1920, George Leigh Mallory y otro escalador desaparecieron en la niebla cerca de la cumbre del Everest para nunca regresar. Era Mallory quien había sostenido que quería escalar el Everest "porque está ahí".

El drama público en torno a las muertes de 1996 fue el resultado de varios desarrollos de fines del siglo XX. Los avances en las tecnologías de la comunicación, por ejemplo, permitieron que numerosos grupos de escaladores se comunicaran en directo desde la montaña –a través de la computadora o el teléfono– con cualquier parte del mundo y en cualquier momento. Entre sus efectos macabros, se encuentra el hecho de que uno de los escaladores agonizantes, Rob Hall, quien se hallaba atascado en lo alto de la montaña, habló con su esposa en Nueva Zelanda varias veces antes de morir. Durante la última década, la profusión del llamado turismo aventurero (donde individuos relativamente inexpertos pagan grandes sumas de dinero para participar en deportes peligrosos reservados a aficionados altamente dedicados en el pasado) también contribuyó a la publicidad de estos eventos. Dos de los grupos que

[*] Título original: "Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering", en Sherry B. Ortner (ed.), *The fate of "Culture": Clifford Geertz and beyond* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1999). Traducción provisional para la materia "La cultura de los sectores populares y el orden social contemporáneo": M. Cecilia Ferraudi Curto.

[**] Agradezco a Peter H. Hansen, a Tim Taylor y a Lila Abu-Lughod por sus muy útiles comentarios. El trabajo de campo más directamente relacionado con las discusiones de este artículo (realizado en 1990) fue sostenido por fondos provenientes de diferentes departamentos de la Universidad de Michigan, por lo cual estoy muy agradecida. Mi más profundo reconocimiento para Clifford Geertz, quien ha sido un consejero generoso (que también supo cuándo dejar sola a una estudiante) y ha continuado siendo un buen amigo y la clase de *zhindak* (jefe, patrón, protector) que los sherpas apreciarían.

[1] Doctora en Antropología por la Universidad de Chicago, EE.UU.; es desde 2004 Profesora Honoraria de la Universidad de California Los Angeles (UCLA, EE.UU.). En 1972 escribió "¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?", uno de los textos fundacionales de la antropología académica feminista.

sufrieron pérdidas fatales en 1996 eran equipos organizados comercialmente, cuyos clientes habían pagado alrededor de sesenta y cinco mil dólares cada uno para ser guiados por un profesional hasta la cima del monte Everest.

El desastre de 1996 también resultó extraño porque ningún sherpa murió durante la tragedia.[3] Los sherpas son los miembros de un grupo étnico que vive en las inmediaciones del monte Everest y de otros altos picos de los Himalayas. Son quienes han provisto de apoyo a las expediciones de montañismo desde comienzos del siglo XX. Son los (habitualmente) silenciosos compañeros de los escaladores internacionales. Son quienes cargan las reservas, establecen las rutas, fijan las sogas, cocinan, montan los campamentos, a veces salvan la vida de los montañistas y otras, mueren en el proceso. Este artículo forma parte de un proyecto más amplio que explora la relación cambiante entre los escaladores internacionales (de aquí en más, *sahibs*, habitualmente pronunciado como una sola sílaba, "sahb") y los sherpas a lo largo del siglo XX.[4] De manera más amplia, forma parte de un intento para elaborar nuevas formas de pensar el carácter mutuamente definitorio de la cultura, el poder y la historia.[5]

Geertz, cultura y poder

Desde sus inicios a fines de los 50, Clifford Geertz comenzó a reconfigurar la empresa antropológica en torno a la idea de "sentido" [*meaning*]. A pesar de que él nunca define formalmente sentido, y a pesar de que usa el término en un amplio abanico de contextos, uno de sus... ay... sentidos centrales es el de un conjunto culturalmente construido e históricamente específico de guías, marcos o modelos de y para el sentimiento, la intención y la acción humanos. El sentido es aquello que define la vida y le da su meta.

Geertz propone un enfoque orientado al sentido de las actividades humanas contra una variedad de perspectivas positivistas y relativamente mecanicistas que tienden a explicar los fenómenos sociales de acuerdo a sus funciones o efectos. Una y otra vez Geertz plantea su argumento a favor de un enfoque interpretativo que dependa de desmenuzar sentidos contra

---

[2] Mike Thompson, "Risk", *Mountain* 73 (1980): 44-46, 45.

[3] Un sherpa había muerto de mal de altura antes.

[4] *Sahib* es un término hindi que significa "jefe" o "maestro", o (al dirigirse a alguien) "señor". Hasta los años 70 aproximadamente, los sherpas lo usaban para referirse y dirigirse a los escaladores internacionales. El hecho de que ya no se utilice forma parte de otro capítulo de esta historia. No obstante, continuaré usándolo aquí como señal de la prolongada influencia colonial, y de la persistente desigualdad, en la relación escalador-sherpa, que continúa a pesar de los esfuerzos sherpas.

[5] Véase Nicholas B. Dirks, Geoff Eley y Sherry B. Ortner (ed), "Introduction", en *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory* (Princeton, 1994).

una clase de sentido común funcionalista que propone vínculos entre fenómenos en base a supuestos básicos (o incluso sofisticados) sobre el comportamiento humano y los procesos sociales sin preocuparse en preguntar sobre las creencias, los valores y las intenciones culturales subyacentes:

> Estudiar el papel del culto a los antepasados en las disposiciones de la sucesión política, el papel de las fiestas sacrificiales en la definición de las obligaciones del parentesco, el papel del culto a los espíritus en la distribución en las tareas agrícolas, el papel de la adivinación en el refuerzo del control social o el papel de los ritos de iniciación en propulsar la maduración de la personalidad, son empeños que de ningún modo carecen de importancia [...]. Pero me parece particularmente promisorio tratar como esquemas religiosos [esto es, como clases particulares de formas o sentidos culturales], y en la perspectiva del sentido común más general, el culto de los antepasados, el sacrificio de animales, el culto de los espíritus, la adivinación o los ritos de iniciación.[6]

La importancia de la lucha de Geertz contra diversas formas de funcionalismo y mecanicismo (más allá de los teóricos de origen –Emile Durkheim, Karl Marx, Sigmund Freud, etc.) se debe no sólo a que la interpretación cultural apunta a análisis más sutiles o complejos (aún cuando verdaderamente sea así) sino también a que desafía una visión de la sociedad como máquina, o como organismo, una perspectiva para la cual intenciones humanas complejas y formaciones culturales complejas son reducidas a sus efectos sobre la máquina o el organismo social. Sin embargo, al establecer su argumento como una oposición binaria entre el análisis cultural no reduccionista "bueno" y el análisis funcional mecanicista "malo", Geertz se puso una trampa a sí mismo: todo lo relativo al poder, la dominación y la asimetría social cayó del lado "malo". Una y otra vez, Geertz concluye pareciendo oponer la cuestión del sentido y la del poder. Tal movimiento, visible en la cita precedente, es repetido treinta años más tarde aún con más fuerza:

> Por mucho que concentremos nuestra atención sobre los hechos supuestamente duros de la existencia social –quién posee los medios de producción, quién tiene las armas, los informes o los periódicos–, los hechos supuestamente blandos de la existencia –qué piensa la gente de la

> vida humana, cómo piensan que se debería vivir, en qué basan sus creencias, qué legitima el castigo, en qué se sustenta la esperanza– se agolparán para poner en duda las representaciones simples del deseo, el poder, el cálculo y el interés.[7]

No se trata de que Geertz ignore la política o el poder, pero es importante reconocer qué hizo y qué no al respecto. Para ello, debemos introducirnos particularmente en uno de sus trabajos empíricos más deslumbrantes, *Negara: El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*.[8] *Negara* analiza la construcción cultural del "estado" y las formas de regulación y legitimación en otro tiempo y lugar. Es un *tour de force* de investigación histórica y etnográfica, de análisis social-político-económico y de interpretación cultural. Está escrito específicamente contra cualquier forma de reduccionismo político-económico:

> No es difícil –de hecho, es fatalmente fácil– encajar el Estado balinés en uno de estos modelos familiares, o en todos a la vez. Nadie que permanezca políticamente dominante puede evitar de alguna manera prometer violencia a los recalcitrantes, arrancar apoyo a los productores, retratar sus acciones como sentimiento colectivo, o justificar sus decisiones como práctica ratificada. Sin embargo, reducir el *negara* a tan cansinos lugares comunes, la ajada moneda del debate ideológico europeo, sería dejar que se escapara de nuestra vista lo más interesante que nos puede aportar.[9]

Geertz sostiene más allá de toda duda que el poder se organiza de forma diferente, y a veces profundamente diferente, en otros lugares y tiempos, y que los sistemas políticos no son sólo sistemas de control sino también sistemas de sentido. Sin embargo, termina sobrestimando su punto de vista. Las dimensiones menos exóticas del poder, que reconoce como operativas, aparecen tan subordinadas al argumento cultural que quedan virtualmente abandonadas.

---

[6] Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", en *The Interpretation of Cultures* (1966; reimpresión, Nueva York, 1973), 125. [Para la versión en castellano, Clifford Geertz, "La religión como sistema cultural" en *La interpretación de las culturas*, traducción Alberto L. Bixio (Barcelona: Gedisa, 2001), 117].
[7] Clifford Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (Cambridge, 1995), 43. [Para la traducción, Clifford Geertz, *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas, un antropólogo*, traducción Miquel Aramburu (Barcelona: Paidós, 1996), 52].
[8] Clifford Geertz, *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton, 1980).
[9] Ibid., 123. [Para la traducción, Clifford Geertz, *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, traducción Albert Roca Álvarez (Barcelona: Paidós, 2000), 219].

A lo largo de las últimas dos décadas, en cambio, la cuestión del poder y la dominación se ha hecho crecientemente central en otras áreas dentro de la teoría cultural.[10] Desde diferentes direcciones –los estudios críticos (feministas, étnicos, post-coloniales y de minorías), varios post- y neo-marxismos, y los influyentes trabajos de Michel Foucault–, las cuestiones del poder se han desplegado por el paisaje teórico.[11] Dentro de este cambio general, uno de los desarrollos más significativos en el campo de la antropología ha sido la emergencia de la teoría colonial y postcolonial, iniciada en gran parte con la publicación de *Orientalismo* de Edward Said, obra que retoma a su vez los trabajos de Foucault.[12]

La apuesta de Foucault insistía en mirar las formas y las prácticas culturales no en términos de sus "sentidos" (un vocablo sospechoso en el contexto postestructuralista) sino en términos de sus "efectos", tanto sobre aquellos a quienes se dirigen como sobre los mundos por los que circulan. Por lo tanto, una variedad de prácticas tales como aquéllas que iluminan una sexualidad reprimida –la confesión cristiana o el psicoanálisis, entre otras– son examinadas de acuerdo a los modos en que construyen determinadas posiciones de sujeto para los actores, contribuyendo a la proliferación de regímenes siempre más sutiles de poder y conocimiento modernos.[13] De una forma similar, Said argumentó que la erudición occidental sobre "el Oriente" debe ser comprendida como un discurso foucaultiano, una "disciplina enormemente sistemática" que emerge del proyecto colonial de poder y a su vez lo constituye. Fue el proyecto "a través del cual la cultura europea fue capaz de manejar –e incluso producir– el Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginariamente."[14]

El giro Foucault/Said, junto con los otros giros teóricos hacia el poder del poder, noquea –o restringe drásticamente– las preguntas sobre el sentido y la "cultura" tal como las propone Geertz. El argumento principal de este artículo fundamentará, e intentará demostrar, la vigencia del sentido y la cultura propuestos por Geertz, reconociendo a su vez la importancia del giro hacia el poder. Más allá de sus falencias teóricas o conceptuales, este giro introdujo una serie de cuestiones que no pueden ser ignoradas. Una de ellas es la idea misma de orientalismo. En la primera parte del artículo, procuraré mostrar los modos en que el orientalismo estructura las percepciones, las representaciones y el trato que los escaladores

[10] Para un repaso de estos y otros desarrollos en el contexto de la antropología, véase Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26, nro. 1 (1984): 126-66.
[11] Dirks, Eley y Ortner, *Culture/Power/History*.
[12] Edward M. Said, *Orientalism* (Nueva York, 1979).
[13] Entre otros, Michel Foucault, *History of Sexuality*, vol. 1 (Nueva York, 1978).
[14] Said, *Orientalism*, 3.

occidentales dan a los sherpas en relación al extraordinario nivel de riesgo mortal implicado en el montañismo himalayo. En la segunda mitad del texto, retornaré sobre la importancia de una perspectiva geertziana, particularmente en tanto nos permite comprender la construcción cultural del (o de los) otro(s) lado(s) del poder: la agencia y la "resistencia".

Muerte y Orientalismo

Los sentidos del escalar. Aunque en esta sección me interesa analizar el orientalismo como un discurso que produce ciertos efectos, no puedo evitar comenzar por los modos en que el despliegue del discurso orientalista, en momentos y encuentros particulares, depende de lo que puede concebirse como fallas de sentido.

El montañismo himalayo tomó forma hacia las últimas décadas del siglo diecinueve, en los límites del Imperio Británico en la India. Desde sus comienzos, las expediciones contrataron cargadores para llevar sus bienes y asistirlos en las tareas de la expedición –cocinar, limpiar, montar y desmontar campamentos. A medida que los bienes se transportaban a mayor altura, los cargadores necesitaban aprender al menos algunas habilidades técnicas del montañismo. Casi desde sus inicios, los hombres de un grupo étnico llamado Sherpa se distinguieron por su destreza en las alturas, y pronto dominaron el trabajo de cargador en el montañismo himalayo –tan así fue que el término *sherpa* devino sinónimo de cargador de alta montaña.[15]

Entre los sahibs y los sherpas, siempre existió un diferencial de poder (que será discutido más adelante) pero también una profunda diferencia en los sentidos que cada uno atribuía al montañismo. Para los sahibs, escalar era claramente una forma de "juego profundo". Geertz tomó la idea de juego profundo de Jeremy Bentham, quien la utilizaba para pensar aquellos juegos en que se compromete tanto que no parece valer la pena jugar –y aún así las personas igual juegan. El argumento de Geertz es que las personas se involucran en ciertas formas de juego profundo todo el tiempo, no porque no puedan reconocer las bajas chances o la inutilidad del juego sino porque tal juego compensa a sus practicantes en términos de la producción de sentido, de la penetración en dimensiones importantes de vida y experiencia.[16]

El montañismo encaja en este cuadro casi perfectamente. En la abundante literatura autobiográfica sobre montañismo, los escaladores suelen relatar de forma fascinante las clases de sentidos y discernimientos que este deporte les brinda: escriben sobre la fibra moral del yo

[15] Sherry B. Ortner, *Life and Death on Mount Everest* (Princeton University Press, en prensa).
[16] Clifford Geertz, "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", en *Interpretation of Cultures*.

interno, sobre la naturaleza de los lazos y la amistad, sobre la calma y la paz de las frías alturas contra el ruido y el alboroto de la sociedad moderna. Todo ello hace que el riesgo de accidente y de muerte valga la pena; de hecho, parece que es justamente el riesgo de accidentes graves o fatales aquello que produce la recompensa de sentido.[17] Como un autor sugirió recientemente, saboreando en parte el momento:

> Si [la muerte es] producida correctamente (durante un ascenso, un descenso o en un vivac), borrarse de la lista de los vivos confiere gloria alrededor: para los muertos por probar su voluntad de escalar, para la montaña por el nuevo respeto que demanda y para los sobrevivientes por el coraje de continuar frente al desastre. A diferencia de cualquier otro deporte, el montañismo requiere que sus jugadores mueran.[18]

Sin embargo, nada de lo dicho es cierto para los sherpas, quienes participan de las expediciones con un conjunto de intenciones muy diferente. De hecho, existe una doble disyunción –entre los motivos y entre el poder de sahibs y sherpas. Sobre esta doble disyunción, se apoya el orientalismo que ha caracterizado la construcción sahib de los sherpas a lo largo del siglo XX. Por orientalismo, entiendo aquí no sólo una clase de "alterización" racista sino también un anhelo de solidaridad o incluso de identidad con el otro que (quizá) diferencia al orientalismo del racismo clásico. Tal anhelo no puede ser desarrollado aquí, pero es una dimensión importante de la relación sahib-sherpa y está implícito en la discusión.

En cualquier caso, prácticamente toda la evidencia indica que el motivo *primario* de los sherpas para escalar ha sido siempre el dinero. La fama, o el "nombre", también han resultado importantes pero, en gran parte, por sus efectos lucrativos. Esto no significa que los sherpas sean insensibles a la belleza de las montañas, o a las amistades que puedan desarrollar durante las expediciones, o a los placeres de la competición... Más aún, otras clases de motivos han comenzado a jugar un papel mayor en la relación de los sherpas con el montañismo recientemente, incluso una sensación de "desafío" similar a la de los sahibs y cuestiones de identidad cultural que serán discutidas en otro contexto. No obstante, para la mayor parte del

[17] Thompson ("Risk", 45) analiza cómo el riesgo es central para lo que denomina "la estética del montañismo de alto nivel". Véase también Richard G. Mitchell, *Mountain Experiencie: The Psychology and Sociology of Adventure* (Chicago, 1983), 156-58. Mitchell intenta distinguir entre dificultad y riesgo como motivadores del montañismo, argumentando que la mayoría de los montañistas buscan la primera pero no el segundo. Su argumento no me convenció enteramente.

[18] Bruce Barcott, "Cliffhangers: The Fatal Descent of the Montain-Climbing Memoir", *Harper's*, Agosto 1996, 65.

siglo XX, para la mayor parte de los individuos sherpas, la motivación primaria para escalar ha sido el dinero y el beneficio material. Comparado a cualquier otra forma de trabajo "no calificado" (esto es, no basado en la alfabetización) disponible en la región, escalar ha sido siempre mejor pago, y ha producido otras formas de ingreso (venta de equipamiento, viajes al extranjero).[19]

Dadas las diferentes perspectivas, la muerte juega un papel enteramente diferente en la economía de sentidos del montañismo para los sherpas respecto al que juega para los sahibs. Para los sahibs, el riesgo de muerte hace glorioso al deporte; para los sherpas, no existe nada noble en el riesgo en sí; sólo existe una amenaza que debe ser manejada, negociada. Para los sahibs, la vida ordinaria palidece frente a la intensidad del montañismo; para los sherpas, el montañismo es sólo la forma mejor paga de sustentar la vida ordinaria. Esto significa que, una vez que la muerte ocurre durante las expediciones (como sucede con frecuencia), habrá un bache altamente problemático entre las reacciones de los sahibs y las de los sherpas. Antes de llegar a ello, sin embargo, algunas palabras sobre el nivel de riesgo involucrado.

Riesgo. El montañismo de altura es uno de los deportes más peligrosos que existen. El tipo más frecuente de muerte es súbito y chocante –deslizarse por una superficie escarpada, caer en una grieta, o (la causa mayor en términos numéricos) quedar sepultado bajo una avalancha.[20] Pero también ocurren muertes lentas por "mal de altura", una frase aparentemente inocua que refiere a las secuelas de la inhalación inadecuada de oxígeno, tales como infartos, edemas cerebrales, edemas pulmonares y otros colapsos corporales.

Resulta difícil recabar estadísticas precisas sobre las tasas de muerte en el montañismo himalayo; varios números se apiñan.[21] "Uno de diez escaladores de los Himalayas no vuelve".[22] "La tasa de muertes en expediciones al Everest llega a uno sobre ocho".[23] "Por cada diez escaladores que entran en la pendiente de hielo [del Everest], uno no sale".[24] "Por

[19] Thompson ("Risk", 45) cuestiona la idea de que los sherpas se hayan involucrado en gran medida por el dinero. No concuerdo con él en este punto pero debo dejar la discusión para otro contexto.

[20] Mientras trabajaba en el primer borrador de este artículo en 1995, la muerte en el K2 de Alison Hargreaves, la primera mujer en escalar el Monte Everest sin oxígeno, fue informada por radio; cuando trabajaba en el segundo borrador en 1996, me enteré del desastre con que doy comienzo al texto.

[21] Doug Scott, en "Himalayan Climbing: Part Two of a Personal Review", *Mountain* 101 (1085): 32, se quejaba de la falta de información confiable sobre los accidentes en el montañismo himalayo: "Los editores de las revistas tienen la responsabilidad de publicar información detallada y estadísticas de los accidentes así como de [los casos de] éxito para que sepamos qué nos espera".

[22] Arlene Blum, *Annapurna: A Woman's Place* (San Francisco, 1980), 20.

[23] Jon Fleming y Ronald Faux, *Soldiers on Everest: The Hoint Army Mountaineering Association–Royal Nepalese Army Mount Everest Expedition, 1976* (Londres, 1977), 40.

[24] Stacy Allison con Peter Carlin, *Beyond the Limits: A Woman's Triumph on Everest* (Boston, 1993), 206.

cada dos escaladores que alcanzan la cima [del Everest], otro murió en el intento".[25] Elizabeth Hawley, una periodista extremadamente bien informada que ha vivido muchos años en Katmandú, dijo a un reportero en 1966: "Alrededor de 4.000 personas intentaron escalar el Everest, 660 tuvieron éxito, y 142 murieron".[26] De acuerdo con sus palabras, entonces, la proporción sería de una muerte por cada cinco ascensos exitosos. Con respecto a los sherpas exclusivamente, "desde 1950 hasta mediados de 1989, 84 sherpas murieron en expediciones".[27] En el Everest solo, "de los 115 escaladores que murieron, 43 eran sherpas".[28]

Lo impreciso e incomparable de las cifras –sin hablar de lo impersonal de las estadísticas en general– no debería conducir al lector a pasarlas por alto. Si uno mira la cuestión desde el punto de vista del actor, la sensación de una muerte repentina, cercana y despiadada se vuelve casi abrumadora. Probablemente no exista un solo escalador de los Himalayas que no haya perdido al menos a un amigo cercano –y en general a muchos más– en un accidente de montañismo, ni existe tampoco uno que no haya estado en al menos una expedición que sufrió un accidente fatal o una muerte. El gran escalador británico Chris Bonington suma lo que denomina su "catálogo de muertes": de ocho personas con quienes escaló en una expedición particular, cuatro están ahora muertas; de diez personas con quienes escaló en otra expedición, cuatro están ahora muertas; y así, hasta un total de quince sobre un total de veintinueve.[29]

Prácticamente lo mismo puede decirse de los sherpas. De los más de treinta sherpas que entrevisté a propósito de sus experiencias en expediciones, no hubo ninguno que no hubiera perdido al menos a uno (y en general a más) de sus amigos cercanos, de los pobladores de su aldea o –a diferencia de la mayoría de los sahibs– de sus parientes en un accidente de montañismo, ni ninguno de ellos carecía de la experiencia personal de una expedición con víctimas fatales. De hecho, algunos de los sherpas que escalaban daban cuenta de accidentes fatales en casi todas las expediciones para las que habían trabajado. Incluso puede decirse con relativa certeza que no existe ningún sherpa –hombre, mujer o niño, escalador o no escalador– que no conozca personalmente a un sherpa muerto en el montañismo.

---

[25] Patrick Morrow, *Beyond Everest: Quest for the Seven Summits* (Camden East, Canadá, 1986), 63.
[26] Citado en Claudia Glen Dowling, "Death on the Mountain", *Life*, Agosto 1996, 42.
[27] James F. Fisher, *Sherpas: Reflections on Change in Himalayan Nepal* (Berkeley, 1990), 146.
[28] Jim Carrier, "Gatekeepers of the Himalaya", *National Geographic*, 6 de diciembre de 1992, 82.
[29] Chris Bonington, *The Everest Years: A Climber's Life* (Nueva York, 1987), 246.

No debería sorprender entonces (al menos a los no montañistas) que, bajo ciertas condiciones al menos, cualquier sherpa pueda sentirse aterrorizado, en pánico o completamente desmoralizado durante un ascenso. Ocurre más frecuentemente cuando ha habido una muerte en la expedición, pero también puede ocurrir bajo condiciones extremadamente peligrosas o cuando un individuo ha zafado increíblemente de la muerte o está exhausto. Aún así el tema de mostrar miedo (extremo) o de colapsar abre varias formas de orientalismo clásico hacia los sherpas: si muestran terror u otras formas de emoción fuerte al momento de un accidente, los sahibs los ven con desprecio y a veces responden con la fuerza; si no muestran miedo u otros sentimientos fuertes en tales momentos, su falta aparente de reacción es vista como una forma extraña, y casi inhumana, de "fatalismo oriental".

Colapso sherpa y desprecio sahib. Los sherpas sufrieron colapsos de terror en numerosas expediciones. En algunos casos un sahib permitió tales sentimientos considerándolos normales y humanos. Los miembros de la expedición suiza de 1952 merecen una mención especial al respecto, por sus palabras sobre algunos sherpas que se negaron a continuar bajo condiciones extremas:

> El frío y el viento son ahora tan crueles que dos sherpas, otra vez Ang Norbu y Mingma Dorji, temiendo el congelamiento, se detuvieron, se negaron a continuar y declararon que van a descender. ¿Cómo detenerlos? Además, ¿tenemos el derecho de hacerlo? En aventuras de este tipo, el hombre debe permanecer libre como único juez de lo que puede, y de lo que quiere, hacer.[30]

El respeto de los sahibs suizos, ya sea por los sentimientos de los sherpas o por sus juicios en lo extremo del peligro, les costó mucho: esta fracasada expedición de 1952 había recibido el

[30] Gabriel Chevalley, René Dittert y Raymond Lambert, *Avant-premières à l'Everest* (n.p., 1953), 162, traducción propia. Una pequeña nota sobre los nombres sherpas (uno podría escribir un ensayo entero al respecto): los sherpas suelen tener (no siempre) dos nombres propios (como *Mingma Dorji*), de los cuales el primero (aquí, *Mingma*) suele ser el día en que la persona nació (*Mingma* significa martes) y el segundo es un nombre más personal. Más aún, algunos niños sherpa llevan *Ang*, que significa *niño*, pegado a sus nombres. Este apelativo puede perdurar una vez que crecen (como *Ang Norbu*, en el caso aquí citado). Los sherpas no suelen tener apellido o nombre de familia, si bien en contextos urbanos o internacionales usan *Sherpa* como su apellido, a excepción de los lamas que usan *Lama*. Finalmente, los sahibs (no del todo llamativamente) suelen confundir aún más esta situación en sus escritos, volviendo imposible saber si el Mingma de la expedición A es el mismo Mingma de la expedición B, o, incluso peor, si es el mismo que un cierto Ang Mingma o Mingma Norbu de la expedición C. Por ello, uso los nombres sherpa siguiendo el listado completo de nombres provistos por cada texto o por el individuo en cuestión.

primer permiso para escalar el Everest por la ruta a través de Nepal, camino que permitió el triunfo británico al año siguiente.

Normalmente, sin embargo, los sahibs respondieron a las muestras de miedo de los sherpas (como mínimo) con desprecio. En la expedición al Everest de 1922, por ejemplo, siete sherpas (y ningún sahib) murieron en una avalancha. Aunque los sahibs quedaron ellos mismos preocupados por las muertes de los sherpas, interpretaron las reacciones de los sherpas sobrevivientes a través de lentes orientalistas. John Noel, por ejemplo, escribió que los sherpas sobrevivientes "habían perdido completamente el ánimo y estaban llorando y temblando como bebés".[31] En la expedición alemana de 1931 al Kangchenjunga, uno de los altos sherpas murió y los otros cargadores se inquietaron sobremanera; sólo tres escalaron sobre el lugar donde había caído su compañero.[32] Más tarde, dos de los que continuaron "colapsaron en llantos", en gran parte porque, luego de que tantos otros habían abandonado, estaban seriamente sobrecargados de trabajo. Aún así el líder, Paul Bauer, escribió: "Necesitaban alguna conexión con el mundo que dejaron atrás para fortalecer su vínculo con la realidad y evitar los sentimientos supersticiosos".[33]

En la expedición alemana de 1938 al Nanga Parbat, liderada nuevamente por Herr Bauer, la expedición tropezó con los cadáveres de un sherpa y un sahib sepultados durante un ascenso de 1934. Los sahibs intentaron evitar que los sherpas vieran los cuerpos pero "el instinto es demasiado poderoso entre estos hijos de la naturaleza". Luego, sólo un cargador subió más allá del campamento IV.[34] Por su parte, Klaus Becker Larsen, quien intentó ascender solo al Everest en 1951, escribió: "Cuando enfrentan peligros y privaciones reales, [los sherpas] bajan sus colas como la mayoría de los pueblos primitivos entre quienes la concepción del honor aún no ha surgido".[35]

Cuando los sherpas se niegan a escalar por miedo y desmoralización, y, aún así, no importa por qué razón, los sahibs necesitan imperiosamente que continúen, los sahibs han recurrido frecuentemente a la fuerza para hacerlos seguir. De tal forma, en la expedición de 1931 al Kangchenjunga antes mencionada, los alemanes sintieron que la única opción era forzar a dos

[31] Capitán John Noel, *The Story of Everest* (Nueva York, 1927), 157.
[32] Paul Bauer, *Kangchenjunga Challenge* (Londres, 1955), 137, 155; Kenneth Mason, *Abode of Snow: A History of Himalayan Exploration and Mountaineering* (Londres, 1955), 199. No distinguí a los sahibs por etnicidad, en tanto tal distinción podría reproducir estereotipos.
[33] Bauer, *Kangchenjunga Challenge*, 157.
[34] Paul Bauer, "Nanga Parbat", *Himalayan Journal* 11 (1939): 103.
[35] Klaus Becker Larsen citado en Walt Unsworth, *Everest: A Mountaineering History* (Boston, 1981), 253.

sherpas a continuar. El desprecio del propio líder se manifiesta en sus acciones así como se proyecta hacia su "leal sirviente":

> [Luego del accidente fatal]... Dorji se puso histérico, bajó su carga y deshizo la soga para regresar. Lo sostuvimos firmemente por el cuello y los forzamos a él y a Pasang a seguir con nosotros hasta la terraza. Mi leal sirviente Kami torció los labios despreciativamente cuando los vio siendo arrastrados con la soga.[36]

Un ejemplo más reciente, y muy publicitado, sobre el uso de fuerza tuvo lugar en la expedición al Everest de 1978, cuando Reinhold Messner se convirtió en la primera persona en alcanzar la cima del Everest sin oxígeno suplementario. Messner alcanzó el desfiladero sur (próximo a los ocho mil metros de altura) con dos sherpas, pero se desató una gran tormenta y los sherpas quedaron exhaustos. Uno continuaba ayudando pero el otro, Mingma, se enrolló en su bolsa de dormir y –en una práctica bastante común entre los sherpas cuando enfrentan circunstancias imposibles– no dio más respuesta. No es claro qué sucedió luego, pero, según los relatos sherpas, Messner, montado en cólera, pateó y pegó a Mingma para hacerlo mover. Desde el punto de vista de Messner, salvó la vida de los sherpas. Sin embargo, los sherpas lo consideraban de otra manera y se dirigieron a la prensa luego de la expedición, describiendo el comportamiento de Messner como ampliamente inaceptable y poniendo en duda su pretensión (hoy generalmente aceptada) de haber llegado a la cima solo y sin oxígeno.[37]

Impasibilidad sherpa y "fatalismo oriental". Por otra parte, muchos testimonios indican que, ante situaciones de extremo peligro o amenaza de accidentes, los sherpas mostraron escaso miedo. Este comportamiento suele encontrar la aprobación y el respeto de los sahibs; encaja en sus propias nociones de valentía y es lo que quieren o fueron inducidos a esperar de los sherpas. Existe una clara situación, sin embargo, en la cual los sahibs esperan, y de hecho quieren, que los sherpas sientan o muestren emociones fuertes: cuando realmente ocurre una muerte (en contraste con situaciones casi fatales o muy peligrosas) durante una expedición. Aún así, los sherpas no suelen mostrar ninguna reacción visible. A partir de ello, se ha generado, en la literatura de montañismo escrita a lo largo del siglo XX, la noción de que los

[36] Bauer, *Kangchenjunga Challenge*, 156.
[37] Reinhold Messner, *Everest: Expedition to the Ultimate*, traducción Audrey Salkeld (Nueva York, 1979); Ronald Faux, *High Ambition: A Biography of Reinhold Messner* (Londres, 1982); Unsworth, *Everest: A Mountaineering History*, 470; *San Francisco Chronicle*, 16 de junio de 1978, 25.

sherpas no quedan tan afectados emocionalmente por las muertes (violentas) como los sahibs, una expresión de una u otra variante de su fatalismo oriental.

En la expedición al Everest de 1922, como ya fue señalado, siete cargadores murieron en una avalancha. Aunque Noel había observado a los sherpas "llorando como bebes" apenas ocurrido el accidente, el General Bruce registró que "hacían a un lado sus preocupaciones muy rápida y livianamente, sosteniendo simplemente que el tiempo de esos hombres había llegado, y que no había más que decir al respecto".[38]

Antes de seguir, debo decir que esta comprensión de las reacciones de los sherpas está simplemente mal. Nunca oí a un sherpa quitar importancia a una muerte accidental, violenta o repentina con la idea de que su tiempo había llegado, o que respondía a una orden de lo alto, o de que no importaba porque la persona reencarnaría. En mi propia experiencia, los sherpas resultan muy sacudidos por tales eventos, tanto en términos de la pérdida misma como en tanto signos de algo seriamente incorrecto. Existe cierta lógica al asumir que las personas que creen en la reencarnación (quizá como aquellos que creen en el Cielo) podrían tomar la muerte más livianamente pero –uno podría decir que interesantemente– no es éste el caso.

Un ejemplo más reciente de fatalismo oriental proviene de la expedición británica que encaró al Everest por el sudoeste en 1975. Entonces, un joven cargador sordomudo cayó en un arroyo y se ahogó. Doug Scott y Chris Bonington estaban profundamente afligidos por el accidente (el propio hijo de Bonington se había ahogado algunos años antes) pero "cuando regresamos al campamento, el siempre pragmático Mick Burke señaló que los sherpas no estaban especialmente afectados porque podían quitar importancia al hecho pensando que su tiempo había llegado y que había pasado a una mejor vida".[39]

De modo similar, durante el ascenso de Messner en 1978, hubo una avalancha en la pendiente de hielo (una sección muy peligrosa del recorrido). Nadie salió herido y los sherpas parecían tranquilos. Los austríacos atribuyeron la falta de reacción de los sherpas a sus creencias budistas y se deslizaron hacia una línea común del fatalismo oriental: "Es fácil para los sherpas. Sólo creen que todo está ordenado desde arriba", alguien dijo. "Si uno de ellos muere, entonces así debía ser".[40]

[38] Brigadier-General Charles Granville Bruce, *The Assault on Mount Everest*, 1922 (Nueva York, 1923), 76.
[39] Chris Bonington, *Everest the Hard Way* (Nueva York, 1976), 78.
[40] Messner, *Everest: Expedition to the Ultimate*, 86.

Una vez más, los sherpas que escalan suelen quedar profundamente afectados por las muertes en las expediciones.[41] Pueden concluir una escalada donde hubo alguna muerte por un sentido del compromiso o por profesionalismo. Los sahibs pueden pensar que no reaccionan. Pero, de hecho, ciertos individuos suelen dejar de escalar por muchos años o permanentemente luego de tales expediciones. En la expedición francesa al Everest de 1974, por ejemplo, una avalancha mató al líder francés y a seis sherpas. Pasang Nuru fue uno de los sherpas sobrevivientes:

> Estaban abriendo la ruta entre los campamentos II y III. Había muchas avalanchas y los sherpas pidieron cambiar la ruta. El líder no estuvo de acuerdo, no quería cambiar la ruta, y subió [al campamento II]. Estuvo una noche, y esa noche una avalancha mató a seis sherpas y al líder [...] El hermano mayor [de Pasang Nuru] murió. Cuando fue a buscar a su hermano, encontró a uno de los escaladores y a dos sherpas vivos descalzos, y los ayudó a descender [...] Luego, dejó de escalar por tres años; sólo hacía *trekking*.[42]

El cocinero de la expedición de mujeres de Annapurna, Yeshi Tenzing, quedó enterrado en la misma avalancha: "Yeshi sobrevivió, sabiamente decidió abandonar el azaroso negocio de sherpa escalador y pasar a ayudante de cocinero, un trabajo peor pago pero más seguro".[43] Pertemba, quien trabajó con Chris Bonington en muchas expediciones, también dejó de escalar por muchos años luego de una serie de muertes de gente cercana:

> El único problema grande en la expedición [liderada por Bonington en 1975] fue que perdieron a un cimero [...] Tenían un servicio fúnebre en el campamento base. Incluso, luego de la expedición, él fue a visitar a la familia del escalador en el Reino Unido [...] No escaló más por tres años [y sólo volvió porque unos viejos amigos que escalaban lo presionaron]. Perdió a muchos amigos que escalaban.[44]

---

[41] Existen, por supuesto, ciertas variaciones en las reacciones de los sherpas. Muchos pueden reaccionar más intensamente a la muerte de otro sherpa que a la de un sahib, pero los sherpas en general son famosos por entablar relaciones personales cercanas con al menos algunos sahibs durante las expediciones y algunos pueden reaccionar tan intensamente ante la muerte de un sahib que han llegado a sentir cercano, como ante la de un sherpa.

[42] Ortner, notas de campo, agosto de 1990. Al momento de esta entrevista, él había vuelto a escalar pero quería abandonar.

[43] Blum, *Annapurna*, 83.

[44] Ortner, notas de campo, agosto de 1990.

Un último ejemplo del modo en que las muertes en expediciones afectan a los sherpas es el caso de un escalador veterano, Domai Tsering, quien era el *sardar* (capataz sherpa) en la fatídica expedición de esquí japonesa en la cual seis sherpas murieron. Domai Tsering, quien me alojaba en Khumjung en 1979, me contó la historia:

> [La mayoría de los sherpas que formaban parte de la expedición eran sus parientes] porque él era el *sardar*. Tres de los seis que murieron eran parientes suyos, uno era su hermano menor. Su madre, su esposa, él mismo, tuvieron mucho *dukpa*, sufrimiento. Muchos de sus mejores amigos murieron también. Luego de las muertes, los sherpas querían detener la expedición, pero él y los japoneses les dijeron de continuar. Ésa fue la última vez. Nunca más escaló.[45]

Este tipo de reacciones, sin embargo, son invisibles para los sahibs, quienes continúan con la idea de que la muerte no afecta mucho a los sherpas por sus creencias budistas.

En resumen, el orientalismo es real y, como argumentó Said, extraordinariamente impermeable a la disrupción. Con respecto a la muerte en el montañismo himalayo, opera como un mecanismo casi perfectamente foucaultiano/saidiano: "sujeta" a los sherpas, en el doble sentido de construir su identidad (subordinada) y de someterlos a cualquier disciplina /educación que los sahibs eligen realizar. Les crea una posición imposible: si muestran sus miedos frente a la muerte, son niños; si no los muestran –o quizá no se permiten incluso experimentarlos–, no alcanzaron a desarrollar las altas sensibilidades morales de Occidente.

Aún así, tan real como es, el orientalismo constituye sólo una parte de la historia. Hay vida más allá del discurso, aun del más totalizante, y hay modos de reacomodar el mundo más allá de los marcos discursivos de los sahibs.[46] Es hora de regresar al sentido y a la agencia.

Resistencia densa: la construcción cultural de agencia

En las expediciones, los sherpas fueron vistos realizando diferentes prácticas religiosas (del budismo tibetano) desde los comienzos del montañismo himalayo hasta el presente. Como mínimo, entonan mantras en casi todo momento –en el campamento, al escalar, en situaciones peligrosas o rutinarias. Como máximo, según veremos, montan grandes rituales colectivos de ofrenda a los dioses en el campamento base y empujan a los sahibs a acompañarlos durante los mismos.

[45] Ortner, notas de campo, otoño de 1979.

La religión es la quintaesencia del dominio de la cultura y del sentido geertziano. Mientras Geertz usa la noción de sentido de diferentes maneras, puede sostenerse que su uso en el contexto de la religión colorea todo lo que el *sentido* significa: es un conjunto de concepciones amplias –sobre cómo es el mundo, cómo se forma, cómo los seres humanos deben conducirse en él– y un complejo de prácticas ("rituales") cuyo efecto es el de imbuir esas concepciones de autoridad y verdad. Los sentidos religiosos son representaciones del gran cuadro de la vida en un tiempo y un lugar dados, y un conjunto de prácticas a través de las cuales las personas llegan a creer profundamente en tales representaciones.

El sentido así concebido parece llevarnos a gran distancia de Said o de Foucault. Efectivamente –como ya discutí–, Geertz establece una oposición entre los enfoques orientados al sentido y aquéllos orientados al poder, desechando definitivamente los últimos como superficiales y poco iluminadores. Al mismo tiempo, puede argumentarse que el énfasis de los teóricos del poder en los efectos culturales/discursivos/ideológicos, y su falta de interés general en los sentidos y las intenciones tal como los estudia Geertz, construye la misma división desde el lado opuesto. El mismo argumento puede sostenerse respecto a la otra cara del poder, la resistencia. Si las cuestiones del poder tienden a separarse de las del sentido, así también las discusiones sobre resistencia aparecen –como argumenté largamente en otro texto– como culturalmente "blandas", poco cimentadas en visiones locales sobre el sentido de moralidad, justicia, subjetivación [*subjecthood*] y agencia.[47]

Unas breves palabras sobre el último término: veo la *agencia* como una pieza tanto de la problemática del poder como de la del sentido. En el contexto de las primeras, la agencia es aquello hecho o negado, expandido o contraído, en el ejercicio del poder. Es una (sensación de) autoridad para actuar, o de falta de autoridad y de empoderamiento. Es la dimensión del poder localizada en la vivencia subjetiva de autorización, control, efectividad en el mundo. Enmarcada en las cuestiones del sentido, la agencia representa las presiones de los deseos, las comprensiones y las intenciones en las construcciones culturales. Mucho del sentido descubierto en la interpretación cultural asume, explícita o implícitamente, un actor comprometido en un proyecto, un juego o un drama, un actor que no posee sólo un "punto de

[46] Argumentos similares sobre los tibetanos de cara al orientalismo británico, pueden encontrarse en Peter H. Hansen, "The Dancing Lamas of Everest: Cinema, Orientalism, and Anglo-Tibetan Relations in the 1920s", *American Historical Review* 101, nro. 3 (1996): 712-47.

[47] Sherry B. Ortner, "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies in Society and History* 37, nro. 1 (1995): 173-93.

vista" sino una proyección más activa de sí hacia algún fin deseado.[48] En el primer contexto, la agencia (que puede ser resumida como empoderamiento) es tanto una fuente como un efecto de poder; en el segundo (donde sobreescribe el "punto de vista del actor"), es tanto una fuente como un efecto de "cultura". La agencia ocupa una posición bisagra entre las dos arenas teóricas, abriendo a un gran número de posibilidades como las que se discutirán a continuación.

Al volverme sobre los sherpas, entonces, intento mostrar, a través de una suerte de zigzagueo entre Geertz y Foucault/Said, cómo la construcción cultural de poder es siempre, simultáneamente, la construcción cultural de formas de agencia y de efectividad para lidiar con otros poderosos.[49] Realizaré esta tarea considerando, primero, los modos en que el poder y los medios de lidiar con él son configurados en la religión sherpa y, luego, una serie de prácticas que los sherpas realizan durante las expediciones, cuando intentan alcanzar algún grado de control sobre los sahibs y sobre la muerte.

"El camino del poder". Como discutí en otro texto, una gran parte de la religión sherpa predica sobre un conjunto particular de relaciones entre dioses poderosos pero remotos, seres humanos ordinarios y varias clases de seres dañinos o destructivos, "demonios".[50] Sin la ayuda y la bendición de los dioses, los humanos son vulnerables a las intrusiones de los demonios que causan estragos en sus asuntos. Las personas no pueden mantener alejados (y mucho menos derrotar) a los demonios por sí mismas; necesitan de la ayuda de los dioses en esa lucha sin fin.

Los dioses modelan cierta forma de poder en la vida social sherpa. En principio, son remotos; luego, se ofenden fácilmente y, al ofenderse, amenazan con retirarse aún más lejos. Las formas básicas de acción religiosa –*kurim*, ritos de ofrenda a los dioses a fin de ganar su protección– son diseñadas para comprometer a los dioses en alianza con los humanos y, consecuentemente, para aprovechar su poder. Los dioses son invitados al reino humano en los rituales y son tratados como huéspedes de honor. Se les obsequian ofrendas abundantes de comida, bebida, incienso y objetos similares. Se los somete a una mezcla de pedidos amables

[48] Estos argumentos son trabajados más extensamente en mi artículo "Making Gender: Toward a Feminist, Minority, Postcolonial, Subaltern, etc. Theory of Practice", en Sherry B. Ortner, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture* (Boston, 1996).
[49] Por supuesto, también Foucault sostuvo esta afirmación pero nunca la desarrolló.
[50] Sherry B. Ortner, *Sherpas Through Their Rituals* (Cambridge, 1978).

y manipulaciones sutiles diseñados para conducirlos a un papel de protección activa a favor de sus adoradores.

Este pequeño esquema –que enseña cómo lidiar con seres poderosos para convertirlos en aliados contra la maldad de otros– es actuado como ritual una y otra vez en la vida sherpa, desde ofrendas matinales diarias en lo doméstico hasta vastos ritos anuales en los templos. La idea de que uno necesita de un protector poderoso para lidiar con otros seres poderosos (en este caso, para defenderse contra las intrusiones de los demonios) se repite en la relación entre humanos y dioses. Por lo tanto, las personas necesitan de especialistas religiosos con el debido empoderamiento –lamas– para obtener suficiente palanca frente a los dioses.[51]

Este paquete de prácticas y creencias constituye la estructura formal de la religión sherpa. Implica *sentido* casi en términos de información (no desdeñable en su descripción). Codifica también un conjunto más general de supuestos sobre el poder: que ciertas clases de poder son malas y caprichosas, y no son objeto de negociación; que otras clases de poder son en principio benévolas pero en la práctica remotas (y en cierta medida poco fiables); que estas clases de poder pueden negociarse, llegando a transformarse en relaciones de apoyo y protección; que tales negociaciones requieren una delicada combinación de solicitud cordial y de manipulación o coerción; etc.

Al empujar el sentido latente un paso más, una afirmación básica sobre la agencia –sobre la habilidad de las personas para realizar cosas en el mundo– aparece en la religión sherpa. Por un lado, existe una posición de humildad –las personas son débiles, no pueden hacer tareas difíciles por sí mismos, necesitan de ayuda y protección. La arrogancia es, como muchos cuentos populares relatan, imaginar que uno puede realizar grandes proyectos por sí mismo. Por otro lado, también aparece una insistencia en que las formas claves de poder son negociables, que el actor puede y debe hacer cosas para comprometer a tal poder y transformarlo en protección, alianza y, a veces (aunque no seguiré esta línea aquí), amistad.

Por lo tanto, aunque los sherpas operan con varias nociones de poder diferentes, una de las más relevantes es una concepción bastante foucaultiana, en la cual el poder es relativamente fluido y transformable a través de la práctica. Mientras uno podría decir que los dioses "tienen poder sobre" los humanos, esta relación aparentemente simple está sujeta a transformación en numerosos aspectos. Por un lado, en la teoría religiosa más esotérica, el poder de los dioses

[51] Véase también Vincanne Adams, *Tigers of the Snow and Other Virtual Sherpas: An Ethnography of Himalayan Encounters* (Princeton, 1996), que argumenta sobre la centralidad de esta estructura.

es, él mismo, un efecto de la creencia y la práctica humanas. Desde esta perspectiva –la versión de "alta religión" sofisticada de la idea de que los dioses se "retirarían" ante la ausencia de fe y ritual–, el poder de los dioses no es una propiedad absoluta que ellos poseen sino que él mismo es producido y alimentado por el "trabajo religioso". Por otro lado, como acabo de sostener, el argumento también opera en la dirección contraria: el poder de los dioses no habita en algún diferencial absoluto entre dioses y humanos sino que es algo que puede ser aprovechado por los humanos, atado a propósitos humanos, atraído hacia necesidades humanas. Esta visión del poder atribuye mucha agencia a los nominalmente no-poderosos; el juego no se denomina ni reverencia al poder ni "resistencia", en tanto implica dilucidar formas de reconocer su fuerza y, a la vez, de modelarla para los propios fines.

No es casual que la tradición del budismo tibetano, de la cual la religión sherpa es una ejecución relativamente fiel, se haya denominado "El camino del poder". [52] Se trata tanto de una extensa meditación sobre los sentidos, los usos y las apropiaciones del poder en los asuntos humanos como un conjunto de prácticas para comprometerse activa y productivamente a favor o en contra de determinado poder. En otras palabras, lejos de construir algo parecido al "fatalismo oriental", la religión sherpa construye una clase específica de agencia bastante efectiva. En las próximas secciones del texto, me dirijo a las formas en que estas concepciones se desplegaron en la práctica.

La bendición de los Lamas. A principios del siglo XX, mientras los sherpas comenzaban a participar en el montañismo, también fundaban los primeros monasterios en su región natal de Solu-Khumbu.[53] Los monasterios, por su parte, se embarcaron en una campaña para actualizar la religión popular sherpa, puliendo ciertos rituales, agregando nuevos e instando a los individuos sherpas a desarrollar su vida diaria de acuerdo con los preceptos budistas ortodoxos.[54] Cambios monásticos específicos entran a jugar en este artículo. En términos generales, sin embargo, la fundación de los monasterios y el continuo activismo monástico generaron un incremento del compromiso y de la identidad religiosos entre los sherpas quienes, a su vez, lo llevaron a la experiencia montañista.

No obstante, había un problema. Especialmente en los años iniciales, los altos lamas no parecían muy congraciados con la participación de los jóvenes sherpas en el trabajo expedicionario. Las razones de los lamas eran múltiples –les inquietaba que sahibs y sherpas

[52] John Blofeld, *The Way of Power: A Practical Guide to the Tantric Mysticism of Tibet* (Londres, 1970).
[53] Sherry B. Ortner, *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism* (Princeton, 1989).

molestaran a los dioses de la montaña y causaran problemas para toda la comunidad; sentían lástima (como ya veremos) por los jóvenes sherpas que debían subsistir de un modo peligroso; y tal vez veían en el montañismo y otras formas nuevas de trabajo, los primeros atisbos de una cosmovisión y un estilo de vida competidores. En cualquier caso, mientras no podían detener a los jóvenes sherpas, tenían (y tienen) una gran autoridad en la comunidad. Se cree también que tienen el poder para hacer hechizos y magia negra contra sus enemigos. El primer cometido para los sherpas, entonces, fue poner de su lado a los lamas.

Las primeras expediciones al Everest abordaron la montaña desde el lado norte (tibetano), y debieron pasar por el monasterio de Rumbu ("Rongbuk"). El lama principal era el Zatul Rimpoche, el instigador de la fundación de los monasterios sherpas, y, por ende, prácticamente la cabeza espiritual de la religión sherpa. (La fotografía de él que utilicé en la tapa de *High Religion* fue tomada por un miembro de la expedición de 1922).[55] El lama tenía algunas reservas en torno a la empresa montañista. No contento de tratar con extranjeros, escribió en su diario que "se sentía muy enfermo" al reunirse con los "heréticos" de la expedición.[56] Tampoco estaba contento con los riesgos a los que exponían a los sherpas. Luego de que siete sherpas murieron en una avalancha durante la expedición de 1922, su líder, el General Bruce, envió dinero al lama para cubrir los ritos funerarios. El lama escribió: "Me sentía lleno de compasión por la suerte de quienes habían atravesado tanto sufrimiento por un trabajo inútil".[57]

Más tarde, las opiniones y los sentimientos del Zatul Rimpoche fueron representados en un mural dentro del monasterio. Cuando la siguiente expedición pasó por allí en 1924, los monjes le mostraron a John Noel un fresco que habían pintado:

> Esta imagen extraordinaria muestra a la enojada Deidad de la montaña rodeada por espectrales demonios danzantes, leones blancos, perros ladrando y hombres peludos, y al pie, atravesado por las lanzas, yace el cuerpo desnudo del hombre blanco que osó violar [al Everest].[58]

---

[54] Ortner, *Life and Death*.
[55] Ortner, *High Religion*.
[56] Alexander W. Macdonald, "The Lama and the General", *Kailash: A Journal of Himalayan Studies* 1, nro. 3 (1973): 230.
[57] Ibid, 231; véase también Hancen, "Dancing Lamas", para una discusión más detallada de este encuentro.
[58] Noel, *Story of Everest*, 160. Es difícil saber, sin haberlo visto, si el sentido del mural correspondía con lo que Noel pensó. En la iconografía común del budismo tibetano, suelen retratarse figuras de apariencia humana, desnudas, siendo pisoteadas por un dios en su faceta feroz (*takbu*). Pero se suele decir que tal figura desnuda representa un demonio, sometido por el dios. (Por qué los demonios son representados en forma humana en estos contextos es otra pregunta). Sin embargo, la interpretación de Noel también resulta plausible.

Otros lamas plantearon formas similares de inquietud o desaprobación. Tenzing Norgay –quien fue, junto con Edmund Hillary, el primero en alcanzar la cima del Monte Everest– escribió en su autobiografía que, cuando era joven, "los lamas contaban muchas historias sobre el terror de las nieves –de dioses, demonios y criaturas mucho peores que yetis [abominables hombres de las nieves]– que protegía las alturas y traería la ruina a cualquier hombre que se aventurase hasta allí".[59] Un individuo sherpa, preocupado por su destino, busca los presagios de los lamas y suele seguir sus advertencias cuando señalan que cierta expedición (o cierto año) es peligrosa para él y no debería ir.[60] Thomas Laird cita a un lama que en los 80 aún decía que, cuando se viola a las montañas, los dioses huyen y todos los esfuerzos humanos salen mal.[61]

Para los sherpas, dado que pensaban continuar escalando, era importante ganar el apoyo de los lamas para lidiar con dioses potencialmente enojados. Si bien, como ya se dijo, es posible ganar la protección de los dioses de manera directa, a través de los propios rezos y peticiones, es mucho más efectivo recurrir a los lamas, quienes no sólo piden ayuda a los dioses sino que, además, tienen el entrenamiento y el empoderamiento ritual para controlarlos. Un factor que pudo haber contribuido a favor de los sherpas fue lo que podemos ver como el lado benévolo del orientalismo sahib. Parece claro que, desde las primeras expediciones, los sahibs estaban fascinados por sus visitas a los monasterios –a Rumbu en la ruta norte (tibetana) y más tarde a Tengboche en el lado sur (nepalí).[62] Adivino, sobre la base de mi propia experiencia visitando monasterios con amigos sherpas, que éstos les dejaban claro a los sahibs que correspondía hacer grandes donaciones, y que se hacían de hecho donaciones bastante grandes, y que esto tuvo cierto efecto en la actitud de los lamas.

---

[59] Tenzing Norgay, *Tiger of the Snows* (Nueva York, 1955), 24. Tenzing era un hombre muy religioso pero, aparentemente, no muy afecto al establecimiento monástico y a los altos lamas. Fue enviado al monasterio de Tengboche cuando niño, pero escapó al ser golpeado en la cabeza por un monje (18). Luego de su triunfo en el Everest, recibió visitas de los monjes en busca de donaciones importantes para su monasterio, a las que se rehusó. En lugar de ello, cedió parte de sus ingresos a una suerte de fondo comunitario (99).

[60] Véase M. S. Kohli, *Nine atop Everest: Story of the Indian Ascent* (Bombay, 1969), 102; Rick Ridgeway, *The Boldest Dream: The Story of the Twelve Who Climbed Mount Everest* (Londres, 1979). También yo registré los casos de muchos sherpas que buscaban presagios antes de las expediciones. Las adivinaciones de los lamas son siempre un poco negociables. Como sucede con los consejos médicos en la cultura occidental, si el receptor duda del resultado, puede buscar otras adivinaciones o puede solicitar a un lama que rehaga el presagio original desde suposiciones nuevas. Estos tipos de negociación brindan otro aspecto de la agencia de los sherpas y de su falta de fatalismo en relación a la religión.

[61] Thomas Laird, "Mountains as Gods, Mountains as Goals", *Co-Evolution Quarterly* 31 (Otoño 1981): 127.

[62] Véase Hansen, "Dancing Lamas".

Puede parecer tosco sugerir que el dinero ayudó a convencer a los lamas. No quiero decir con esto que no les preocupara el bienestar de los sherpas, o incluso de los sahibs (quienes también son, después de todo, "seres sensibles"). Aún así, como ya señalé, resulta perfectamente apropiado intentar torcer el poder hacia los propios intereses por medio de regalos materiales –de hecho, en esto consisten los rituales de ofrenda. En cierto sentido, todos hacían aquello que, culturalmente hablando, se suponía que debían hacer.[63]

Ya sea que el dinero de los sahibs surtió efecto o no, sabemos que los lamas se fueron convenciendo paulatinamente. A pesar de las reservas del Zatul Rimpoche con respecto a los extranjeros, él mismo los recibió con hospitalidad en varias oportunidades. La visita a Rumbu se convirtió en una parada fija para las primeras expediciones, y el Zatul Rimpoche se convirtió en una figura tan respetada que, luego de su muerte, fue elogiado en el *Himalayan Journal*: "Para muchas expediciones, un amigo bueno y distinguido".[64]

De forma similar, el lama reencarnado de Tengboche fue conducido hacia una relación duradera con el montañismo. Al visitarlo en sus habitaciones en Baudha, en las afueras de Katmandú, en 1990, fui testigo del momento en que el *sardar* de una próxima expedición entró y, luego de realizar las donaciones correspondientes, recibió la bendición para un gran puñado de amuletos y un bolsón de arroz dirigido a todos los sherpas en la expedición. (Veremos qué sucede con ese arroz más adelante). Asimismo, el lama desarrolló un proceso estandarizado para recibir donaciones sahibs; como sabe que los sahibs necesitan facturas para fines impositivos, conserva un talonario siempre a mano.

Controlando a los dioses y a los sahibs. Desde el punto de vista sherpa, el montañismo implica un alto riesgo en más de un aspecto. Por un lado, es físicamente peligroso y uno necesita la protección de los dioses para permanecer sano; por otro lado, uno sube acercándose al dominio de los dioses y resulta más factible ofenderlos. La necesidad de resguardo religioso, por un lado, y de activismo religioso, por otro, se ve acrecentada.

No obstante, el problema para realizar las prácticas religiosas adecuadas durante las expediciones ha sido siempre el hecho de que los sherpas no son agentes libres. De un lado, los sahibs suelen pedir que los sherpas lleven a cabo tareas que pueden ofender a los dioses (incluyendo en ocasiones la acción misma de escalar la montaña). Del otro, los mismos sahibs suelen cometer ofensas por su ignorancia. La tarea de los sherpas consiste, entonces, en

[63] Véase especialmente el capítulo sobre rituales de ofrenda en Ortner, *Sherpas Through Their Rituals*.

comportarse correcta y efectivamente en términos religiosos a fin de obtener algún grado de protección frente a los riesgos; más aún, deben conducir a los sahibs lo más cercanamente posible de sus propias inquietudes. A lo largo del siglo XX, uno de los mayores puntos de disputa al respecto ha sido la carnicería de animales durante las expediciones.[65]

Para los sherpas del siglo XX, matar es pecaminoso para la persona que mata y, en el contexto del montañismo, ofensivo para los dioses de las montañas. Según todos los relatos, durante la mayor parte del siglo XX, y ciertamente a lo largo de toda mi experiencia con los sherpas, ellos han odiado universal y visceralmente matar cualquier cosa, se perturban mucho cuando deben hacerlo, e intentan por todos los medios evitarlo. Sin ser realmente vegetarianos, suelen recurrir a nepalíes de la casta-carnicera para ejecutar la matanza. Durante las expediciones, sin embargo, están en lo más bajo de la jerarquía; los sahibs generalmente quieren carne fresca y, a menos que los sherpas puedan imponer sus preocupaciones sobre los sahibs, deberán ejecutar la matanza.

La noción de que es importante no matar animales durante las expediciones no es totalmente "tradicional". El tema de las matanzas constituyó un eje de las reformas monásticas contemporáneas al desarrollo del montañismo. Aunque existe un mandato budista en su contra, no resulta del todo claro en qué medida los sherpas adhirieron a él en el pasado. Sabemos, por ejemplo, que algunos sherpas practicaban sacrificios animales a fines del siglo diecinueve y comienzos del veinte, en una práctica ritual tomada de los hindúes nepalíes.[66] Cuando el Zatul Rimpoche llegó de Rumbu en 1919 para consagrar el monasterio de Tengboche recientemente construido, advirtió a los sherpas que no debían adorar a un dios nepalí (a quien llamaban con un nombre sherpa, "Nupki Gyelwu") y que no debían matar animales en sacrificios de sangre. Los monjes de los nuevos monasterios alzaron la cuestión de no matar animales como uno de los ejes centrales en la actualización del budismo sherpa. Claramente, este mandato encontró eco. La adoración de Nupki Gyelwu fue discontinuada y, al menos hacia los 30, los sherpas mostraban la misma clase de profunda aversión a las matanzas que encontré luego durante mi trabajo de campo:

---

[64] Hugh Ruttledge, "In Memoriam: The Late Head Lama of Rongbuk Monastery", *Himalayan Journal* 17 (1952): 159.

[65] Otra cuestión planteada (más ocasionalmente) es la de caminar sobre las cimas. Algunos sherpas se negaron a caminar (véase Kohli, *Nine atop Everest*, 188) y, en ocasiones, trataron de impedírselo también a los sahibs; véase, por ejemplo, Jim Curran, *K2: Triumph and Tragedy* (Boston, 1987), 84; Elaine Brook, "Sherpas: The Other Mountaineers", *Mountain* 101 (1985): 37.

> Los sherpas sienten una curiosa repugnancia ante el degüello de una oveja. Aman la carne [...] pero evitan la matanza efectiva del animal. Si nadie más los obliga, juegan la suerte entre ellos, y el perdedor suele estar tan turbado que empeora el trabajo, haciendo dos o tres tajos leves con el kukri antes de cortar la cabeza del animal.[67]

En el camino de imprimir el punto de vista monástico en los sherpas que escalan y de demostrar el valor de movilizar a figuras religiosas poderosas para controlar a los sahibs, la expedición al Everest de 1922 fue un momento clave. El Zatul Rimpoche, (como vimos) no muy contento con la situación, pidió a los miembros de la expedición que no se hicieran matanzas ni en las veinte millas que rodean al templo ni en la montaña misma. El General Bruce, líder de la expedición, cumplió con el pedido.[68] Su famoso acatamiento es considerado una de las razones por las cuales la siguiente expedición, en 1924, obtuvo permiso para escalar.[69] Al mismo tiempo, la habilidad del Zatul Rimpoche para controlar a esos sahibs poderosos pero indisciplinados favoreció sin duda a los sherpas.

Sin embargo, los sherpas no siempre tienen éxito al intentar mantener a los sahibs bajo control. En la siguiente historia, tuvieron un éxito parcial hasta que todo se desbarató, produciendo los resultados temidos:

> Mingma Tenzing contó una historia en que lideraba una expedición holandesa a Makalu [en los setenta]. Los sherpas habían hecho prometer a los holandeses que mantendrían la expedición limpia –sin matar animales ni quemar basura [los malos olores ofenden a los dioses]. La expedición era un éxito total –sin avalanchas ni accidentes. Entonces, cuando todos

---

[66] Kathryn March, "Of People and Naks: The Meaning of High-Altitude Herding among Contemporary Solu Sherpas", *Contributions to Nepalese Studies* 4, nro. 2 (1977): 83-97; Ortner, *Life and Death*.

[67] H. W. Tilman, *The Seven Mountain - Travel Books* (1938; reimpresión, Seattle, 1983), 473; véase también Tom Weir, *East of Kathmandu* (Londres, 1955), 104-5. Debo confesar que mi propia historia, registrada durante mi primer trabajo de campo en 1966, tiene resonancias con la de Tilman. Era mi primer cumpleaños en el campo y, con Bobby Paul (mi marido entonces, y un buen amigo y colega hoy), decidimos celebrarlo. Compramos un pollo y le pedimos a nuestro asistente, Norbu (no es su nombre real), que le preguntara a un pobre hombre Chhetri que vivía en la aldea si podía matarlo para la cena –*no*, se imaginaran, matarlo él mismo. Norbu postergó su partida por varias horas, luego desapareció por muchas horas más. Una vez que había oscurecido, regresó con el pobre animal muerto, lo desplumó con malhumor y lo trozó, con huesos y todo, con un *kukhuri* desafilado, dejándolo lleno de astillas; luego, lo cocinó rápidamente. Mi "fiesta" de cumpleaños consistió en grandes bocados de un pollo traicionero, comido tarde en una casa ya fría. Nunca más le pedimos a Norbu que llevara a matar otro animal.

[68] Bruce, *Assault on Mount Everest*.

> habían regresado al campamento base, los sahibs decidieron armar una celebración y mandaron matar un búfalo en una aldea cercana. Esa noche hubo una avalancha terrible que los habría matado a todos –llegó hasta la altura del campamento base pero, a último momento, las grandes rocas se desviaron hacia ambos lados, esquivándolos.[70]

Por la misma época, los sherpas resultaron más exitosos con otra expedición:

> Sonam Girmi llegó al Paso Francés para dirigir la provisión justo a tiempo para salvar una gallina de convertirse en cena. Sin emoción, pero con obvia preocupación, Sonam nos dijo que sería inapropiado matar algo en la montaña que uno está por escalar. Su voz era tranquila; la acción correcta estaba clara para él, pero una larga experiencia le había enseñado que los sahibs no suelen advertir precauciones tan simples. La gallina fue enviada a Tukche y comimos arroz y repollo.[71]

En situaciones así, el control de los sahibs no está nunca garantizado, especialmente –como predice la religión sherpa– sin el respaldo y la autoridad de una figura como el Zatul Rimpoche. Lo incontrolable de los sahibs, mientras mantienen control sobre los sherpas, forma parte justamente del sentido de decir que ellos "tienen poder". Puede no ser casual que los sherpas hayan tenido más éxito con la regla de no matar a partir de los setenta, cuando la contracultura pisaba fuerte en Estados Unidos y en Europa; una época de cambios hacia una relación más igualitaria con los sahibs (que no será explorada aquí). Pero, mientras la cuestión de las matanzas en la montaña no se resolvió nunca completamente, existe otra práctica en la cual los sherpas tuvieron un éxito más visible:

La evolución del gran Puja *en el campamento de base*. Si una cara de la tarea de ganar y mantener la protección religiosa consiste en evitar ofender a los dioses, la otra cara comprende, como ya fue señalado, peticionar activamente por su apoyo y agraciarlos con ofrendas. Por lo menos, uno debe entonar o musitar mantras, y la mayoría de los sherpas realiza ambas tareas como ritual diario y en momentos atemorizantes o peligrosos.[72] El

---

[69] Ian Cameron, *Mountain of the Gods* (N.York, 1984), 188; Ruttledge, "In Memoriam", 159. De hecho, la regla de no matar fue condición en el permiso para escalar otorgado por el Dalai Lama. Véase Hansen, "Dancing Lamas".

[70] Ortner, notas de campo, agosto de 1990.

[71] Andrew Harvard y Todd Thompson, *Mountain of Storms: The American Expeditions to Dhaulagiri, 1969 and 1973* (Nueva York, 1974), 96.

[72] Los mantras no son oraciones; no se dirigen a los dioses para obtener una respuesta sino que esperan funcionar automáticamente, generando el mérito y la protección directamente.

sonido de sus voces entonando mantras es un rasgo casi fijo de las expediciones, tanto en los campamentos como durante los viajes. Más aún, los sherpas realizan pequeñas ofrendas a los dioses, individualmente o en pequeños grupos, al empezar el día, y llevan consigo arroz bendito por los lamas (o, en su defecto, arroz sobre el cual ellos mismos recitan una bendición) para esparcir a los dioses en momentos de gran peligro:

> Al día siguiente, subimos hasta el campamento 2. Nima Tenzing llevaba consigo una bolsa repleta de arroz santificado. Al llegar a grietas, laderas o seracs aparentemente peligrosos, desparramaba arroz sobre los mismos entonando oraciones. [...] Cuando Nima llegó al campamento 2, miró a las hileras de seracs y arrojó el arroz restante como si barriera sobre toda la cara noroeste del Kangchenjunga.[73]

En otro ejemplo, un escalador, abatido y casi inmovilizado por un bloque de hielo, fue desenterrado: "Cuando se iba, vio a uno de los sherpas, un joven que parecía menor de veinte años, de pie sobre el agujero creado por el bloque, entonando un mantras y arrojando arroz sagrado bendito por un lama".[74]

Anécdotas de este tipo son relatadas con tono condescendiente; es común que los sahibs consideren tales prácticas como "supersticiosas". Sin embargo, el hecho es que los sherpas no sólo ganaron espacio para tales prácticas menores –pero importantes para ellos– sino que también han ampliado sistemáticamente ese espacio a lo largo del tiempo. En especial (y quizá significativamente) desde los 70, los sherpas comenzaron a organizar sus rituales de ofrenda en una escala pública mayor, reclutando a los sahibs para participar. Rituales de ofrenda cada vez más grandes y serios en los campamentos base, o *pujas*, aparecen en la bibliografía sobre expediciones.[75]

Al principio, los sherpas podían dudar sobre su propia autoridad (religiosa) para realizar *pujas*. A pesar de que los individuos laicos pueden orar por sí mismos, los rituales públicos están supuestamente a cargo de lamas debidamente empoderados. Los reclamos del *establishment* religioso son muy claros al respecto –los rituales conducidos por personas no correctamente empoderadas son, como mínimo, vacíos e ineficaces (simple "canto y baile",

[73] Peter Boardman, *Sacred Summits: A Climber's Year* (Seattle, 1982), 116.
[74] Dick Bass y Frank Wells con Rick Ridgeway, *Seven Summits* (Nueva York, 1986), 116.
[75] *Puja* es un término nepalí/hindi para cualquier clase de ritual religioso. En la actualidad, se suele usar entre los sherpas urbanos, no tanto en las aldeas (remplazando el término tibetano/budista *kurim*). Generalmente, aparece escrito en la forma colonial británica, con una *h* al final.

como dicen los sherpas) o, como máximo, peligrosos porque enojan a los dioses, pudiendo causar la locura del infractor. Por ende, en el primer *puja* que encontré en la bibliografía sobre expediciones, algunos sherpas leían las oraciones seriamente mientras otros bromeaban y reían a su alrededor.[76]

No obstante, una aproximación más seria a los *pujas* se desarrolló rápidamente, y en la actualidad, estos eventos largos y elaborados forman parte habitual de cualquier expedición importante. En ocasiones, los sherpas solicitan un poco de cooperación por parte de los sahibs y, si no les resulta tan inconveniente, éstos suelen complacerlos:

> [Lopsang, el *sardar*] explicó que, para escalar la montaña sin problemas, debíamos hacer una ceremonia en la cual izáramos banderas y realizáramos ofrendas de comida y bebida en honor de los dioses de la montaña. Como era un momento inoportuno para la realización de banderas según el calendario tibetano, debíamos esperar hasta septiembre para que una fábrica de banderas de oración en Katmandú las hiciera. Luego, tardarían al menos doce días más en traerlas [...] Afortunadamente, el tiempo de la ceremonia coincidía con el cronograma que yo había planeado para la escalada.[77]

Más aún, mientras en ocasiones los sahibs les dan el gusto a los sherpas, en otras oportunidades se suman buscando compartir los beneficios de los rituales, al menos en el nivel durkheimiano de promover la solidaridad social entre todos los miembros de la expedición:

> Algunos sherpas pasaron la tarde construyendo un altar de piedra de seis pies de alto en el extremo del campamento, alzando un poste en el centro para colgar allí líneas con nuestras banderas de oración.
>
> Antes de dar nuestros primeros pasos en la montaña, una mañana nos levantamos bien temprano para reunirnos alrededor del altar para el Pujah, una ceremonia de bendición budista [...] No comprendíamos el significado religioso que los sherpas daban a la ceremonia pero nos dio la oportunidad de sentirnos juntos en un esfuerzo de equipo.[78]

[76] Bonington, *Everest the Hard Way*, 76.
[77] Blum, *Annapurna*, 89-90; véase también Bass y Wells, *Seven Summits*, 118.
[78] Allison, *Beyond the Limits*, 206. Los efectos positivos del "pujah" para el "esfuerzo de equipo" duraron poco tiempo. Según Allison, la expedición sucumbió luego ante comportamientos individuales maliciosos y egoístas.

Por su parte, el hecho de que los *pujas* ya llevan casi un cuarto de siglo realizándose parece haber acarreado efectos de largo plazo en el modo en que los sherpas ven su relación con los dioses. Así como los altos lamas fueron atraídos desde una postura inicial de resistencia, también el lama de Tengboche ha afirmado recientemente: "Antes a los dioses no les gustaba que se escalara, pero todo ha cambiado".[79]

En los grandes *pujas*, los sherpas encontraron una manera para hacer que las diferentes formas de poder con las cuales lidian, trabajen sinérgicamente. Comprometen a los sahibs en el importante trabajo religioso de agradar a los dioses, no sólo haciendo que los sahibs asistan a las ceremonias (como en el episodio descripto) sino también solicitándoles que contribuyan con comida y bebida durante las ofrendas (según las crónicas, incluyendo también botellas de escocés), lo que los sahibs parecen realizar con entusiasmo. Aquello de lo que los sahibs tal vez no se den cuenta es que el objetivo del *puja* es precisamente comprometer a los dioses para proteger a los sherpas de los riesgos creados por los sahibs.

A pesar de los esfuerzos, de todos modos...

La muerte sucede

Se recordará que los sherpas suelen parecer impasibles frente a la muerte durante las expediciones y que esto dispara varias respuestas orientalistas por parte de los sahibs. También he señalado que, en paralelo al desarrollo del montañismo, tuvo lugar un movimiento hacia prácticas budistas más elevadas entre los sherpas. Aunque es arriesgado establecer una conexión simple entre ambos hechos, los mismos sherpas buscaron, siempre que pudieron, atraer la religión al montañismo. Frente a la muerte, la religión provee modos de transformar el poder en protección; una vez que la muerte ocurre, la religión puede ofrecer otras cosas, entre ellas, modos de manejar sentimientos intensos para seguir con la vida.

En el nivel de la religión popular, común a todos los sherpas, existe un mandato contra la exhibición de emociones fuertes respecto de la muerte, para el cual existen varios fundamentos. Uno sostiene que el difunto aún no ha partido totalmente (en especial, en el caso de accidentes violentos) y oír los llantos de los vivos le hará difícil romper sus lazos y continuar su camino. A veces también se dice que llorar mucho en los funerales hace que llueva sangre, o que un manto de sangre cubra los ojos del difunto impidiéndole encontrar "el camino", la vía a un (buen) renacimiento. Este tema refiere en cierto sentido a una cuestión de

[79] Carrier, "Gatekeepers of the Himalaya", 84.

género: en la vida ordinaria, las mujeres suelen exhibir una pena intensa mientras que –en general– los hombres no; durante los funerales, los lamas suelen pedir a las mujeres que dejen de llorar, porque oír tales llantos mantiene al difunto apegado a su vida previa o hace que llueva sangre.

Tales mandatos fueron amplificados por los monjes de los nuevos monasterios. Particularmente los monjes son compelidos a moderar sus sentimientos, ya que obstaculizan el trabajo ritual general y el progreso espiritual personal. Uno de los beneficios particulares del entrenamiento religioso es proveer de técnicas para manejar, moderar y apartar las emociones personales fuertes. Si existe algo "oriental" en la aparente falta de reacción de los sherpas frente a la muerte repentina durante las expediciones, puede atribuirse al énfasis religioso en esta clase de disciplina interior (y a la idea de que los hombres son mejores que las mujeres para adquirirla) más que a la idea de destino o de reencarnación.

Asimismo, el énfasis religioso en la disciplina interior está profundamente vinculado al tema de la construcción cultural (aquí, religiosa) de poder y agencia, central para este artículo. Al disciplinarse a sí mismos a través de la meditación y otras prácticas, los lamas obtienen los poderes que les permiten controlar a los dioses. El modelo religioso antes discutido, en el cual laicos relativamente débiles necesitan a los lamas para controlar a los dioses, se funda en la idea de que el poder crece de la auto-disciplina religiosa, aprendida por los profesionales religiosos entrenados y no por los laicos.

Aún así, si bien el modelo establece una serie de diferenciales de poder, también encarna un modelo para superarlos. Por supuesto que los laicos pueden entrenarse y convertirse en lamas, pero la idea más general de que –algún– poder crece, al menos parcialmente, de la auto-disciplina pretende aplicarse a toda persona y a toda relación social. Cuando la protección fracasa y la muerte sucede, este lado de la construcción budista tibetana de poder y agencia se pone en juego.

A fin de observar esto, consideremos el siguiente incidente: estando yo en la aldea de Khumjung en 1979, llegó la versión de que un joven escalador sherpa llamado Ang Phu, proveniente de esa aldea, acababa de morir en el Everest. No conocía a Ang Phu personalmente, pero por lo que decían, se trataba de un joven muy agradable. La noticia sacudió mucho a la aldea. Había mucho dolor y mucha bronca; también había mucha especulación sobre lo que podía haber sucedido, aferrándose a cada fragmento de información (y desinformación) que circulaba. Durante días nadie pudo hablar ni pensar en otra cosa.

Al día siguiente de la noticia, subí al monasterio de Tengboche (a unas pocas horas de caminata de Khumjung) para un almuerzo previamente acordado con el Rimpoche, el lama principal. Estábamos almorzando con varios sherpas en las cámaras del lama cuando uno de los sirvientes del Rimpoche entró diciendo que la familia de Ang Phu había llegado y solicitaba verlo de inmediato. Hizo entrar al grupo, compuesto por el padre –un lama de aldea (casado, a diferencia de los monjes)–, un primo y dos hermanas. Citaré de mis notas de campo, sólo introduciendo cambios gramaticales menores, para dar una sensación de la intensidad del evento así como de mi propia confusión al respecto:

> El padre, un primo y dos hermanas de Ang Phu entraron en la sala. El padre estaba bastante histérico. Se prosternó ante el lama llorando y dijo, entre sollozos, que había escuchado que su hijo no volvería, que rogaba al Rimpoche una bendición (*molom*). El Rimpoche respondió fríamente. Le dijo que se compusiera: "Eres un *choa* (profesional religioso), deberías saber mejor que, en lugar de llorar, tendrías que estar leyendo un *cho* (texto sagrado) y ofreciendo calma a tu familia". Luego cerró los ojos y oró para sí mismo por dos o tres minutos (lo que *fue* tranquilizador). Entonces pidió su libro de adivinación (*tsi*) y elaboró algunos textos para que el padre los leyera.
>
> [Las personas realmente empezaron a calmarse y a volver en sí. Pero] yo estaba alarmada por la falta de *nyingje* –compasión, piedad– manifiesta por el lama. En un momento hasta pareció hacer una broma y reírse. Más tarde, un hombre que había estado presente durante la charla afirmó aprobatoriamente: así son los altos lamas. Si su propia madre o padre mueren, ellos sólo meditan por cinco minutos y allí termina su dolor. Llorar mucho hace que llueva sangre [...] En respuesta a mis palabras diciendo que el lama no había mostrado ningún *nyingje*, me dijo que eso *era nyingje*.[80]

Como indica la nota, yo estaba realmente sacudida por lo que había presenciado. Estaba preocupada por lo profundo de la conmoción y del dolor de la familia de Ang Phu y por la frialdad aparente del lama. Su frialdad me parecía vinculada a ideas previas sobre lo "egoísta" e impersonal del alto budismo.[81] Por ende, me molestaba también la aprobación con que el otro hombre veía el comportamiento del lama. Este hecho me perturbó por años, volví sobre estas notas muchas veces, poniéndolas y sacándolas de una variedad de argumentos. Estamos

[80] Ortner, notas de campo, otoño de 1979.
[81] Ortner, *Sherpas Through Their Rituals.*

aquí en otro rincón del territorio clásico de Geertz: (el texto de) un encuentro pesadamente cargado que requiere interpretación –*¿qué se estaba diciendo?* ¿Por qué fue considerado, por la mayoría de los sherpas presentes, un encuentro "bueno" y productivo?

Pienso ahora, a la luz de las discusiones de este artículo, que aquello que el lama estaba haciendo era *empoderar* a la familia de Ang Phu, particularmente al padre. Prácticamente todos los movimientos del lama pueden ser leídos como ofrecimientos de alguna forma de poder, de alguna sensación de agencia y control, a personas a quienes se les había arrancado. La frialdad y la compostura del mismo lama eran proyectadas como un modelo *de* su propio (el correcto) estado interno ("así son los lamas") y un modelo *para* ser actuado.[82] Tras el modelado de la correcta organización y exhibición de sentimientos yace su autoridad; no sólo está diciendo: "tú *podrías* ser así y sentirte mejor" sino "tú *deberías* ser así". Más aún, le recuerda al padre que él es un *choa*, lo cual porta en sí mismo una doble carga de empoderamiento: el hombre está *obligado* por su rol y su entrenamiento a recordar sus lecciones sobre la disciplina interior y la performance pública, pero también posee tales recursos para servirse de ellos y posee el status y el (em)poder(amiento) de un lama entrenado, si bien "pequeño" en la jerarquía. Del mismo modo, y con la misma doble carga, le recuerda que es un padre, con los recursos de empoderamiento y las responsabilidades morales de tal posición. Finalmente, realiza la transferencia práctica de recursos religiosos: entrega al hombre una serie de textos para que lea, dando comienzo al proceso posterior a la muerte, donde la familia ayuda al difunto a despegarse de aquello que lo aferra a este mundo y a alcanzar el mejor renacimiento que los esfuerzos rituales pueden aportar. Entrega a la familia (como todo el sistema religioso hace) los medios y el poder de hacer algo. Este es el *sentido* (o uno de los sentidos) del comportamiento del lama.

Preguntarse si tuvo los *efectos* buscados o no, es una cuestión diferente. Aquí la planteo no tanto en términos de (re)constituir ciertas relaciones asimétricas y posiciones de sujeto (aunque tal interrogante permanezca como trasfondo) sino, más bien, en el sentido ordinario de producir los resultados deseados. Algunos sherpas pueden no sentirse reconfortados ni empoderados a través de lo que puede denominarse el modelo monástico o de la "alta religión" para disciplinar al sí mismo (traumatizado). Por ejemplo, se ha vuelto cada vez más común que los sherpas que se enteran de una muerte (de un sherpa) en una expedición suban hasta el campamento base y se lamenten abierta y demostrativamente por la pérdida de su

pariente; o que lleven a un lama para realizar los ritos funerarios en el campamento; o que arrastren a sus esposos, hermanos e hijos sobrevivientes hasta sus casas.[83] También se escucha de suicidios ocurridos luego de tales muertes: está registrado que la esposa de Dawa Tenzing, uno de los primeros *sardar*s famoso, se suicidó en 1956 cuando corrió la noticia de que su marido (lo cual era falaz) y su hijo (lo cual era cierto) habían muerto en una avalancha.[84] En el caso específico que analizamos, por su parte, el comportamiento del lama y sus sentidos subyacentes no resultaron igualmente efectivos para todos los presentes. Como me enteré unos días más tarde,

> el primo de Ang Phu, que había ido a visitar al Rimpoche con el padre, subió al campamento base en el Everest [y desató un alboroto]: pateó sobre la mesa servida y arruinó toda la cena, gritó que mataría a los sahibs, y más. Luego saltó al río cerca de Pangboche y debió ser socorrido.[85]

De todos modos, reconocer que la performance del lama no tuvo los mismos efectos sobre todos los presentes no implica negar el punto fundamental del análisis geertziano, que tal performance tenía sentidos buscados: modelar y transferir (potencial) empoderamiento y agencia a personas sobrecogidas por la pérdida y el dolor.

Conclusiones: las ironías de la teoría

A lo largo del artículo, argumenté que el compromiso de Geertz con el "sentido" fue fundamental cuando primero lo articuló, y de vital importancia luego; que su movimiento más costoso (retrospectivamente) fue la aparente oposición entre la cuestión del sentido y la del poder; y que, más tarde, las teorías centradas en el poder (especialmente aquellas del tipo Foucault/Said) operaron desde la misma oposición, haciéndola girar sobre sí y excluyendo la cuestión del sentido. Por lo tanto, enfrentamos ahora la irónica situación de que las teorías

---

[82] La distinción "modelo de/modelo para" proviene de Geertz, "Religion as a Cultural System".
[83] Al Burgess y Jim Palmer, *Everest: The Ultimate Challenge* (Nueva York, 1983), 87; Morrow, *Beyond Everest*, 71; Yuichiro Miura con Eric Perlman, *The Man Who Skied Down Everest* (San Francisco, 1978), 117.
[84] Messner, *Everest: Expedition to the Ultimate*, 54.
[85] Ortner, notas de campo, otoño de 1979.

consideradas más radicales son aquellas que excluyen el interés por los "sentidos" –los deseos y las intenciones, creencias y valores– de los mismos sujetos a favor de quienes se escriben.[86]

El argumento general de este artículo, entonces, ha sido una defensa de la persistente necesidad, dentro de la teoría social, de una concepción rica y compleja de la cultura y el sentido en términos de Geertz. Esto no significa desechar los penetrantes análisis generados desde la insistencia foucaultiana/saidiana en que los órdenes simbólicos (las "culturas" o los "discursos") son (parte y parcela de) sistemas de dominación y deben estudiarse por sus efectos dominantes/subyugantes. La primera sección de este artículo es una realización parcial de tal proyecto, una ilustración del orientalismo sahib en el montañismo himalayo, en tanto autorizó a arriesgar y cobrar las vidas de personas definidas como despreocupadas por la vida. De todos modos, mostrar las operaciones del orientalismo, como Said mismo ha afirmado, no dice nada sobre la "realidad bruta" de las "vidas, historias y costumbres" de aquellos a quienes se dirige.[87] Si uno se preocupa por esas vidas, e imagina –un poco ingenuamente– que existe la posibilidad de acceder a ellas a pesar de las anteojeras de la propia cultura, entonces uno todavía debe realizar el movimiento geertziano hacia la "cultura" y el sentido. En la segunda mitad de este artículo, entonces, intenté mostrar los modos en que la religión sherpa construye nociones culturales de poder y agencia, y los modos en que esta construcción les permite manejar a los lamas, a los dioses, a los sahibs y a la propia aflicción más profunda de una forma (para muchos) efectiva. Sin someterse al poder ni "resistirlo" en una acepción simple, los sherpas trabajan a través suyo y lo viran hacia sus propósitos.

En realidad, existen dos estratos de valor teórico en la obra de Geertz que estuve excavando para esta discusión. Obviamente, los métodos de Geertz nos permiten leer los "textos" de la cultura sherpa –aquí, los rituales religiosos– en busca de sus supuestos subyacentes –aquí, los modos en que los sherpas piensan sobre el poder y la agencia–. Pero el marco analítico de Geertz asume, en términos más generales, un "actor" cuya subjetividad es tanto una fuente como un producto de tales construcciones culturales. Asume también que comprender "el punto de vista del actor" es central para una práctica interpretativa de "descripción densa". Por estos y otros fundamentos, entonces, la teoría de Geertz resulta particularmente abierta a preguntas (no reduccionistas) sobre la "agencia" –sobre cómo los actores formulan necesidades y deseos, planes y esquemas, formas de trabajar en y sobre el mundo–. Del

[86] Esta oposición e ironía es la que operaba en el debate Gananath-Obeyesekere-Marshall Sahlins. Véase Ortner, "Making Gender".

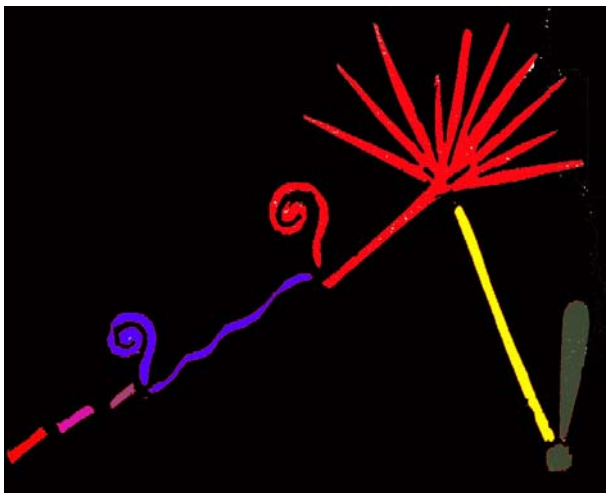
mismo modo que el trabajo de Foucault es una interpretación cultural/histórica del cambiante discurso occidental sobre el poder *y a la vez* una teorización sobre los trabajos del poder como tal; así también el trabajo de Geertz proporciona un modelo para entender la construcción cultural de "agencia" en determinados tiempos y lugares *y a la vez* proporciona uno de los puntos de partida más promisorios para teorizar la agencia como tal.

[87] Said, *Orientalism*, 5.

Diagrama sintético de un futurista de ambos mundos[1]

Raúl Antelo[2]

Leer a Piero Illari es leer huellas. Tenues, casi imperceptibles. Pero certeras. Alain Badiou define las huellas de un acontecimiento como el antiguo inexistente que, bajo efecto del sitio, adquirió valor máximo. Y sitio es un objeto al que le ocurre, en el ser, que le pertenece a sí mismo, y en el aparecer, que cae bajo su propia condición trascendental, algo de tal monta que él le atribuye a su ser un valor de existencia, o sea que un sitio testifica una intrusión del ser como tal en el mismo aparecer. Así las cosas, diríamos que las primeras huellas de nuestra historia las recogemos en la *Gazetta di Parma* en noviembre de 1922. El quinto número de *Rovente* las recoge. Son los "Stati d'animo" de Piero Illari, diagramas extremamente sintéticos que, según su autor, revelan el estado de ánimo de un instante determinado. Esos grafos son el presente, es decir, la ausencia.



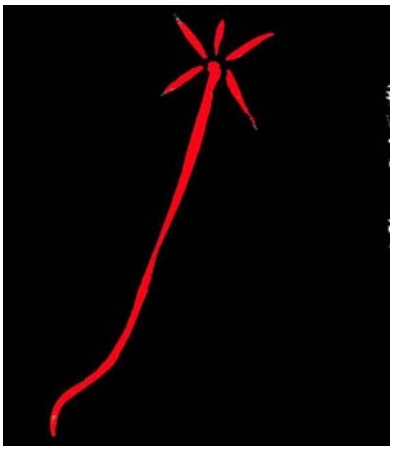
Mi futuro



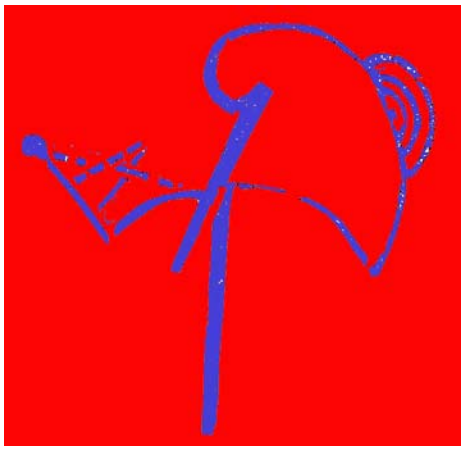
Las sorpresas en mi cabeza

[1] Texto leído el 17 de marzo de 2009, en el Auditorio del Museo Nacional de Bellas Artes de Buenos Aires, en la presentación de *La esquiva huella del futurismo en el Rio de la Plata*, libro de May Lorenzo Alcalá (Buenos Aires, Patricia Rizzo Editora, 2009). El volumen incluye edición facsimilar del quinto número de la revista futurista *Rovente*, editada por Piero Illari, en Buenos Aires, en noviembre de 1924.

[2] Profesor titular de literatura brasileña en la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil. Fue profesor visitante en universidades del Brasil y de otros países, entre ellas las universidades de Yale y Duke en los Estados Unidos y Leiden en Holanda. Es autor de *Algaravia. Discursos de Naçao* (1998), *Transgressão & modernidade* (2001), *María con Marcel. Duchamp en los trópicos* (2006) y *Crítica acéfala* (2008), entre otros libros.

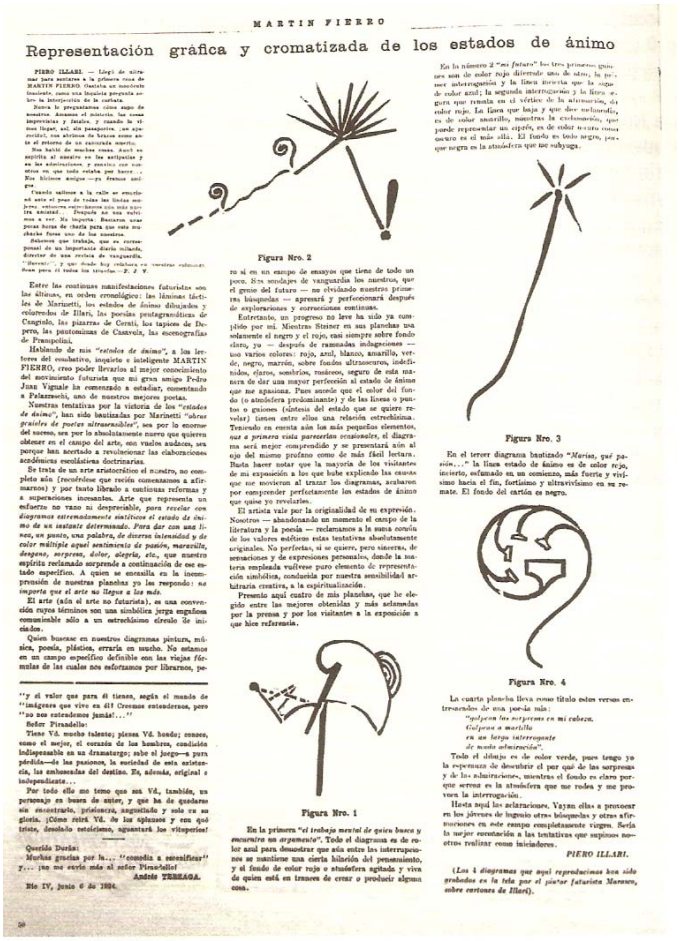


Marisa qué pasión



El trabajo mental

Martín Fierro los traduce, a mediados de 1923, con una presentación de Pedro Juan Vignale. Esa repetición, nada simple, testifica la intrusión del ser en el aparecer, a la que me refería antes. Pues bien, ¿cómo aparecen esas huellas? *Rovente* impimía en azul y blanco. *Martín Fierro,* en blanco y negro.



MARTIN FIERRO

Representación gráfica y cromatizada de los estados de ánimo

Figura Nro. 2

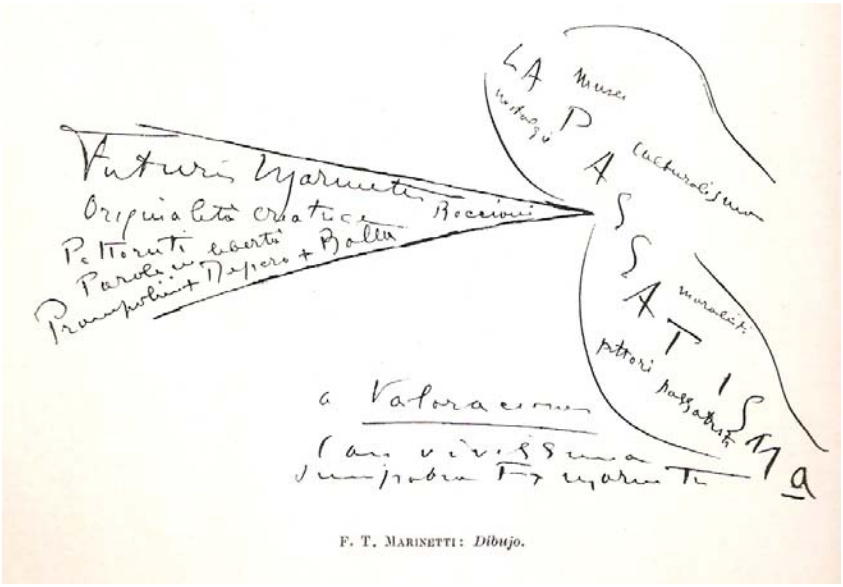
Figura Nro. 3

Figura Nro. 1

Figura Nro. 4

Martín Fierro

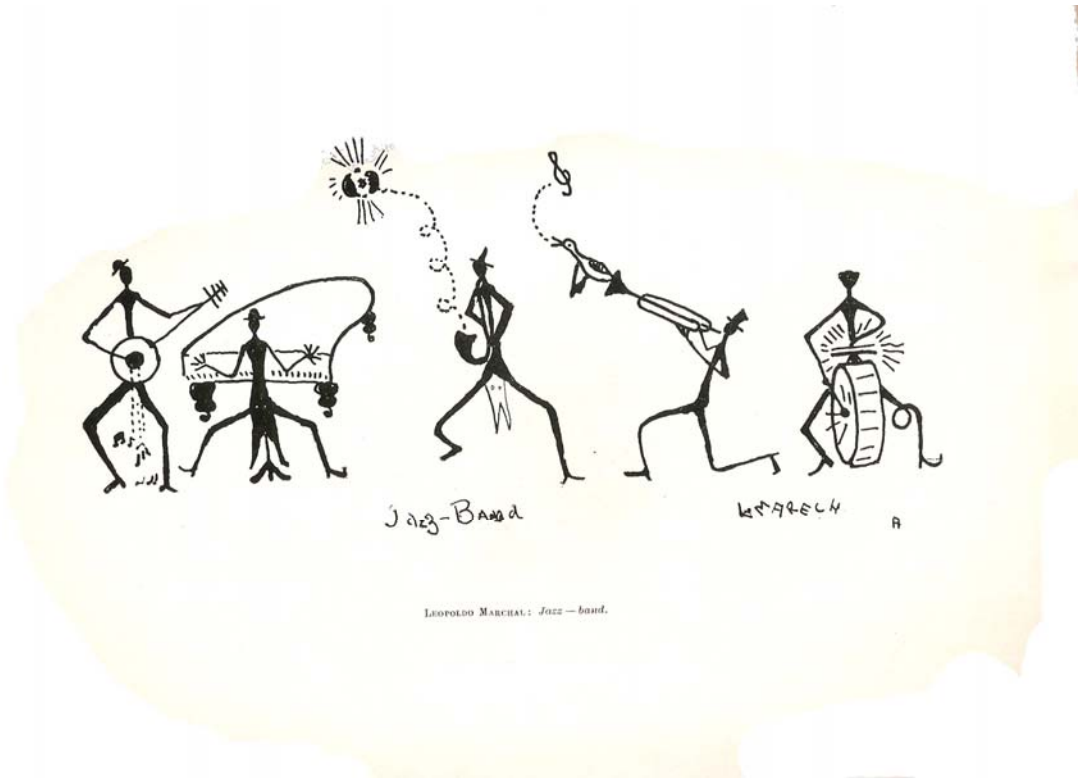
Sin embargo, Piero Illari los piensa a sus estados de ánimo coloreados, como las vocales de Rimbaud, y así se lo transmite a Antonio Marasco, el pintor futurista de Florencia, que los recorta en linoleum. Yo me he permitido seguir esas huellas e intervenir en esos grafismos con los recursos que la técnica, única higiene del mundo, hoy nos proyecta, hasta el abismo, de suerte que lo antes inexistente, el gesto de Illari-Marasco, bajo efecto del sitio, nuestra lectura, nuestra intrusión, adquiere hoy valor máximo de exposición. En el museo. A ellos pues apliqué los colores que Illari les atribuía, confirmando, quizás, la opinión de Duchamp, de que el futurismo es el impresionismo del mundo mecánico. Leo, por lo tanto, los estados de ánimo de Illari como presencia fantasmal de las vanguardias o como fórmula atemporal de representación de ciertas experiencias genéricas de la cultura, en nada asimilables a los arquetipos del inconsciente colectivo o esas salidas transhistóricas, tan a la manera de Marinetti. Leo en ellos un paradigma y, por lo tanto, un esquema vacío y hay allí una historia que soy obligado a retrasar de manera singular. Leo en "El gesto de Marinetti", de Antonio Marasco, algo muy en sintonía con el esquema de Ricardo Güiraldes, tratando de plasmar las sensaciones, los estados de ánimo, precisamente, de la primera conferencia de Marinetti en Buenos Aires. Leo los estados de ánimo de Illari-Marasca y no puedo no leer grafismos congeniales a los de Leopoldo Marechal (1926), en el *Primer salón de escritores*, donde por cierto Marinetti ejecuta un diagrama sintético donde, codo a codo, están Petorutti y Depero.



F. T. MARINETTI: *Dibujo.*

Dibujo de F. T. Marinetti para *Valoraciones*

Y reencuentro el diagrama de Marechal tres años más tarde, como viñeta de un libro, *Jazz band* (1929), libro del fundador del Teatro de los Independientes, Anton Giulio Bragaglia, figura de alta presencia en *Rovente*. Y esto me lleva a pensar que la historia no son hechos materiales sino procesos simbólicos a los que reconocemos por las huellas que dejan, es decir, por sus ausencias.



Huellas son antenas. A veces las antenas no captan casi nada. Prampolini, por ejemplo, opinaba que Hitler estaba haciendo todo bien en materia de política, pero, en estética, se equivocaba de medio a medio. Otras antenas captan bien las señales. Al historiar la recepción del futurismo en el Plata[3], May Lorenzo Alcalá señala correctamente la precedencia de Marcos Fingerit con *Antenas. 22 poemas contemporáneos* (1929). ¿Qué antenas son esas? Las de una transmisión no verbal, gestual y muchas veces inconsciente, como la esquematizada por Güiraldes.

¿Tiene esto alguna relación con Illari? Más de lo que parece. Habría que recordar que, amén de traducir al castellano, en 1946, un clásico como *Psicoanálisis del arte*, de un poeta del círculo esotérico ginebrino de *Le Carmel*, Charles Baudoin, él sí un junguiano, Fingerit fue también un sofisticado tipógrafo y editó varias revistas literarias, como *Unicornio* (1948) o *Delfín* (1944), "revista de poesía y metafísica" esta última, una

[3] Cf. BRIGANTI, Andrea & LORENZO ALCALÁ, May – *Piero Illari: un futurista tra due mondi*. Parma, Uninova, 2008.

publicación donde, junto a Jules Supervielle o Macedonio Fernández, era posible leer a ese futurista medieval llamado Raimundo Lulio o a un poeta del mal decimonónico como William Blake. Fingerit fue también autor de *Vampiros. Una antología de maestros del género* (Buenos Aires, Editorial Sur, 1966), donde se condensan los temas de la biopolítica del siglo XX –vida desnuda, enigma, pulsión– esos que sólo reconocemos por sus huellas. Fingerit, en suma, tenía antenas.

Por los años 30-40, Fingerit se cartea con escritores como Lezama Lima y Macedonio Fernández, que, recordemos, querían una psiquis sin cuerpo o bien dar cuerpo a una identidad cultural amorfa y fantasmática. Precisamente en una carta dirigida a Marcos Fingerit, Lezama Lima se confiesa:

> Todavía, justo es declararlo, en América tan sólo en muy pequeños núcleos de selección y severidad... asoma lo americano que debemos perseguir a través de eternas categorías conceptuales, no por los caminos de anécdotas fragmentarias o de asuntos pintorescos. Toda esa gente de la peor esfera que nos dice: tenemos que darle a América su expresión auténtica y separada, y después se despachan con un realismo que tiene cien años de estar digerido en Europa....

Lezama pues comparte con Fingerit esa Teleología Insular que no es *saudade* de un soliloquio inoperante sino lanzamiento del yo en una diversidad transgresora. ¿No sería ese el *oceanesimo* que postula Andrea Briganti para explicarlo a Illari? Ni fuga, ni emigración, se aplicaría, pues, a la deriva de Piero Illari, lo que apunta Lezama:

> Podemos ya afirmar que frente al caos europeo, aunque sean muchas las voces demoníacas que nos quieren obligar a la secuencia, América organiza su ideal de belleza, afina su poética y ofrece su cosmos apacible, casi eglógico, es decir, su momento de poetización, de mito lunar y subterrígeno.

Más o menos eso era también lo que pensaba Macedonio Fernández, otro corresponsal de Fingerit. En carta que, por el contexto, podemos imaginar de 1942, cuando Fingerit edita y prefacia, en La Plata, *Muerte es Beldad*, una reunión de poemas de Macedonio, en esa ocasión, digo, el poeta metafísico le revela al tipógrafo Fingerit que ha

desarrollado una utópica teoría de la escritura como apropiación generalizada de diversos *estados de ánimo*, augurando que

> Vendrá un día un tipógrafo inteligente (y de amarga estofa) que inventará el signo de la "cita universal folklórica", el entre-comillas Mayor; y honesto y modesto tendrá que hacerse en adelante todo el Arte, las Sabidurías y las Místicas, todo el Autorismo Individual hasta ahora concesivo, condescendido.
> En humorística, en ternuras, en sabidurías, en interpretaciones del Mundo, de la Vida, el Nacer, el Morir, la Posible Felicidad terrenal, es folklore el 90% de todo lo que se ha *firmado* hasta ahora: Horacio, Gracián o Manrique (éste linda con la insignificancia y es folklore pobre). (Escribo sobre mis rodillas pero pienso a siete gorras, por eso pienso bien pero escribo mal.) En este poema yo uso sin comillas el saber y sentir popular: del crecer infantil que alegra y duele a la madre que ha de coser nuevas ropas varias veces al año: (Y las alzadas vestes / Que madre midió en primavera / Y en estío ya son cortas...) [4]

Macedonio defiende entonces una escritura "feminina", como costura, que enmienda y remienda retazos de la antigua cultura, de manera siempre provisoria y transitoria: lo que se cose hoy, mañana ya queda chico. Al mejor estilo duchampiano, Macedonio *firma,* pero no escribe. Tal como Illari procede con Marasco. No es él, cree Macedonio, sino la cultura, la que *escribe* ese objeto que no demanda interpretación y que no pasa, además, de una estructura de distribución equitativa del goce. Macedonio cose: como el Calzaturificio Illari, zapateros de diseño. Cose para afuera. Cose para el futuro.

Si hay que coser es porque algo está roto. Algo se rasgó. Justamente las huellas nos persuaden del divorcio entre concepto y vivencia, el gran tema de Nietzsche. Una cosa es el *concepto* futurista y otro la *vivencia* futurista. Vilém Flusser (1920-1991), otro europeo aclimatado a los trópicos, cuya obra está en proceso de recuperación[5], argumentaba que "os nossos conceitos (em grande parte herança do século passado) não

[4] FERNANDEZ, Macedonio – *Epistolario*. Buenos Aires, Corregidor, 1976, p.42-3

[5] Cf. FLUSSER, Vilem - *Hacia una filosofía de la fotografía*. Pref. Joan Costa. Trad. Eduardo Molina. México, Trillas, 1990; *Pós-história*: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo, Duas cidades, 1983; *Los gestos, fenomenologia y comunicación.* Barcelona, Herder, 1994; *Writings*, ed. por Andreas Stroehl. Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 2002.

conseguem captar a nossa vivência, e nossa vivência (em grande parte sem paralelo na história) não consegue articular-se"[6].

Aclaremos la idea. El divorcio entre pensamiento y vida abre dos horizontes igualmente perniciosos: el del antiintelectualismo inmediatista (la contracultura) y el del intelectualismo estéril (los formalismos ortodoxos). Pero aunque nuestro concepto más usual de tiempo no capte nuestra vivencia, es evidente que la perturba y la falsifica, de suerte que el concepto cristalizado siempre modela y frena la vivencia radical, camuflando el divorcio fundamental entre ambos. Nuestra cultura trata entonces de eliminar de los objetos las influencias imponderables, según un doble rasero: puede transformar una influencia imponderable en algo ponderable, por su análisis y descomposición en *influencias* ponderables, o, en su defecto, lo imponderable puede ser despreciado, al menos provisoriamente, por inoportuno o improcedente. Es lo que le ocurre al anacronismo en el estudio de la historia de la cultura. De allí que la cuestión del tiempo y, en particular, la del futuro, nos imponga una paradoja.

> É a sensação de que a futuração (que é a previsão inteligente do futuro) aniquila o futuro, e que, na medida na qual ela progrida, deixamos de ter futuro neste segundo sentido do termo. De forma que esta sensação pode ser diagnosticada como o divórcio entre o nosso conceito e a nossa vivência do tempo; o intelectualismo como um agarrar-se à futuração, e o antiintelectualismo como uma recusa à futuração e busca de uma catástrofe imprevisível[7].

Ese equilibrio inestable produce no pocos altibajos y desvíos. En abierta controversia con la férrea disyuntiva de Walter Benjamin, que aún pesa sobre el futurismo, la de optar entre estetizar la violencia, tal como el fascismo, o politizar el arte, como el marxismo, Flusser diagnosticaba en 1969 que

> Do lado da futuração, o erro está na desexistencialização do conceito de tempo. E no fato de uma situação futurável ser isenta de valores. Do lado do neo-empirismo hippie, o erro está na consideração que não pode haver um lançamento contra o futuro, aonde não há previsão, pelo menos parcial, das

[6] Cf.FLUSSER, Vilem – "Do futuro". Suplemento Literário *O Estado de São Paulo*, 1 feb. 1969.
[7] IDEM – *ibidem.*

> potencialidades. Mas apontar o erro é muito mais fácil que saná-lo. Urge reformular o conceito de tempo, para torná-lo mais vivenciável, e evitar uma queda na barbárie anárquica do abandono da previsão inteligente[8].

¿Cómo repensar el futurismo hoy? Creo que el anacronismo nos permite rescatar ciertas experiencias de la modernidad occidental y entenderlas como síntomas de una época caleidoscópica, con lo cual aquello que leemos ya no es la historia (lo que pasó) sino la historicidad, el umbral del presente. ¿No era ese el objetivo de los estados de ánimo de Illari? Componer diagramas extremamente sintéticos que revelaran el estado de ánimo de un instante determinado, esquivo, fugaz. El poeta Pedro Juan Vignale, que había presentado a Illari a los lectores de *Martín Fierro*, lo dice casi veinte años después, con esas mismas palabras, al comentar un autor del 1500, nada menos que Giorgio Vasari. En arte, un valor no es el proceso del tiempo (un progreso) sino "un proceso en el instante que actúa"[9].

Hans-Magnus Enzensberger lamentaba, de cierto modo, que el futurismo hubiese descubierto la obsolescencia, porque eso era también descubrir la efemeridad de los valores. Nuestra posición hoy es otra. Leer las huellas del futurismo en el Plata es montar piezas y exponer anacronías, porque toda lectura, para serlo, como nos decían Fingerit o Macedonio, procede, precisamente, por explosión de la cronología, por obsolescencia deliberada. Si algo queda claro de la lectura del libro de May Lorenzo Alcalá es que el futurismo en Parma no suena como en Buenos Aires. Uno, como traduce Vignale, produce *meraviglia*, palabra que nos remite a todo el debate barroco de la Italia del Seicientos; el otro, en cambio, discreta *admiración*. Uno sin el otro, sin embargo, y ambos por igual, fetichizan el presente. En ese sutil subibaja se equilibró Illari, un futurista de ambos mundos.

[8] IDEM – *ibidem*.
[9] Cf. VIGNALE, Pedro Juan – *Giotto*. Buenos Aires, Schapire, 1943, p.48.

Analizando la escuela:
nacionalismo y educación en México, la Argentina y Perú[1]

Matthias vom Hau[2]

Resumen

El presente artículo examina la trayectoria del nacionalismo en el siglo XX en la Argentina, México y Perú, a través de la lente analítica de la enseñanza escolar. En él, argumento que los libros de texto revelan concepciones promovidas por el Estado acerca de lo que significa la nacionalidad. A su vez, las perspectivas y prácticas de los maestros nos ofrecen una ventana para comprender de qué modo las ideologías estatales fueron recibidas, apropiadas y retrabajadas por la sociedad. A finales del siglo XIX, los libros de texto en México, la Argentina y Perú concebían la nación como una comunidad política, enfatizaban el concepto de "civilización" como objetivo de la unidad nacional, y representaban a las élites como los motores que dirigían la historia nacional. Durante el siglo XX, los libros de texto proyectaron una concepción cultural de nación, visualizaron una unidad nacional que sería lograda a través de la asimilación dentro de una identidad nacional homogénea, y reasignaron a las masas la principal agencia histórica. Sin embargo, las respuestas de los maestros a esos cambios fueron diversas. En el México de Cárdenas (1934-1940), adoptaron calurosamente los libros de texto que promovían una cultura popular nacional. En contraste, los maestros en la Argentina de Perón (1946-1955) y en el Perú de Velasco (1968-1975) se opusieron ampliamente a los nuevos textos.

Palabras clave: construcción de la nacionalidad – ideologías estatales – libros de texto – magisterio

---

[1] Una versión revisada de este artículo se publicará en *Latin American Research Review*. Agradezco el apoyo a esta investigación por parte del Social Science Research Council (SSRC) y del German Academic Exchange Service (DAAD). Me gustaría agradecer en especial a James Mahoney, John Modell, Miriam Southwell, y Fulya Apaydin por sus exhaustivos comentarios sobre los argumentos desarrollados. Además agradezco a Ignacio Madrazo Piña y Dení Ramírez Losada por su traducción al castellano. Todos los errores que aún se encuentran en el texto son exclusivamente mi responsabilidad.

[2] Becario de pos-doctorado de la Brooks World Poverty Institute en la Universidad de Manchester, Manchester, U.K. Matthias.vomHau@manchester.ac.uk. Investiga temas como nacionalismo y etnicidad, desarrollo global y educación. Actualmente se encuentra terminando el manuscrito para un libro sobre transformaciones del nacionalismo en la América latina del siglo XX.

Introducción

El presente artículo examina la trayectoria del nacionalismo en la Argentina, México y Perú del siglo XX, a través de la óptica analítica de la educación escolar. Los trabajos clásicos sobre nacionalismo tratan la escolaridad como un sitio clave para el cultivo de los apegos nacionalistas y para la socialización de la ciudadanía dentro de marcos nacionales que explican la experiencia cotidiana (por ejemplo, Gellner 1983; Hobsbawn 1990; Mann 1993; Smith 1986). Sin embargo, en esta literatura no se dilucidan los mecanismos específicos mediante los cuales sucede la socialización nacional dentro de los planteles.[3] Este artículo analiza el papel que juega la escolaridad en la construcción del concepto de nación, haciendo foco en el rol de los libros de texto y del magisterio. Los libros de texto escolares –en especial aquellos que se usan en las escuelas primarias– revelan visiones fomentadas desde el Estado sobre la historia y la identidad nacional. A su vez, los puntos de vista de los maestros y la forma en la que hacen uso de los libros de texto, permiten entender cómo son recibidas, apropiadas y retrabajadas estas ideas de nacionalidad en ese espacio que representa la interfase misma entre el Estado y la sociedad.

El interés en México, la Argentina y Perú nos permite señalar la relativa ausencia de estudios comparativos sobre nacionalismo y escolaridad en América latina. En las últimas décadas diversos estudios han hecho uso de los libros de texto para analizar el concepto de nación (entre otros, Cucuzza and Somoza 2001; Plotkin 2002; Portocarrero and Oliart 1989; Vaughan 1982; Vázquez 2000). Paralelamente, ha surgido una literatura sustancial sobre el papel del magisterio latinoamericano en el proceso de socialización nacional (Angell 1982; Rockwell 1994; Vaughan 1997). Sin embargo, la mayoría de estos son estudios de caso, o volúmenes editados sin un enfoque comparativo (como Ossenbach and Somoza 2001 y Rieckenberg 1991). El presente artículo pretende un acercamiento comparativo sistemático que permita analizar las diferencias y similitudes entre distintos países latinoamericanos.

Desde una perspectiva histórica, estos países tan divergentes en muchos sentidos han producido libros de texto con sorprendentes similitudes. A finales del siglo XIX, estos

[3] Una excepción importante es el estudio de Weber (1976) sobre la "nacionalización" en la Francia del siglo XIX, que cuidadosamente separa los roles de los docentes, los materiales de enseñanza y la infraestructura del salón de clase.

libros en los tres países analizados retrataban la nación como una asociación política, basada en un contrato social entre ciudadanos y simbolizada por un marco constitucional compartido. Este entendimiento político-territorial de la comunidad nacional era compatible con la idea de la creación de una "nación civilizada" como objetivo de la unidad nacional. Los textos mexicanos, argentinos y peruanos representaban sus respectivas historias nacionales como una evolución de la "barbarie" hacia una mayor "civilización" y ésta, a su vez, como un proceso liderado por *unos cuantos grandes hombres.* Eventualmente, en los tres países, los libros de texto aprobados por el Estado sufrieron cambios. Durante el siglo XX, la identidad nacional empezó a ser crecientemente comprendida como un fenómeno cultural, y el concepto de nación, a basarse en características culturales como el lenguaje compartido, la religión, las costumbres y la identidad étnica; a su vez, los relatos de la historia nacional comenzaron a enfatizar la agencia (*agency*) de los sectores populares.

Aún así, la temporalidad de estos cambios varió en los distintos casos. En México, la transformación en los contenidos de los libros de texto sucedió durante las décadas de 1920 y 1930 –sobre todo durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940)–. En la Argentina, las concepciones culturales de la nacionalidad se hicieron prominentes durante la década de 1910, mientras que el énfasis sobre la agencia popular se dio más bien durante en las décadas de 1940 y 1950, bajo los gobiernos de Juan Domingo Perón (1946-1955). En Perú, se dieron cambios comparables recién durante las décadas de 1960 y 1970, especialmente durante el gobierno militar de Juan Velasco (1968-1975). La reacción de los maestros de escuela a dichos cambios fue disímil. En México, adoptaron favorablemente las concepciones cambiantes de nacionalidad de los nuevos libros y utilizaron los materiales publicados por el gobierno de Cárdenas cuando estaban a su alcance. En contraste, los maestros argentinos se opusieron a las ideas de historia e identidad nacional que promovían los libros de texto peronistas y recurrieron a una variedad de estrategias para evitar el uso de dichos textos. En Perú, el magisterio se dividió en su comprensión de la nacionalidad, aunque en general se unieron en oposición a los textos publicados durante el gobierno de Velasco, y eludieron activamente su uso en el salón de clase. Es así como durante el siglo XX, los libros de texto en los tres países mostraron una variación similar desde una comprensión política y elitista de la nacionalidad, hasta una basada en nociones culturales y con visión de clase. Los tiempos, así como la respuesta de los maestros a dichos cambios, variaron sustancialmente en los distintos casos.

El resto del artículo se desarrolla de la siguiente manera: la próxima sección es una discusión conceptual sobre el papel de los libros de texto y de los maestros en la socialización nacional. Las secciones subsiguientes presentan un análisis comparativo de los libros de texto en México, la Argentina y Perú, y de la negociación de su contenido en el salón de clase. Las conclusiones ofrecen algunas sugerencias tentativas sobre los procesos locales y globales que intervinieron en la producción de las semejanzas y las diferencias observadas en los tres casos.

Consideraciones conceptuales y metodológicas

Los libros de texto son materiales escritos específicamente diseñados para ser utilizados en el proceso de enseñanza.[4] Aún tomando en consideración las potenciales diferencias entre el contenido de los textos y las lecciones de clase, los libros de texto forman el aprendizaje del estudiantado. Los libros de texto son en muchas ocasiones los primeros, e inclusive los únicos, libros a los cuales están expuestos los estudiantes. Los docentes frecuentemente los emplean como su instrumento principal para la preparación de las lecciones. Finalmente, como es evidente en la larga historia de las controversias sobre los libros de texto, el público usualmente reconoce a estos libros como fuentes autorizadas y exactas del conocimiento que deben adquirir los estudiantes.[5]

Los libros de texto no revelan "hechos", sino que transmiten visiones particulares de la realidad social al enfatizar o minimizar ciertos aspectos del mundo que describen. Como artefactos culturales, los libros de texto son planeados, diseñados y distribuidos por actores con intereses reales. En particular, los Estados son los principales actores en la elaboración de los libros de texto. A pesar de que los textos son también mercancías económicas que compiten en el mercado, su contenido y estructura se determina predominantemente por "la 'mano política' de las políticas estatales para la adopción de textos" (Apple 1992: 6). Por ejemplo, una estrategia común de las agencias estatales es la de patrocinar lineamientos curriculares y asignar por mandato cursos estandarizados. Existen incluso comisiones especiales de aprobación que revisan los libros de texto, y que seleccionan textos específicos o bien compilan una lista de los títulos aprobados a partir de la cual las escuelas deben tomar sus decisiones.

[4] Los libros escolares hacen referencia a una categoría más amplia e incluyen textos que se usan en las escuelas, pero que no necesariamente son producidos con propósitos educativos (Johnsen 1993: 26).
[5] Para ver algunos ejemplos de controversias con relación a los libros de texto, ver DelFattore (1994) sobre los Estados Unidos, Gilbert (1997) sobre México, o Nozaki (2002) sobre Japón.

Aún así, los libros de texto no determinan las actividades del salón de clase. No todo lo que aparece en ellos se enseña o se sigue de forma literal (Apple and Christian-Smith 1991: 9). Los maestros habitualmente reconsideran y cambian sus contenidos. Pueden, por ejemplo, contextualizar los esquemas cognitivos o inclusive contrarrestar los mensajes valorativos que esos textos proponen. Investigaciones anteriores revelan que la recepción que los estudiantes hacen de los libros de texto está altamente filtrada por las actividades del salón de clase, así como por la selección hecha por los maestros (Gvirtz 1996: 157-162). Los maestros constituyen, así, un punto clave en la transmisión de las concepciones de nacionalidad que promueve el Estado y que los libros de texto vehiculizan, así como en su traducción para una comprensión cotidiana del mundo.

Este artículo analiza libros de texto escolares desde la implementación de la educación pública obligatoria en México, la Argentina y Perú de finales del siglo XIX hasta las reformas educativas de las décadas de 1980 y 1990[6], concentrándose en los periodos de cambios sustanciales. En cada país analicé entre 50 y 70 libros de texto, incluyendo al menos cinco publicaciones de cada década[7]. Para explorar la transmisión y el uso de los libros de texto por los docentes, utilicé literatura secundaria sobre el tema (Angell 1982; Bernetti y Puiggrós 1993; Gvirtz 1996; Portocarrero y Oliart 1989; Rockwell 1994; Vaughan 1997), en combinación con variedad de fuentes primarias.[8] Con cada fuente exploré sus juicios normativos sobre las principales épocas históricas y sus ideas sobre los agentes dominantes en la dirección de la historia nacional; tracé descripciones de los principales héroes nacionales prominentes y de los enemigos externos predominantes; finalmente, me enfoqué en las jerarquías imaginadas dentro de la nación, poniendo atención a cómo se caracterizaba a los inmigrantes y a los pueblos autóctonos.

---

[6] A partir de este momento, la descentralización de la educación pública y el relajamiento del control sobre la currícula principal hace que los libros de texto se conviertan en una fuente menos confiable para rastrear los conceptos de nacionalidad promovidos desde el Estado.

[7] Los criterios de selección tuvieron tres pilares. Primero, me enfoqué en textos para escuelas primarias porque sólo un pequeño segmento de la población cursaba el secundario en el periodo analizado. Luego, seleccioné libros que fueron publicados o aprobados por las autoridades educativas nacionales. Tercero, preferí los textos que tuvieron varias ediciones, pues tomé esto como un indicativo de su utilización real.

[8] En México utilicé testimonios de maestros en actividad durante las décadas de 1920 y 1930, hallados en los archivos de historia oral *Archivo de la Palabra.* Revisé 45 entrevistas con maestros y utilicé 13, en las cuales encontré referencias al uso de los libros de texto así como al entrenamiento magisterial, y miradas personales sobre la identidad nacional y la historia. En la Argentina combiné entrevistas semi-estructuradas a maestros en actividad durante los años 40 y 50 del siglo XX, con una lectura del periódico *La Obra*, escrito por docentes y dirigido al magisterio. Por razones de edad, sólo logré localizar a cuatro maestros jubilados de los años peronistas. Para obtener evidencias de *La Obra*, revisé los ejemplares de 1946, 1949, 1952, 1954 y 1955 publicados en fechas cercanas a importantes fiestas nacionales. En Perú conduje 13 entrevistas semi-estructuradas con maestros en actividad durante los años 70.

Libros de texto y nacionalidad durante el período oligárquico

Durante finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el poder central del Estado se consolidó en los tres países analizados (Cotler 2005; Knight 2002; Oszlak 1982). Durante este lapso –muchas veces descrito como el de la "dominación oligárquica"–, los libros de texto aprobados por el Estado revelaban sorprendentes similitudes en su forma de evaluar los criterios de pertenencia nacional, identificar las amenazas a la unidad nacional y representar la historia nacional.

Concepciones políticas de nacionalidad y la creación de una nación "civilizada"

Durante el período oligárquico, los libros de texto publicados en los tres países ponían énfasis en las bases político-territoriales de la pertenencia a la nación. Era común leer frases como "La nación peruana es la asociación política de todos los peruanos" (Wiesse 1913: 52). Incluso algunos textos se hacían eco de la idea de nación de Renan como un "plebiscito diario", y concebían a la comunidad nacional como "la creación de nuestras voluntades unificadas" (Eizaguirre 1895: 20). Las instituciones políticas eran representadas como características que definían la nacionalidad. La constitución aparecía como una fuerza unificadora central que garantizaba que "todos los habitantes […] tengan el derecho y la facilidad de hacer lo que gusten" (Sierra 1894: 7).

Los relatos de la historia nacional servían para reforzar esta comprensión política de la nacionalidad. Por ejemplo, los libros de texto focalizaban la formación de un orden político vinculante que constituía a la Argentina como una república federal, al mismo tiempo que sistemáticamente minimizaban las luchas y guerras civiles entre los caciques regionales y las élites políticas de Buenos Aires durante los inicios del siglo XIX (Fregeiro 1896: 201; Pelliza 1905: 103-106). De forma similar, la historia peruana tendía a culminar en la "República" como una meta teleológica, mientras que en los libros de texto mexicanos la constitución liberal de 1857 aparecía como el destino histórico de la nación, consolidando el progreso material y la paz interna (Fanning 1915: 18; Rosay 1913: 183; Sierra 1894: 7).

Esta comprensión política de la nacionalidad se superponía con la visión de una "nación civilizada". En los tres países los libros de texto abogaban por la expansión de la "civilización" –una categoría asociada con blancura racial, modernización económica y una cultura urbana y cosmopolita de influencia europea– como el principal vehículo para superar las divisiones políticas y etno-raciales. Por ejemplo, un gran número de los personajes que aparecían en los textos escolares eran niños de clase media alta, a los que

se los representaba muchas veces sumergidos animadamente en el estudio de las antiguas culturas griega y romana (Pizzurno 1901: 223-228).

Por consiguiente, los textos hacían una distinción clara entre aquellos a quienes se imaginaba como parte de la "nación civilizada" y aquellos a quienes no; en particular, la población indígena dentro del territorio nacional aparecía retratada como la principal manifestación de "barbarie". En la Argentina, los libros de texto celebraban la "Conquista del Desierto" –abiertas campañas de exterminio en contra de las poblaciones autóctonas durante la segunda mitad del siglo XIX– como la expansión de la "civilización" dentro del país (Ferreyra 1895: 41, 78; Pelliza 1905: 112-113). Los textos mexicanos y peruanos enfatizaban que la población indígena "mantenía sus supersticiones e idolatrías anteriores a la conquista" (Sierra 1894: 63), y por lo tanto carecían de la capacidad necesaria para ejercer la plena ciudadanía. El remedio para vencer el "profundo abatimiento de la raza indígena" (Rodríguez 1900: 145) parecía ser el sistemático "blanqueamiento" de la población, con la ayuda de la educación y de la inmigración europea.

En los libros de texto peruanos, la distinción entre "civilización" y "barbarie" también permeaba las descripciones del espacio nacional. Los libros caracterizaban a la nación como compuesta por "la Costa, la Sierra y la Selva", y argumentaban que las tres áreas geográficas eran "el origen de las variedades étnicas que forman los tipos raciales y las distintas culturas" (Wiesse 1913: 4). La Costa se representaba como el ambiente natural de blancos y mestizos, y exhibía las condiciones más favorables para el progreso económico, mientras que las Montañas y la Selva, los ambientes naturales de las poblaciones indígenas, eran menos propicias para el progreso económico y para la expansión de la "civilización".

Élites benévolas y la evolución hacia la "civilización"

La idea de una "nación civilizada" también informó las representaciones del pasado. En los tres países, los textos enfatizaban el estado general de "barbarie" durante el período precolonial. Aún los aztecas y los incas –celebrados en los libros mexicanos y peruanos como arquitectos y centralizadores políticos (Oviedo 1894: 12; Rodríguez 1900: 4)— finalmente carecían de "civilización". Esto alcanzaba su epítome en la práctica de los sacrificios humanos, que los textos describían como un "infame holocausto que demostraba el fanatismo de estos pueblos y la crueldad de su religión burda e incivilizada" (Aguirre Cinta 1897: 37). De acuerdo a los libros de texto peruanos, el

"socialismo" incaico aseguraba que "la familia y la personalidad humana desaparecieran a favor del Estado" (Rodríguez 1900: 18), impidiendo así el progreso económico.
En los tres países, los libros de texto equiparaban la autoridad colonial española con la construcción de una "nación civilizada". Para ellos, los efectos benéficos del colonialismo español compensaron la violencia y la explotación porque "los españoles dieron a sus colonias americanas tanta civilización como tenía la misma España" (Sierra 1894 en Vázquez 2000: 128). El colonialismo español instituyó el mandato centralizado, mientras que la expansión del castellano como lengua dominante facilitó la unidad nacional. Otro "efecto civilizador" importante del colonialismo ibérico fue la llegada del cristianismo. Como tal, el resultado del colonialismo español fue la formación de "una nueva sociedad […], basada en los principios de una cultura superior" (Rodriguez 1900: 4).
Las representaciones de la historia colonial también ilustran el énfasis "elitista" de los libros de texto publicados durante esta época. En la Argentina, los relatos del colonialismo español celebraban la previsión y virtudes de Colón, Juan Díaz de Solís y Pedro Mendoza (Eizaguirre 1895: 76). En México y Perú, los relatos de la conquista española se concentraban predominantemente en las acciones y las cualidades personales de Hernán Cortés y Francisco Pizarro respectivamente (Aguirre Cinta 1897: 65-99). De hecho, "sin el atrevimiento de Hernán Cortés, el país nunca hubiera sido conquistado ni sujeto al gobierno español" (Lainé 1890: 3).
Las descripciones de las independencias nacionales fueron igualmente construidas alrededor de las acciones de las elites. En México, las narrativas de los libros de texto se centraban en Miguel Hidalgo, quien exitosamente inició la insurgencia porque "los indios lo adoraban y lo hubieran seguido hasta el fin del mundo" (Sierra 1894: 74). En la Argentina y Perú, los relatos de la independencia nacional se centraron en las cualidades del General José de San Martín, quien era "un hombre de juicio recto, de sentimientos refinados, de patriotismo puro y de carácter honesto" (Rodríguez 1900: 98). Si los textos mencionaban a los sectores subordinados, era tan sólo como súbditos obedientes, satisfechos con seguir las órdenes de sus líderes.

Los libros de texto y la nacionalidad durante el período populista

En el curso del siglo XX, los libros de texto publicados en México, la Argentina y Perú cambiaron dramáticamente. Los textos aprobados por el Estado en los tres países proponían una comprensión de la nacionalidad basada en la cultura, visualizaban la

construcción de una "nación homogénea", y comenzaban a retratar a los sectores populares, en particular a los campesinos y obreros, como protagonistas de la historia nacional. El momento en que se dieron estos cambios, sin embargo, varió sustancialmente entre los tres países.

México

Las décadas posteriores a la Revolución Mexicana (1910-1920) fueron testigo de la consolidación del poder estatal en un contexto de fuerte movilización de los sectores subordinados. Los gobiernos posrevolucionarios establecieron una coalición con los grupos obreros y campesinos organizados; su base institucional era un partido gobernante masivo y corporativista (Knight 2002). Las nuevas autoridades estatales hicieron de la regulación del contenido educativo una de sus principales prioridades, culminando con la implementación, bajo Cárdenas, de una "educación socialista" la cual entendía a las escuelas como el mecanismo primario para el control de la movilización popular (Vaughan 1997).

Durante los años 20 y 30 del siglo XX, las definiciones culturales de la nacionalidad fueron tomando fuerza en los libros de texto aprobados por el Estado. Una cultura nacional homogénea emergía como base de la identidad mexicana. El fundamento de esta cultura compartida era el *mestizaje*, es decir, el proceso de mezcla biológica y cultural iniciada bajo el control español. "Los tres siglos de dominación española fueron suficientes para el surgimiento de una nueva raza dentro del territorio de la Nueva España, previamente habitada por pueblos indígenas, resultado de la mezcla entre conquistadores y conquistados. Esta raza, que heredó el lenguaje, religión y costumbres de los españoles, y el sentido de resistencia y estoicismo de la población indígena, es la que hoy en día constituye a la nación mexicana" (Bonilla 1925: 83-84).

Mientras que el concepto de *mestizaje* se alejaba de las referencias explícitas a la expansión de la "civilización", los libros de texto continuaban reproduciendo las jerarquías culturales y raciales anteriores. Convertirse en mestizo significaba hablar castellano y adoptar un estilo de vida urbano y "moderno". En contraste, ser indígena significaba no pertenecer plenamente a la nación. Sólo a través de la asimilación de la población indígena dentro de una identidad *mestiza* homogénea México alcanzaría una unidad nacional (Teja Zabre 1935: 189). De esta forma, los libros de texto colocaban al *mestizaje* tanto como un proceso histórico iniciado durante el período colonial, como una proyección idealizada que se apartaba de la experiencia de vida cotidiana.

La representación de México como una nación *mestiza* casaba perfectamente con el nuevo énfasis en las clases populares como el sujeto nacional preponderante. Los libros de texto mostraban a los *mestizos* tanto como miembros de los sectores obreros, así como campesinos y clases medias. Como muestra la Ilustración 1, la vida diaria de los niños de origen humilde se convirtió en un punto focal de estos textos.



Ilustración 1. Campesinos y obreros como protagonistas de un libro de texto en el México de los 1930s. Dibujo de Diego Rivera, en Manuel Velázquez Andrade, *Fermin* (Ciudad de México, 193x), p. 5.

Este acento en los sectores subordinados también se refleja en los relatos de la historia nacional. "Contra las órdenes de Moctezuma, las masas se levantaron y lanzaron un ataque masivo en contra de los españoles" (de la Cerda 1943: 131). De la misma forma, los sectores subordinados aparecieron como una fuerza crucial en la independencia nacional y en la Revolución Mexicana. "El pueblo que sintió la opresión […] que creó la Dictadura [de Díaz], comenzó por reclamar sus derechos de manera pacífica, pero hartos de la dictadura, se vieron forzados a actuar de forma violenta" (Romero Flores 1939: 347). De esta forma, en los años 30, los textos comenzaron a asignar a los sectores populares una agencia histórica en el desarrollo de la historia mexicana.

La “oligarquía” constituyó entonces el principal *otro* interno. Trascendiendo épocas históricas particulares, los grandes terratenientes, mercaderes, líderes militares y autoridades religiosas eran ahora los responsables de detener el progreso histórico de México. El Imperio Azteca fue gobernado por una “nobleza” compuesta por “sacerdotes y guerreros”, una “casta cerrada a la cual los plebeyos no podían acceder” (Chávez Orozco 1938: 103, 113). En los libros de texto, el período colonial se identificaba con “mercaderes, en su mayoría españoles”, dotados de “enormes privilegios”, como los peores explotadores (Castro Cancio 1935: 105), mientras que, lograda la independencia, los mercaderes *criollos* y los grandes hacendados emergieron como los mayores obstáculos al progreso nacional (de la Cerda 1943: 243).

El énfasis en México como una nación mestiza y el retrato de una historia nacional interpretada en términos de conflictos de clase se complementaban con descripciones celebratorias del periodo precolonial. Los libros de texto marcaban conexiones intrínsecas entre el México moderno y el Imperio Azteca, comúnmente retratando a los aztecas ordinarios como “mexicanos” y recontextualizando los sacrificios humanos. La Inquisición introducida por los colonizadores españoles se convirtió en un fenómeno que “destruía gente con una muerte, en comparación, más dolorosa que los sacrificios aztecas” (Bonilla 1930: 63).

Los libros de texto también se apartaron de las representaciones previas del colonialismo español. Los conquistadores españoles se aprovecharon de los agravios ya existentes y, por ende, fueron las divisiones internas las verdaderas responsables de la caída del Imperio Azteca. Con el colonialismo español comenzó un periodo de dominación extranjera. Cortés “no tenía mayor talento y por lo tanto abandonó sus estudios para dedicar su tiempo a la calle” (Castro Cancio 1935: 44). Es así como Cortés pasó a personificar la crueldad y la avaricia española realzadas por el hecho de que el conquistador carecía de una educación formal.

Las representaciones de la independencia nacional siguieron el acento general en la agencia de los sectores subordinados. Durante el periodo colonial, el surgimiento del capitalismo global debilitó la autoridad española, lo que permitió a los movimientos subordinados ganar influencia frente a las autoridades coloniales (Teja Zabre 1935: 120). Hidalgo es entonces retratado como alguien que responde al “fuerte impulso popular”, y que provee “un plan político, social y militarmente orientado” en un momento en el cual “enormes masas de población” comenzaron a “seguir sus instintos

para pelear por su libertad y su bienestar económico, cansados de tanta miseria y tiranía" (Castro Cancio 1935: 145).

Sin embargo, los textos eran altamente críticos con el resultado. Al final, "la Revolución fue aplastada […]. Fueron los criollos de las clases dominantes, los grandes hacendados y el alto clero quienes contribuyeron a lograr la Independencia como un proyecto meramente político de separación de España" (Teja Zabre: 1935: 139). Sólo los movimientos revolucionarios entre 1910 y 1917 lograron consolidar la independencia económica y política de México. Los libros de texto promovieron la imagen de la Revolución Mexicana como "una revolución de los pobres explotados en contra de los opulentos explotadores" (Castro Cancio 1935: 250) y celebraron a Emiliano Zapata como el "seguro e incorruptible defensor de los campesinos" (de la Cerda 1943: 284). Bajo los sucesores de Cárdenas, las autoridades educativas siguieron el "cambio programático hacia la derecha" (Collier and Collier 1991: 407) que se fue generalizando en los regímenes posrevolucionarios. Sin embargo, durante las décadas de 1940 y 1950, la mayoría de los libros de texto oficiales, introducidos durante el régimen de Cárdenas, seguían en uso (Vázquez 2000: 246). Fue a inicios de la década de 1960 que la SEP estableció el Programa de Libro de Texto Gratuito, que distribuyó a los estudiantes un único paquete de libros de texto obligatorios en forma gratuita (Gilbert 1997: 274). Esta nueva generación de textos continuó la visión de México como una nación *mestiza* e identificaba plenamente a México con el Imperio Azteca. Aunque los libros de texto gratuitos suavizaron su tono en comparación con los textos de los años 30 y 40, los relatos de la historia nacional se mantuvieron organizados alrededor de visiones de luchas de clase,y de la agencia de los sectores subordinados (Vázquez 2000: 256-257, 281-283). No fue sino hasta los años 80 y 90 que los libros de texto oficiales fueron testigos de un cambio drástico, cuando la idea de una nación *mestiza* homogénea cedió su lugar a la imagen de México como nación multiétnica (Gutiérrez 1999: 72-89).

Argentina

En la Argentina, los libros de texto aprobados por el Estado pasaron por dos grandes episodios de transformación. Alrededor de 1910, la idea de crear una "nación civilizada" fue reemplazada por un creciente énfasis en una cultura nacional compartida. Durante las décadas de 1940 y 1950, bajo el régimen de Perón, esas concepciones de nacionalidad fueron complementadas con un acento en los sectores populares como los principales sujetos nacionales.

El primer cambio en los textos tuvo como fondo la casi total reorganización demográfica causada por la migración masiva (Devoto 2003). Los libros de texto publicados en este periodo retrataban una identidad argentina construida sobre la base de una cultura nacional hispánica. La nación estaba constituida por aquellos "que comparten el mismo lenguaje, las mismas tradiciones [y] que provienen de los mismos ancestros" (De Bedogni 1910: 15). El lenguaje emergió como un marcador de identidad crítico. Los textos celebraban la "elocuencia majestuosa" del *castellano* como un "inagotable tesoro de belleza, pensamiento y cultura" y "la mejor expresión" del carácter nacional (Bunge 1910: 450).

Los libros de texto retrataban al *gaucho* como la personificación de la identidad argentina. De descendencia española, en "sus venas corre la sangre de guerreros, artistas, nómadas y cantantes" (Bunge 1910: 155). Ganándose la vida como arreador de ganado, la *pampa* constituye el hábitat natural del gaucho y, a la vez, es la formadora de los más notorios patrones de su personalidad. Dotado de la "fuerza de los leones" (Fesquet and Tolosa 1935: 99), él "corre libre y rebelde como su caballo" (Levene 1912: 21). El gaucho fue argentino aún antes de la emancipación nacional. Él "cantaba serenata a la patria sin siquiera saberlo. Él amaba la libertad y creó el escenario para la independencia nacional" (Bunge 1910: 155). Es así como el *gaucho* ejemplificaba la existencia de la Argentina como una comunidad cultural y permitía la proyección retroactiva de la nación hacia el periodo colonial.

La migración europea se convirtió entonces en una bendición contradictoria. Los inmigrantes eran necesarios para el progreso económico nacional, y sin embargo, los libros de texto lamentaban su falta de identificación nacional. La asimilación de los inmigrantes a una cultura hispánica nacional parecía ser el único camino viable hacia la unidad y el progreso. "Esta patria, generosa al extranjero, demanda el olvido de todas la otras patrias a cambio de sus provisiones" (Blomberg 1940: 224).

Este nuevo enfoque se combinó con una continua celebración de las élites como las fuerzas que guiaban la historia nacional. Los relatos de la colonia española seguían siendo construidos alrededor de la agencia de los conquistadores españoles. Análogamente, el "genio militar", "el coraje", y "la inteligencia" de San Martín, el "más grande de todos los argentinos", seguía siendo esencial para la transformación de la Argentina en una nación soberana (De Bourguet 1932: 46; Macias 1933: 45).

El segundo periodo de mayor transformación se dio en el contexto de un cambio económico y de una fuerte movilización de los sectores subordinados. En 1946, Juan

Domingo Perón, un ex oficial militar, ascendió al poder y construyó un movimiento político altamente personalista, apoyado en una coalición con el movimiento obrero organizado. Parecido a lo que había sucedido en México bajo Cárdenas, esta alianza significaba tanto la domesticación de la protesta de los grupos subalternos, como concesiones materiales y simbólicas de largo alcance (Halperín Donghi 2003).

Una nueva generación de libros de texto promovió una comprensión de la nación apoyada en nociones de clase. Obreros y campesinos parecían existir en oposición a la "oligarquía", compuesta por las élites políticas y económicas que habían gobernado al país por décadas. Como muestra la Ilustración 2, albañiles, mecánicos y carpinteros poblaban los libros de texto peronistas, rompiendo así con el enfoque exclusivo de las clases altas que se encontraba en los textos anteriores (de García 1954: 17).



Ilustración 2. “Mi Padre es Albañil”. Los sectores subordinados en los libros de texto de las escuelas primarias argentinas durante el periodo peronista. Luisa de García, *Patria Justa* (Buenos Aires: Kapelusz, 1953), p. 1

Sin embargo, en la "Nueva Argentina", las luchas de clases entre las élites y las masas eran una realidad del pasado. En su lugar, en un contexto donde todo el mundo, "aún los argentinos mas humildes [,] se benefician de las riquezas del país" (de García 1954), la paz social prevalecería. Los libros de texto mostraban a la Argentina como una "tierra donde los trabajadores son felices" (Raggi 1953: 2) y donde el conflicto de clases había sido reemplazado por la armonía social.

"El pueblo" emergió como el protagonista de la historia nacional, marcando una línea de continuidad entre las manifestaciones históricas y las contemporáneas de la agencia popular. Las guerras de independencia fueron exitosas gracias a los "bravos y heroicos gauchos [quienes] paseaban por las montañas y causaban desesperanza entre las tropas hostiles con sus ataques sorpresivos" (de García 1954: 85). Los textos peronistas dibujaron a San Martín como un "hombre del pueblo" (de Palacio 1952: 124). De esta forma los relatos históricos se alejaron de un enfoque exclusivo sobre el liderazgo iluminado y apuntaron al papel crucial que jugaron las clases subordinadas.

Este enfoque en la agencia popular se tensaba ante la identificación con un líder carismático y su esposa Eva (Evita), que se presentaban como la encarnación de la nación. Los libros de texto peronistas se entregaron a un abierto culto de la personalidad centrado en Perón y su esposa. Perón aparecía como "el conductor" (de García 1954: 5), "el primer trabajador de la República" (de Palacio 1952: 111) y "el auténtico argentino" (Raggi 1953: 33). Evita era representada como la "Madre Espiritual" (de Palacio 1952: 38) y después de su muerte en 1952 ascendió "hacia la inmortalidad" (Raggi 1953: 99), habiendo "consumido su vida para construir la Nueva Argentina" (de García 1954: 11). Los textos eventualmente sugirieron que sólo la coyuntura entre el heroísmo de las masas y la guía de un liderazgo iluminado podrían habilitar el progreso nacional.

Si se compara con la de 1910, la representación de la inmigración europea se hizo más positiva. Durante las décadas de 1940 y 1950, los libros pintaban al país como un *crisol de razas*. La mayoría de las descripciones se concentraban en los inmigrantes de descendencia europea. "Hijos rubios y morenos, italianos con ojos azules y españoles con cabello oscuro, hombres y mujeres de todos los rincones vienen a la Argentina con la esperanza de [encontrar] un mundo de paz y tranquilidad, donde la dignidad del trabajo es respetada" (de García 1954: 164). Así, los textos peronistas fundieron una visión de comunidad nacional basada en un concepto de clase con la idea de la

Argentina como una nación blanca y europea. El destino del *crisol de razas* siguió siendo la asimilación dentro de una cultura hispánica (de García 1954: 115).
En 1955 un golpe militar derrocó al gobierno de Perón. Las nuevas autoridades educativas no tardaron en retirar los libros de texto peronistas de las escuelas. Los libros publicados durante las décadas siguientes evitaron toda mención a Perón y a Evita (Romero et al. 2004: 43). Al mismo tiempo, las representaciones de la identidad nacional y de la historia en general se asemejaban a aquellas encontradas en los textos peronistas. Estos libros enfatizaban las raíces hispánicas de la Argentina y sus relatos de la historia nacional continuaban acentuando la agencia del "pueblo", en especial en las luchas contra la dominación colonial española (Romero et al. 2004: 49-64, 94-95).
De forma parecida a México, los cambios más sustanciales en el contenido de los libros de texto se dieron en los años 80 y 90, cercanamente ligados a la democratización en 1983. Desde entonces los libros aprobados por el Estado comenzaron a problematizar cuestiones sobre el "nosotros" nacional, mientras celebraban el reconocimiento de las diferencias culturales dentro de la nación (Romero et al. 2004: 168-169).

Perú

Transformaciones comparables en el contenido de los libros de texto sucedieron mucho más tarde en Perú, aunque también en el contexto de una movilización de los sectores subordinados y un declive del dominio oligárquico (Cotler 2005). Durante los años 60, los libros de texto comenzaron a enfatizar la historia, el lenguaje y la religión como marcadores de identidad básicos. "Todos los peruanos de la costa, el altiplano y la jungla formamos la nación peruana. Hablamos español, practicamos el catolicismo [y] celebramos a los mismos héroes" (*Venciendo* 1960: 531). Parecido a lo ocurrido en México durante las décadas de 1920 y 1930, los libros de texto visualizaron al *mestizaje* como el cimiento principal de esta cultura compartida. "La fusión entre lo que fue traído de España y los elementos indígenas preexistentes produjeron una nueva sociedad que tenía muchas [influencias] tanto del pueblo español como del indígena, y sin embargo era distinto a ambos" (Pons Muzzo 1961: 23).
Aun así, la formación de una nación *mestiza* estaba incompleta. Los libros de texto se quejaban de una "alarmante diversidad cultural", causada por los "procesos no concluidos de 'transculturación'" (Pons Muzzo: 1961: 16). "Asumamos que podemos juntar [a todos los peruanos] en una gran plaza. Habría diez millones de personas de diferentes razas, ruidosas, hablando lenguas distintas y profesando creencias religiosas

distintas" (*Peruanito* 1964: 320). Se culpaba por esta falta de cohesión a los grupos indígenas, cuya insistencia en mantener su "cultura autóctona" impedía su asimilación dentro de la identidad nacional homogénea (Pons Muzzo: 1961: 16).

Es así como las nociones de "transculturación" permanecieron unidas a las formaciones culturales occidentales. Niños blancos, de clase media o alta, aparecían como los principales personajes retratados en los libros de texto, y su asociación con la cultura indígena permanecía confinada a la celebración del folklore y el consumo de lo étnico (*Coquito* 196x: 233). En paralelo, individuos iluminados y benévolos –la mayoría de los cuales eran líderes militares– seguían siendo retratados como las fuerzas dinámicas detrás de la historia nacional (Pons Muzzo 1962: 57-67; *Venciendo* 1960: 449).

Cambios aún más dramáticos en los contenidos de los textos se dieron durante los años 70, cuando el gobierno militar del General Juan Alvarado Velasco (1968-1975) inició un periodo de cambio político, social e ideológico. Más que cualquier gobierno anterior de la historia peruana moderna, Velasco gozó de un alto grado de autonomía de las élites tradicionales, y su ambiciosos programa de reformas, en especial la reforma agraria, debilitó permanentemente el poder oligárquico (Cotler 2005).

Una nueva generación de libros de texto para escuelas primarias retrataban al "pueblo" –compuesto por los "trabajadores, campesinos y sectores medios" (*Fichas* 1974b: 5.5)– como el núcleo central de la comunidad nacional. De forma similar a México y la Argentina, las representaciones visuales se enfocaban en niños cuyos padres trabajaban como carpinteros, campesinos, o tenderos (*Amigo* 1976; *Paseo* 1976). Esta comprensión de la identidad nacional basada en una identificación de clase también transformó las representaciones de las divisiones raciales en Perú. Los textos entendían a los pueblos indígenas primordialmente como campesinos y obreros (*Fichas* 1974a: 3). Fue nuevamente la "oligarquía" la que surgió como el *otro* interno de mayor relevancia (*Fichas* 1974a: 31.4; 1974b: 5.3).

Durante la década de 1970, los libros de texto comenzaron a ser menos celebratorios al evaluar el potencial del *mestizaje*. Los textos describían la "transculturación" entre España y las sociedades indígenas como un proceso violento que llevó a la deformación de la identidad nacional preexistente, el "Viejo Perú" (*Fichas* 1974b: 1.3), y que representaba las formas artísticas, guiones cognitivos y orientaciones normativas encontradas entre los pueblos indígenas de los Andes como las manifestaciones de la cultura nacional "auténtica". Los orígenes del Perú fueron situados en el Imperio Inca.

"Hace mucho tiempo Perú era gobernado por reyes llamados *Incas*. Perú era el *Imperio Inca*" (*Peruanito* 1974: 27).

Los relatos del periodo colonial reforzaban los orígenes precolombinos del Perú. Como en México, los libros de texto retrataban al colonialismo español como un periodo de dominación extranjera y enfatizaban el hecho de que las autoridades españolas enfrentaban una resistencia considerable de los sectores de abajo. "Los peruanos siempre lucharon contra los españoles" (*Fichas* 1974a:31.3) y "se levantaron contra el abuso que las autoridades españolas cometían en contra de los pueblos indígenas" (*Venciendo* 1976: 111). Las tierras altas eran vistas como el epicentro geográfico de la insurgencia popular. Los textos mantenían las bien establecidas divisiones del Perú en "Costa, Altiplano y Jungla; el tríptico característico de nuestra geografía" (*Venciendo* 1976: 52), pero se alejaban de la visión del Altiplano como el foco de la "barbarie", y en su lugar celebraban a la región como la cuna de la cultura nacional, y como un centro de "agitación rebelde" contra los invasores extranjeros (*Venciendo* 1976: 52).

Túpac Amaru emergió como el "precursor peruano" de la independencia nacional (*Venciendo* 1976: 112-115; *Amigo* 1976). "El General San Martín declaró la Independencia del Perú, pero el pueblo peruano ya había luchado durante muchos años para alcanzar su libertad. La primera gran revolución que tomó lugar en América contra España fue orquestada por *José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru* [itálicas en el texto]" (*Peruanito* 1974: 155). Como vemos en la Ilustración 3, la importancia de Túpac Amaru como un héroe nacional central se reflejó también en una creciente visibilidad. Se le otorgó crédito por canalizar "el estado de constante rebelión" contra el control colonial español, presente en las clases populares, y convertirlo en una insurgencia mayor (*Fichas* 1974b: 15.2).

En 1975 un grupo disidente dentro de las mismas fuerzas armadas removió a Velasco del poder, y poco después la reforma educativa iniciada por su gobierno se detuvo. Muchos de los libros de texto publicados durante los años 60 recobraron su validación oficial y fueron utilizados junto con aquellos publicados bajo el régimen de Velasco, pues las escuelas no atestiguaron esfuerzos de retiro de textos comparables a los de la Argentina en 1955 (Portocarrero and Oliart 1989: 89-93). Como en México y la Argentina, una nueva etapa de cambios sustanciales en los textos tuvo lugar en los 90, cuando una nueva generación de libros de texto comenzó a retratar Perú como una nación multiétnica, y enfatizó el reconocimiento de las diferencias culturales como una parte integral del proyecto de nación (García 2005: 78-83).



Ilustración 3. Representación de Túpac Amaru en los libros de texto peruanos durante la década de los 1970s. Luis Guillermo Talavera, *Educación Cívica* (Lima: Editorial Colegio Militar Leoncio Prado, 1979), página de título.

El magisterio y la negociación de la nacionalidad en el salón de clase

Desde un punto de vista comparativo, los libros de texto aprobados por el Estado y publicados en México, la Argentina y Perú mediados del siglo XX exhiben patrones de cambio sorprendentemente parecidos. Sin embargo, la negociación de estos cambios dentro del salón de clase varió sustancialmente entre los tres países.

Los estudios indican que los maestros mexicanos, por lo general, simpatizaron con los cambios realizados a los libros de texto durante los años 20 y 30 (Rockwell 1994; Vaughan 1997). Los testimonios de los maestros resumidos aquí apoyan plenamente estas conclusiones. La mayoría de los entrevistados describieron a los sectores subordinados como las fuerzas preponderantes en la formación del destino de México, a

la vez que describieron al conflicto de clase como el decisivo para la trayectoria histórica del país, y proyectaron los orígenes de la nación al periodo precolonial. Antes del establecimiento del poder colonial, "los mexicanos eran los dueños de sus tierras" y posteriormente "grandes hacendados españoles, unidos al clero, le arrancaron las tierras al pueblo".[9] La explotación colonial y la opresión fueron confrontadas con una resistencia popular. De hecho, "la gran mayoría de la población mexicana, desde sus movimientos iniciales en adelante, estuvieron en contra del colonialismo español". [10] Existía una congruencia entre el entendimiento de la historia e identidad nacional de los maestros y sus prácticas en el salón de clase. La mayoría de los maestros favoreció el uso de los nuevos materiales educativos. Por ejemplo, bajo Cárdenas, la SEP publicó *Simiente,* una nueva serie de textos de introducción a la lectura y la escritura. Estos textos contenían una rica iconografía popular y "siempre hablaban del agrarismo y de la redistribución de las tierras".[11] La mayoría de los entrevistados reportaron un uso frecuente de *Simiente*, un patrón también observado por Vaughan (1997: 97, 182). Si alguna crítica esgrimían los maestros, era más bien por la falta de materiales educativos. Como recuerda un maestro, los libros de texto muchas veces "no estaban disponibles, el problema era que eran muy escasos".[12] De esta forma los maestros más bien acogían los contenidos de los nuevos libros de texto y los incorporaban en sus prácticas docentes diarias aunque, en ocasiones, enfrentaran dificultades en acceder a estos materiales, un signo de un sistema educativo en construcción (Rockwell 1994: 171; Vaughan 1997: 52).

En la Argentina, en cambio, los estudios identificaron una oposición generalizada entre los maestros a los libros de texto peronistas (Bernetti and Puiggrós 1993: 226-228; Cucuzza and Somoza 2001: 214; Escudé 1990; Gvirtz 1996: 155-157). Las fuentes primarias consultadas para este artículo confirmaron esta impresión. Los entrevistados se alarmaron ante la introducción de nuevos libros de texto y se quejaron de que los nuevos textos estaban "llenos de demagogia hasta la última página".[13] Especial sospecha causaba su persistente celebración del gobierno peronista. "Estos libros de texto eran un constante elogio de todo lo que Perón y Evita hacían".[14]

[9] Maestro de Escuela Secundaria Pública (Historia), Ciudad de México, 6 de marzo de 1979.
[10] Maestro de Escuela Secundaria Pública (Historia), Ciudad de México, 6 de marzo de 1979.
[11] Maestro de Escuela Primaria Pública, Emiliano Zapata (Tabasco), 30 de noviembre de 1979.
[12] Maestro de Escuela Primaria Pública, Villahermosa, 2 de mayo de 1979.
[13] Maestro de Escuela Primaria Pública, Buenos Aires, 28 de agosto de 2004.
[14] Maestro de Escuela Primaria Pública, Buenos Aires, 11 de agosto de 2004.

Los maestros también expresaron sus reservas ante la glorificación de las masas encontrada en los nuevos textos, afirmando que "la política de masas y la teoría de una mayoría dominante" cargaban el peligro de fomentar la "intolerancia y la coerción".[15] En su propia comprensión de la identidad e historia nacionales, los docentes identificaban a las élites iluminadas como las fuerzas dominantes detrás del destino nacional. Por ejemplo, San Martín aparecía como "el brillante consolidador de la independencia y libertad de la Argentina" y constituía "el más grande héroe de nuestra historia nacional".[16]

Los dos puntos principales de cristalización de la resistencia magisterial en contra de las políticas gubernamentales fueron el intento fallido de crear un libro de texto único para todas las escuelas públicas, y la implementación de *La Razón de mi vida*, un relato autobiográfico de la vida de Eva Perón, como lectura obligada para las escuelas primarias. En ambos casos los maestros justificaron su oposición apuntando a los efectos nocivos que dichas medidas causarían a la democracia. El "uso de un libro de texto único…representa una forma de didáctica fascista" al crear "un monopolio sobre la ciencia y los sentimientos que la escuela tiene en su deber diseminar".[17]

Esta oposición de los maestros tuvo consecuencias reales en las actividades del salón de clase. Por ejemplo, los maestros usaban los nuevos libros de texto, pero dedicaban un mínimo de tiempo a la discusión de sus contenidos. "Sabíamos que alguien [i.e., inspectores escolares] podía aparecerse y decir algo. Así que hacíamos algo corto de pasada [con los textos], pero no ocupábamos mucho tiempo en ello…así que [los estudiantes] lo olvidaban…y así nos defendíamos".[18] Otra estrategia era guardar los viejos libros de texto como parte de una pequeña biblioteca en el fondo del salón. Como lo recuerda una maestra, al ser interrogada por los inspectores sobre estos viejos textos ella respondió que "estos son libros traídos por los estudiantes, libros con historias que los estudiantes leyeron el fin de semana".[19] Finalmente, los maestros comúnmente utilizaban los nuevos libros de texto sólo por sus ejercicios ortográficos y gramaticales, y no se adentraban más allá en su contenido (Gvirtz 1996: 157-162).

La oposición magisterial provenía de una suspicacia más amplia al peronismo. Desde su perspectiva, Perón había instalado un régimen autoritario que socavaba los derechos

[15] *La Obra*, No. 486, 15 de octubre de 1949, p. 58x.
[16] *La Obra*, No. 440, 25 de julio de 1946, p. 307.
[17] *La Obra*, No. 441, 10 de agosto de 1946, p. 356.
[18] Maestro de Escuela Primaria Pública, Buenos Aires, 11 de agosto de 2004.
[19] Maestro de Escuela Primaria Pública, Buenos Aires, 28 de agosto de 2004.

democráticos ciudadanos. Representantes de una perspectiva generalizada en la clase media argentina de este periodo, los maestros también se mostraban aprensivos en cuanto a la creciente presencia pública de los sectores populares, que eran las bases de apoyo de Perón. En especial, los migrantes morenos del interior del país representaban una amenaza a la idea de la Argentina como una nación primordialmente blanca y europea. "Perón trajo a gente del interior, que se instalaron en villas miseria en los bordes de la ciudad. ¡Estos *cabecitas negras*[20] hasta se bañaban en las fuentes de la Plaza de Mayo!"[21]

Otro factor importante de la oposición magisterial era su sólida identidad, previamente creada, como miembros de un grupo de estatus exclusivo. En contraste con el México de Cárdenas, los maestros argentinos tenían un fuerte sentido de la autonomía profesional. Miraban a las nuevas políticas educativas de Perón como una intrusión a su profesión, y como una ofensa contra "la libertad de enseñar con los libros que nosotros queramos [y de escoger] los temas que queramos".[22]

En el Perú de los años 70, la recepción de los maestros a los nuevos libros de texto publicados bajo el régimen de Velasco fue igualmente hostil, aunque por razones distintas a las de la Argentina. La mayor parte de la literatura indica que los maestros peruanos en general compartían una comprensión de la historia del país basada en nociones de clase, a la vez que identificaban al Perú con el Imperio Inca (Vargas 2005: 7-8; Portocarrero and Oliart 1989: 113-114). En mis propias entrevistas encontré que, en especial los maestros de escuelas públicas con afinidad a la SUTEP *(Sindicato Unitario de Trabajadores de la Educación del Perú)* –el sindicato independiente de maestros más importante del país– se identificaban con estas visiones populares de nacionalidad. En las palabras de un maestro de escuela pública, la meta de sus clases era "acercarse al fenómeno de la historia desde la perspectiva de las grandes movilizaciones sociales provenientes de abajo".[23]

Sin embargo, los entrevistados con origen de clase media urbana articulaban una visión distinta de la nacionalidad. Este sector enfatizaba las fundaciones políticas de la comunidad nacional. "La espina dorsal de una nación es una muy buena constitución".[24]

---

[20] Término racializado para describir a los seguidores de Perón, generalmente migrantes morenos de las áreas rurales.
[21] Maestro de Escuela Primaria Pública, Buenos Aires, 28 de agosto de 2004.
[22] Maestro de Escuela Secundaria (Historia), Buenos Aires, 25 de agosto de 2004.
[23] Maestro de Escuela Pública, Lima, 27 de marzo de 2004.

[24] Maestro de Escuela Privada, Lima, 29 de marzo de 2004.

Inclusive, miraban a la historia nacional como un proceso avanzado por las élites. Como uno de los maestros apuntó, Pizarro "conquisto Perú. Tomó todo nuestro oro y se aprovechó del hecho de que Huascar y Atahualpa [dos gobernantes Incas rivales] peleaban entre sí".[25]

Mientras los maestros diferían en su comprensión de la historia y la identidad nacional, convergían en sus prácticas en el salón. Los maestros describieron las reformas educativas de Velasco como una ofensa contra la autonomía profesional y se resistieron a la implementación de los nuevos materiales educativos, aún cuando los nuevos contenidos concordaban con sus visiones de la nacionalidad. Muchos maestros activamente buscaron evitar el contenido de los libros, por ejemplo, dedicándole un tiempo mínimo de clase a los textos oficiales, o complementando el contenido de los mismos con visiones encontradas en otras fuentes, como diarios, o inclusive textos propios (ver también Portocarrero y Oliart 1989: 117-118; Vargas 2005:8).

Un ejemplo prominente de resistencia magisterial contra los nuevos textos fue el caso de *Amigo*. La reforma educativa obligaba a los maestros de escuelas primarias a trabajar con *Amigo*, un nuevo texto introductorio a la lectura y la escritura. En palabras de un entrevistado de Lima, todas sus páginas "eran imágenes del Perú profundo, del Perú rural, y no tenían nada que ver con grupos de personas que eran más bien administradores [o] banqueros".[26] Aún los maestros activamente involucrados con el SUTEP preferían no trabajar con *Amigo*, por su metodología, y preferían al tradicional *Coquito*. En muchos casos, los maestros hacían que los estudiantes compraran *Coquito*, mientras el ministerio de Educación distribuía *Amigo* gratuitamente. Sólo cuando los supervisores se aparecían utilizaban el *Amigo*. "Cada vez que venían los supervisores los niños tenían '[*Amigo*]' en sus escritorios. Pero cuando los supervisores se iban, los maestros sacaban al *Coquito* de nuevo y trabajaban con *Coquito*".[27]

Una razón principal para la oposición magisterial a los nuevos materiales educativos era el autoritarismo del gobierno militar (ver Angel 1982: 4). "La razón fundamental de por qué fracasó el proyecto de Velasco fue que no confiaba en el pueblo, y no lo convirtió en el protagonista de sus reformas…con la reforma educativa sucedió lo mismo. A los maestros se les dijo: '¡Aquí tienen la reforma, y ahora tienen que aplicarla!'".[28] Los

[25] Maestro de Escuela Privada, Lima, 17 de abril de 2004.
[26] Maestro de Escuela Privada, Lima, 7 de abril de 2004.
[27] Maestro de Escuela Pública, Lima, 19 de marzo de 2004.
[28] Maestro de Escuela Pública, Lima, 2 de abril de 2004

maestros también insistieron en que, más allá de sus derechos políticos como ciudadanos, su identidad como maestros exigía su inclusión en el proceso de reforma. De esta forma, parecida a la argentina, los maestros en Perú percibían a las nuevas políticas y a los nuevos materiales educativos como una ofensa a su autonomía profesional.

Conclusión

El presente artículo ha examinado el papel de la escolaridad en la construcción del concepto de nación en México, la Argentina y Perú. El análisis de los libros de texto escolares nos ha provisto de una ventana a las ideas avaladas por el Estado sobre la historia y la identidad nacional. Mientras tanto, el análisis de las perspectivas y de las prácticas magisteriales ha revelado detalles sobre la forma en la que estos discursos oficiales de nación son negociados en el salón de clase.

Los principales hallazgos apuntan a la importancia de los factores políticos e institucionales en la formación de los esfuerzos de creación de nacionalidad en las escuelas. Habían llamativas similitudes en la forma en que los libros de texto en los tres países fueron cambiando su representación de la nación –a lo largo del siglo XX los textos transformaron su visión de nación de una basada en la política y que enfatizaba el papel de las élites, a una basada en lo cultural y que se concentraba en una visión de clase–. Estos cambios en el contenido de los libros de texto apoyan aquellos argumentos que defienden una convergencia general de los desarrollos curriculares en los últimos cien años (Frank et al. 2000). Cambios comparables no se limitaron a estos tres países latinoamericanos, sino que pueden ser observados en toda la región y a escala global (Schissler and Soysal 2005).

Sin embargo, patrones específicos a cada país, especialmente con respecto a *cuándo* los libros de texto fueron adoptando concepciones distintas de la historia e identidad nacional, y *cómo* los maestros reaccionaron a ellas, también indican la importancia de los factores locales en el desarrollo de la currícula (Dierkes 2005; vom Hau 2008). En México, la Argentina y Perú, las cambiantes configuraciones políticas –provocadas por la movilización de grupos subordinados, por cambios de régimen o por revoluciones– levantaron nuevos cuestionamientos sobre la inclusión nacional y la agencia histórica, e hicieron que marcos previamente establecidos del concepto de la nacionalidad no fueran ya sostenibles.

Las reacciones contrastantes también apuntan al rol crítico que juega el desarrollo institucional del Estado. En la Argentina, la resistencia de los maestros a los libros de texto fue motivada por una variedad de razones, pero destacan su oposición al peronismo y un sentido de la autonomía profesional altamente desarrollado. En un grado mayor, estos factores se relacionaban a un sistema educativo previamente consolidado. En contraste con los maestros mexicanos, recientemente reclutados y pobremente remunerados, sus contrapartes argentinas se desarrollaban en una estructura profesional bien establecida, con salarios decentes y bases claras para su crecimiento profesional, que los colocaba firmemente dentro del espacio de la clase media. De forma similar, la autonomía profesional y el nivel de organización que caracterizaba a los docentes peruanos les dotaba de la capacidad de retar a las reformas impuestas por el régimen de Velasco (vom Hau 2008).

A su vez, vale aclarar que un enfoque exclusivo en los libros de texto y en el magisterio tiene sus limitaciones. En primer lugar, el nexo entre la escolaridad y el nacionalismo es más complejo que lo que este estudio sugiere. El salón de clase moderno incluye una variedad de otros artefactos –más prominentemente mapas, diagramas de pared y fotografías– que están igualmente involucrados en el armazón nacional de las experiencias de vida. Las expresiones de nacionalidad también son negociadas fuera del salón de clase, en ceremonias y eventos que incluyen a los planteles completos, como puede ser el juramento a la bandera, o en desplegados visuales presentes en espacios escolares, como pueden ser monumentos conmemorativos o placas de homenaje. Como sugiere Grosvenor (1999), los efectos acumulativos y la importancia relativa de los mensajes de valor y orientaciones cognitivas que se transmiten y negocian en las escuelas han recibido relativamente poca atención académica y, por lo tanto, exigen mayor investigación a futuro.

De hecho, lo que se enseña en el salón de clase es distinto al mensaje que los estudiantes se llevan consigo a casa. Su experiencia de aprendizaje obviamente está influida por los libros de texto y por la forma en que los maestros seleccionan y presentan estos textos, pero también por las perspectivas cognitivas y normativas que los mismos alumnos traen a la escuela. La socialización nacional en casa puede reforzar, o contrarrestar, las visiones particulares de historia e identidad nacional que presentan las escuelas. Investigaciones recientes sobre la relación entre los padres de familia y los maestros (Darden and Grzymala-Busse 2006; Vaughan 1997) proveen un punto de

partida prometedor desde el cual ir deshebrando las interacciones entre los distintos agentes de la socialización nacional.

En segundo lugar, el tratar al *contenido* de los libros de texto como una ventana a las ideas promovidas desde el Estado sobre la identidad y la historia nacionales, y enfocarse en la negociación de estos contenidos en el salón de clase, es sólo una de las muchas formas de acercamiento posibles al estudio de los libros de texto. Mientras que la 'mano política' del Estado juega por cierto un papel central, la producción de estos textos es un proceso multifacético que involucra –entre otros– a autores, casas editoriales, autoridades educativas y asociaciones de maestros. A su vez, estos actores hacen uso de una amplia variedad de discursos pedagógicos, filosóficos e ideológicos (Ossenbach and Somoza 2001). Como tal, las dinámicas de cambio no se limitan a los conceptos de nacionalidad. Por ejemplo, a lo largo del siglo XX, no sólo el contenido sino también la *forma* de los libros de texto mexicanos, argentinos y peruanos cambiaron drásticamente. Durante la última parte del siglo XIX, la mayoría de los libros de texto parecían libros de catecismo, escritos en el estilo de un supuesto diálogo entre el autor omnisciente y un estudiante ficticio. Durante la primera mitad del siglo XX, los textos escolares comenzaron a estructurarse alrededor de una narrativa central, con historia y personajes, y buscaban a la vez una mayor atracción visual. Las fuerzas dominantes que impulsaron esos cambios fueron los cambios globales en los estilos pedagógicos y la creciente profesionalización de los autores de libros de textos.

Más allá de estas limitaciones, lo que este artículo logra es ofrecer una matriz analítica para el estudio comparativo del nacionalismo y la escolaridad en América latina. Como revela una rápida revisión de los análisis de textos de otros países latinoamericanos, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, los textos de aquellos otros países estaban igualmente centrados en la élite y preocupados por la creación de una "nación civilizada". Por ejemplo, las representaciones del colonialismo español en los libros de texto tanto de Ecuador como de Venezuela (Harwich Vallenilla 1991; Luna Tamayo 2001) estaban igualmente estructuradas alrededor de las actividades y perspectivas de los conquistadores españoles y de los gobernantes indígenas. A su vez, estudios hechos a los libros de texto bolivianos posteriores a 1952 y a los brasileños bajo el régimen de Vargas, indican que durante esos periodos "el pueblo" emergió como protagonista de la historia nacional (Nava 1998; Luykx 1998). Por ende, el entramado desarrollado aquí para examinar el nexo entre la escolaridad y la construcción de la nacionalidad en México, la Argentina y Perú crea un punto de

arranque para sintetizar esta literatura y sistemáticamente comparar la socialización nacional en América Latina.

Apéndice: Libros de texto citados

Aguirre Cinta, Rafael. 1897. *Lecciones de historia general de México*. Mexico City: Sociedad de Ediciones y Librería Franco-América.

Blomberg, Hector Pedro. 1940. *El Surco: libro de lectura*. Buenos Aires: Ángel Estrada.

Bonilla, José María. 1925. *La Evolución del Pueblo Mexicana: Elementos de Historia Patria*. 2nd Edition. Mexico City: Herrero Hermanos Sucesores.

—. 1930. *La Evolución del Pueblo Mexicana: Elementos de Historia Patria*. 3rd Edition. Mexico City: Herrero Hermanos Sucesores.

Bunge, Carlos. 1910. *Nuestra patria: libro de lectura para la educación nacional*. Buenos Aires: Ángel Estrada.

Castro Cancio, Jorge. 1935. *Historia patria (4o. año)*. Mexico City: Editorial Patria.

Chavez Orozco, Luis. 1949 [1938]. *Historia patria (3er año)*. Mexico City: Editorial Patria.

de Bedogni, Emma. 1910. *Alegre despertar: libro de lectura para el cuarto grado*. Buenos Aires: Aquilino Fernandez.

de Bourguet, Lola. 1932. *Agua Mansa: texto de lectura para tercer grado*. Buenos Aires: Independencia.

de García, Luisa F. 1954. *Patria Justa: Libro de lectura para tercer grado*. Buenos Aires: Kapelusz.

de la Cerda Silva, Roberto. 1943. *Breve historia de México*. Mexico City: El Nacional.

de Palacio, Ángela. 1952. *La Argentina de Perón*. Buenos Aires: Luis Lasserre.

Eizaguirre, José Manuel. 1895. *La Patria*. Buenos Aires: Angel Estrada.

Enciclopedias Coquito. 196x. *Fanal: para el primer año de educación primaria*. Lima: Colección Coquito.

Fanning, Teresa G. de. 1915. *Lecciones de Historia del Peru*. Lima: Sanmarti y Ca.

Ferreyra, Andres. 1895. *El Nene: Método de lectura*. Buenos Aires: Angel Estrada.

Fesquet, Alberto, and P. O. Tolosa. 1935. *Proa: Libro de lectura para cuarto grado*. Buenos Aires: Ángel Estrada.

Fregeiro, C. L. 1896. *Lecciones de historia argentina*. Buenos Aires: G Mendesky.

Lainé, Ramón. 1890. *Catecismo de historia general de Méjico*. Mexico City: Tipografía "La Providencia".

Levene, Ricardo. 1912. *Cómo se ama a la patria*. Buenos Aires: Crespillo.

Lucio, G. 1935. *Simiente. Libro cuarto para escuelas rurales*. Mexico City: Secretaría de la Educación Pública.

Macias, José. 1933. *Arco Iris: texto de lectura corriente*. Buenos Aires: Ángel Estrada.

Ministerio de Educación. 1974a. *Fichas de ciencias histórico-sociales. Cuarto grado, educación básico regular*. Lima: Ministerio de Educación.

—. 1974b. *Fichas de ciencias histórico-sociales. Segundo grado, educación básico regular*. Lima: Ministerio de Educación.

—. 1976a. *Amigo: libro de lectura (primer grado)*. Lima: Ministerio de Educación.

—. 1976b. *Paseo: de lecturas e imagenes (segundo grado)*. Lima: Ministerio de Educación.

Oviedo, Aurelio. 1894. *Nuevo catecismo de historia de México*. Mexico City: Gallegos Hermanos Sucesor.

Pelliza, Mariano A. 1892. *Historia argentina al alcance de los ninos*. Buenos Aires: Alsina.

Pizzurno, Pablo. 1901. *El libro del escolar*. Buenos Aires: Aquilino Fernandez.

Pons Muzzo, Gustavo. 1961. *Historia del Perú: el Perú contemporaneo*. Lima: Editorial Universo.

—. 1962. *Historia del Perú: dedicada a los alumnos del segundo año de secundaria*. Lima: Editorial Universo.

Raggi, Angela. 1952. *Pueblo felíz: libro de lectura para segundo grado*. Buenos Aires: Luis Lasserre.

Rodriguez, Pedro Manuel. 1900. *Nociones generales de la historia del Peru: Para las escuelas y colegios de la Republica.* Lima: Librería Científica y Casa Editora Galland.

Rojas Portilla, Teodoro, Alberto Faggioni Mallea, Carlos La Torre Balza, and Rolando Cortijo Bustíos. 1960. *Enciclopedia Venciendo: quinto año*. Lima: Antonio Lulli.

—. 1962. *Enciclopedia Venciendo: el primer año*. Lima: Antonio Lulli.

—. 1976. *Enciclopedia Venciendo: quinto año*. Lima.

Romero Flores, Jesús. 1939. *Historia de la civilización mexicana*. Mexico City: Ediciones Aguilas.

Romero Peralta, Guillermo, Ruben Romero Mendez, Leopoldo Díaz Montenegro, Telma Salinas García, Pedro Coronado Arrascue, and Isaias Bisbal. 1964.

Peruanito: enciclopedia escolar para el quinto año de primaria. Lima: Educación Renovada.

Rosay, Emilio. 1913. *Mi Primera Historia del Peru*. Lima: Librería Francesa Cientifica Galland y Casa Editora E. Rosay.

Ruiz López, Rafael. 1937. *Caminito de luz: libro de lectura para tercer grado*. Buenos Aires: Kapelusz.

Salinas García, Telmo, Leopoldo Díaz Montenegro, Luz Valcarcel, Guillermo Romero Peralta, Ruben Romero Mendez, and Antonio Bisbal. 1974. *Peruanito. Tercer grado*. Lima: Enrique Miranda.

Sierra, Justo. 1922 [1894]. *Historia patria*. Mexico City: Secretaria de Educación Pública.

Talavera, Luis Guillermo. 1979. *Educación Cívica*. Lima: Editorial Colegio Militar Leoncio Prado.

Teja Zabre, Alfonso. 1935. *Breve historia de México. Texto para escuelas rurales y primarias*. Mexico City: Talleres Gráficos de la Nación.

Velázquez Andrade, Manuel. 193x. *Fermin*. Mexico City.

Wiesse, Carlos. 1913. *Elementos de Instrucción Moral y Civica*. Lima: E. Rosay.

Zárate, Julio. 1899. *Compendio de historia general de México*. Mexico City: Libería de la Vda. De Ch. Bouret.

Referencias

Angell, Alan. 1982. "Classroom Maoists: the politics of Peruvian schoolteachers under military government". *Bulletin of Latin American Research* 17:143-164.

Apple, Michael W. "The Text and Cultural Politics". *Education Researcher* 21:4-19.

Apple, Michael W., and Linda K. Christian-Smith. 1991. "The Politics of the Textbook". Pp. 1-22 in *The Politics of the Textbook*, edited by Michael W. Apple and Linda K. Christian-Smith. New York: Routledge.

Bernetti, Jorge Luis, and Adriana Puiggrós. 1993. *Peronismo: Cultura política y educación (1945-1955)*. Buenos Aires: Galerna.

Collier, David, and Ruth Berins Collier. 1991. *Shaping the Political Arena. Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America*. Princeton: Princeton University Press.

Contreras, Carlos. 2004. "Maestros, *mistis*, y campesinos en el Perù rural del siglo xx". Pp. 214-272 in *El aprendizaje del capitalismo. Estudios de historia económica y social del Perú republicano*, edited by Carlos Contreras. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cotler, Julio. 2005 [1978]. *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Cucuzza, Héctor, and Miguel Somoza. 2001. "Representaciones sociales en los libros escolares peronistas: una pedagogía para una nueva hegemonía". Pp. 209-258 in *Los manuales escolares como fuente para la historia de la educación en América Latina*, edited by Gabriela Ossenbach and Miguel Somoza. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Darden, Keith , and Anna Maria Grzymała-Busse. 2006. "The Great Divide: Literacy, Nationalism, and the Communist Collapse". *World Politics* 59:83-115.

DelFattore, Jean. 1994. *What Johnny Shouldn't Read: Textbook Censorship in America*. New Haven: Yale University Press.

Devoto, Fernando. 2003. *Historia de la Inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Dierkes, Julian. 2005. "The Decline and Rise of the Nation in German History Education". Pp. 82-102 in *The Nation,Europe, and the World*, edited by Yasemin Nuhoglu Soysal and Hanna Schissler. New York: Berghahn Books.

Escudé, Carlos. 1990. *El fracaso del proyecto argentino: Educación e ideología*. Buenos Aires: Tesis.

Frank, David John, Suk-Ying Wong, John W. Meyer, and Francisco O. Ramirez. 2000. "What Counts as History: A Cross-National and Longitudinal Study of University Curricula". *Comparative Education Review* 44:29-53.

García, María Elena. 2005. *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*. Stanford: Stanford University Press.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. London: Oxford University Press.

Gilbert, Dennis. 1997. "Rewriting History: Salinas, Zedillo and the 1992 Textbook Controversy". *Mexican Studies* 13:271-297.

Grosvenor, Ian. 1999. "'There is no place like home': education and the making of national identity". *History of Education* 28:235-250.

Gutiérrez, Natividad. 1999. *Nationalist Myths and Ethnic Identities: Indigenous Intellectuals and the Mexican State*. Lincoln: University of Nebraska Press

Gvirtz, Silvina. 1996. *El discurso escolar a través de los cuadernos de clase, Argentina 1930-1970*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, Facultad de Filosofia y Letras.

Halperín Donghi, Tulio. 2003. *La Argentina y la tormenta del mundo: Ideas e ideologías entre 1930 y 1945*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno.

Harwich Vallenilla, Nikita. 1991. "Imaginario colectivo e identidad nacional: tres etapas en la enseñanza de la historia de Venezuela". *Revista de historia de América* 111:113-134.

Hobsbawn, Eric J. 1990. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Johnsen, Egil Børre. 1993. *Textbooks in the kaleidoscope: a critical survey of literature and research on educational texts*. Oxford: Oxford University Press.

Knight, Alan. 2002. "The Weight of the State in Modern Mexico". Pp. 212-253 in *Studies in the Formation of the Nation-State in Latin America*, edited by James Dunkerley. London: Institute of Latin American Studies.

Luna Tamayo, Milton. 2001. "La moral y la identidad de los ecuatorianos en los textos escolares de inicios del siglo xx". Pp. 127-142 in *Los manuales escolares como fuente para la historia de la educaciòn en Amèrica Latina*, edited by Gabriela Ossenbach and Miguel Somoza. Madrid: Universidad Nacional de Educaciòn a Distancia.

Luykx, Aurolyn. 1998. *The Citizen Factory: Schooling and Cultural Production in Bolivia*. Albany: State University of New York Press.

Mann, Michael. 1993. *The Sources of Social Power. Volume 2: The Rise of Classes and Nation States 1760–1914*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Nava, Carmen. 1998. "Lessons in Patriotism and Good Citizenship: National Identity and Nationalism in Public Schools during the Vargas Administration, 1937-1945". *Luso-Brazilian Review* 35:39-63.

Nozaki, Yoshiko. 2002. "Japanese politics and the history textbook controversy, 1982-2001". *International Journal of Educational Research* 37:603-622.

Oszlak, Oscar. 1982. *La formación del estado argentino*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

Ossenbach, Gabriela, and Miguel Somoza. 2001. "Introducciòn". Pp. 13-34 in *Los manuales escolares como fuente para la historia de la educación en América Latina*, edited by Gabriela Ossenbach and Miguel Somoza. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Plotkin, Mariano. 2002. *Mañana es San Perón: a Cultural History of Peron's Argentina*. Wilmington: Scholarly Resources.

Portocarrero, Gonzalo, and Patricia Oliart. 1989. *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Rieckenberg, Michael (Ed.). 1991. *Latinoamèrica: enseñanza de la historia, libros de texto y conciencia històrica*. Buenos Aires: Alianza Editorial/FLACSO/Georg Eckert Institut.

Rockwell, Elsie. 1994. "Schools and the Revolution: Enacting and Contesting State Forms in Tlaxcala, 1910-1930". Pp. 170-208 in *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, edited by Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent. Durham: Duke University Press.

Romero, Luis Alberto, Luciano de Privitellio, Silvina Quintero, and Hilda Sabato. 2004. *La Argentina en la escuela: La idea de Nación en los textos escolares*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Smith, Anthony. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

Soysal, Yasemin Nuhoglu, and Hanna Schissler. 2005. "Introduction: Teaching beyond the National Narrative". Pp. 1-9 in *The Nation, Europe, and the World: Textbooks and Curricula in Transition*, edited by Yasemin Nuhoglu Soysal and Hanna Schissler. New York: Berghahn Books.

Vargas, Julio César. 2005. “Como la flor en la rama. Magisterio y política en el Perú (1972-2005)”. *Informe final del concurso: Partidos, movimientos y alternativas políticas en América Latina y el Caribe.* Buenos Aires: Programa Regional de Becas CLACSO.

Vaughan, Mary Kay. 1982. *The State, Education, and Social Class in Mexico, 1880-1928*. DeKalb: Northern Illinois University Press.

—. 1997. *Cultural Politics in Revolution: Teachers, Peasants, and Schools in Mexico, 1930-1940*. Tucson: University of Arizona Press.

Vázquez, Josefina Zoraida. 2000 [1970]. *Nacionalismo y educación en México*. Mexico City: El Colegio de México.

vom Hau, Matthias. 2007. “Contested Inclusion: A Comparative Study of Nationalism in Mexico, Argentina, and Peru”. Ph.D. Thesis, Brown University, Department of Sociology.

—. 2008. “State Infrastructural Power and Nationalism: Comparative Lessons from Mexico and Argentina”. *Studies in Comparative International Development* 43: 334-354.

Weber, Eugen. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford, CA: Stanford University Press.

La figura política de Leopoldo Lugones en los años veinte

Natalia Bustelo[1]

Introducción

A fines del siglo XIX comienza a delinearse en el ámbito intelectual porteño un nuevo tipo de intelectual. Los jóvenes escritores, pertenecientes en su gran mayoría a los emergentes sectores medios, pretenden ser socialmente reconocidos por su actividad intelectual y conciben esa actividad como un oficio de tiempo completo, aunque muy pocos logren vivir exclusivamente de ella. Este cuestionamiento a la continuidad entre consagración literaria y posición sociopolítica, que había sido decisiva en el reconocimiento de los intelectuales de la Generación del 80, impulsa la constitución de una nueva élite literaria, que ahora se inscribe en un campo intelectual relativamente autónomo.

Leopoldo Lugones (1874-1938) será un influyente representante de ese nuevo tipo de intelectual. Su destacada participación en el modernismo estético –movimiento de una fuerte influencia en el ámbito porteño, sobre todo a partir de la promoción de Rubén Darío en la última década del siglo XIX– le permitirá conquistar el centro del sistema literario argentino durante las décadas de 1910 y 1920. Encarnará de modo prototípico la figura del intelectual-escritor, es decir, del experto en los recursos simbólicos provenientes de la poesía que se propone producir, a través de ellos, efectos materiales en el orden social. La buena acogida que reciben sus primeras publicaciones literarias, sobre todo su *Lunario sentimental* (1909), lo vuelve parte del "mercado de los prestigiosos": aunque sus libros no se vendan, ni se lean, Lugones pertenecerá al grupo de escritores que deben conocerse si se quiere participar de la aristocracia de la cultura. Asimismo, el reconocimiento se registra, por un lado, en el lugar destacado que ocupa su obra en las antologías y, por otro, en el peso de su crítica para incluir o excluir del

[1] Estudiante de la maestría en Sociología de la Cultura, IDAES/UNSAM.

campo literario a los nuevos escritores, peso que recién será cuestionado por las vanguardias estéticas de mediados de los años veinte.

Pero la intervención de Lugones no se restringe al campo literario sino que, reconociéndose como parte de la élite letrada profesional, busca diseñar y corregir los programas culturales y políticos vigentes. Concretamente, en la década de 1910 participa del nacionalismo cultural proponiendo una imagen del ser nacional que consigue influir en las representaciones identitarias promovidas desde la esfera estatal. En la década siguiente, suma a esa propuesta cultural un discurso político que prescribe el reemplazo urgente del proyecto nacional liberal por uno autoritario y corporativista. Oponiéndose al liberalismo conservador defendido por la élite política argentina y al democratismo latinoamericanista que comienzan a proclamar voces reconocidas como las de Alfredo Palacios y José Ingenieros, así como los jóvenes embanderados con las ideas de la Reforma Universitaria, Lugones fortalecerá el clima antiliberal instaurado en el campo político y cultural a partir del inicio de la Primera Guerra Mundial a través de lo que Barbero y Devoto (1983: 42), en su clásico estudio, caracterizan como uno de los primeros nacionalismos políticos argentinos.

El presente trabajo se propone reconstruir en su trama histórica el discurso y las estrategias que el poeta consagrado despliega en la década del 20, dirigidos a legitimar tanto un determinado orden social como la posición que en tanto intelectual le está destinada en ese orden. En la primera parte, recordaremos los diferentes momentos de la relación de Lugones con la política para ubicar allí la aparición de su discurso nacionalista. En la segunda, nos detendremos en el análisis y la contextualización de tres intervenciones mediante las que Lugones logra despertar –sobre todo, en el caso de las dos primeras– grandes polémicas entre sus contemporáneos, a saber: las conferencias en el teatro Coliseo de 1923, el "Discurso de Ayacucho" de 1924 y la publicación de *La Patria Fuerte* en 1930. En este análisis no atenderemos a la inscripción del discurso lugoniano en la tradición nacionalista –enfoque ya transitado en obras como las de Buchrucker (1987), Devoto (2006) y Rock (1993)–, sino que intentaremos un primer acercamiento al análisis del lugar simbólico que ese discurso ocupó en las disputas por las representaciones culturales y políticas que atravesaron el campo intelectual y el político de la época. Nos inspiramos para ello en la teorización

propuesta por Rama (1984) y en la lectura que sobre otros intelectuales de la época realizaron autores como Terán (1986) y Altamirano y Sarlo (1997).

Lugones y su relación con la política

A pesar de las frecuentes declaraciones de Lugones acerca de su desdén por la política y de aquellas interpretaciones que siguen esa clave de lectura (Doll, 1966; Borges, 1995), es innegable que la política representa en él una preocupación permanente, desde su precoz socialismo hasta *El estado equitativo*.[2]

En su juventud, además de publicar los primeros poemas, Lugones será un miembro activo del Partido Socialista. Al interior de éste, formará parte de lo que en su momento se calificó como la corriente "antiautoritaria", o bien el "socialismo revolucionario", corriente que durante 1897 encuentra un canal de expresión en el periódico *La Montaña*, que dirigen Lugones e Ingenieros. La fuerte impronta libertaria y antiestatista con que allí es elaborado el socialismo científico será la marca distintiva del periódico frente al órgano oficial del partido, *La Vanguardia*. Bajo esta impronta, *La Montaña* propondrá ampliar los problemas involucrados en la llamada "cuestión social": varias de las notas allí publicadas buscan mostrar que las demandas no deben acotarse al ámbito económico, sino que la moral burguesa y la mediocridad cultural son parte de los males que la revolución socialista tiene que eliminar. Esta interpretación de la cuestión social desplaza la centralidad que en la causa socialista tiene el "trabajador manual", para asignar un lugar privilegiado al intelectual (inscripto dentro del sector obrero en tanto trabajador intelectual): no es el obrero sino el intelectual –y en especial el artista modernista– quien, en tanto encarna el espíritu cultivado y antimaterialista, se enfrenta al orden burgués y se propone como la figura radicalmente opuesta a la del político, esto es, a los representantes de la élite política argentina en quienes se condensa la hipocresía y vulgaridad de la sociedad burguesa (Tarcus, 2007: 413-425).

Pero rápidamente ese lugar destacado que los directores de *La Montaña* asignaban al intelectual comienza a primar sobre la crítica a la sociedad burguesa, y tanto Lugones como Ingenieros se alejan del socialismo para tender lazos menos tensos entre sus

[2] Ya Rubén Darío en 1896 lanza a Lugones a la escena pública como un "poeta socialista" ("Un poeta socialista", *El tiempo*, Buenos Aires, 1/05/96) y décadas más tarde, pese a los intentos de éste de disociar ambas esferas, Deodoro Roca aún puede ironizar sobre "la desconcertante acción de este «apolítico» que desde algunos años a esta parte, sólo se ocupa de política" (Roca, 1956: 321).

habilidades intelectuales y la élite liberal que controla el Estado. En los años siguientes, Ingenieros construirá su autoridad intelectual desde el lugar del experto en la sociología científica; desde ese lugar interpelará, hasta finales de la Primera Guerra, a la élite gobernante para proponerle lo que considera como las soluciones institucionales a los males de la sociedad liberal. En cambio, Lugones presentará su talento poético como el rasgo que le permite articular legítimamente una mirada prescriptiva –dirigida también a la élite– sobre la sociedad. Siguiendo estrategias diferentes, ambos lograrán convertirse en los intelectuales de mayor reconocimiento de los años 10 (Terán, 2008: 37-38).

Así, a medida que la consagración literaria de Lugones se consolida, desaparece de su discurso tanto la reivindicación de la cuestión social –al punto de negar abiertamente la existencia del conflicto social durante las huelgas que dificultan los Festejos del Centenario– como la fuerte crítica al orden liberal. Marcas del acercamiento de Lugones a la élite gobernante serán su ingreso en el ministerio de Justicia e Instrucción Pública como Inspector de escuela y su posición en los debates públicos en torno a la reforma educativa. Asimismo, en 1903 Lugones liga fuertemente su figura pública a la élite al pronunciar en el teatro Victoria una conferencia que refrenda las críticas de Roque Sáenz Peña al presidente y su candidato[3]. El halago público de la obra de Roca que, en el marco de la campaña presidencial de Manuel Quintana, realiza el poeta hasta entonces comprometido con el socialismo será inmediatamente ridiculizado en las páginas de *La Vanguardia* (Dickmann, E., "Conciencias vendidas", 14/11/1903).

Pero son las conferencias en el teatro Odeón de 1913 –a las que asiste incluso el presidente de la Nación– las que posibilitan que el estrecho vínculo entre Lugones y el sector liberal dé su fruto, pues en su marco la élite política reconoce en Lugones al poeta de la patria (Terán, 1993). El discurso de Lugones responde a la demanda de definición de la argentinidad, emitida por el gobierno, a través de la interpretación del *Martín Fierro* como el poema nacional fundante de la épica argentina. En abierto rechazo a la tradición hispánica cristiana y al estilo demostrativo de los ensayos positivistas predominantes en la época, la versión espiritualista de la nacionalidad esbozada por Lugones sostiene que la "crisis identitaria y moral" que vive la Argentina se supera con la inscripción de nuestro proceso civilizatorio en la tradición grecolatina. Tanto Darío como Lugones se habían valido, en sus obras conmemorativas en torno a

[3] Reproducida como "Conferencia política" en *Antología de la prosa* (1949): Buenos Aires, Centurión.

1910, del acervo modernista para explicitar los lazos grecolatinos de la patria centenaria. Pero es a partir de las conferencias del Odeón, y de la versión ampliada que se publica en 1916 bajo el título de *El Payador*, que esa pretendida filiación comienza a operar de modo eficaz en el imaginario nacional. Pues a pesar de las reacciones que las conferencias provocan en el mundo intelectual, la élite gobernante retoma la ecuación criollista lugoniana para impulsar un modelo de nacionalidad que consigue arraigarse en la representación de la identidad nacional (Terán, 1993: 46; Devoto, 2006: 113-117).

Pero Lugones pretende extender su intervención en la cultura más allá de la cuestión identitaria. Así, utiliza su autoridad persuasiva para proponer modificaciones a la política vigente, modificaciones que –a diferencia de su respuesta a la cuestión nacional– no encontrarán resonancias en la élite política. En sus artículos de *La Nación* (diario del que es colaborador estable desde 1911), Lugones comienza a alternar los temas de literatura y cultura con los de política actual. Allí desarrolla su crítica a la reforma electoral impulsada por el sector reformador del liberalismo, a la falta de selección sobre la inmigración, a los partidos políticos, el parlamentarismo, el militarismo y la política en general. Asimismo, reclama que la Argentina suscriba a una política panamericana y, avanzada la década, se convierte en un defensor activo de la posición aliada en la Primera Guerra Mundial[4] así como en un fuerte crítico del plebeyismo del gobierno radical.

En síntesis, cuando se atiende a las intervenciones políticas de Lugones durante las dos primeras décadas del siglo XX, se descubren varios desacuerdos entre las ideas de la élite gobernante y las defendidas por el poeta. A pesar de ellos, la influyente participación de Lugones en la construcción estatal descendente de la identidad nacional señala el alejamiento definitivo de su figura pública del socialismo y su vinculación estrecha, aunque no carente de tensiones, con el proyecto liberal conservador (Devoto, 2006: 92, 112-113).

Pero una vez desplazada la élite gobernante del centro del poder estatal, los lazos de Lugones con el liberalismo comienzan a distenderse. En efecto, la crisis mundial del pensamiento liberal y el avance de la democracia en el ámbito nacional parecen operar

[4] Producto de esa crítica son la publicación de *Mi beligerancia* (1917) y *La torre de Casandra* (1919), dos recopilaciones de sus artículos de *La Nación* donde interpreta el conflicto bélico. Lugones publicita también su posición a favor de los aliados a través de una activa participación en el Comité Nacional de la Juventud (Tato, 2007).

como fuertes motivos que conducen al poeta a concebir la necesidad de agregar, a su modelo cultural y a sus críticas de la política, el diseño de un nuevo proyecto de nación. A comienzos de los años 20, Lugones ya no se interesa por construir un discurso sobre la identidad nacional que se incorpore a la ideología liberal a título de legitimación cultural, sino que busca hacer prevalecer una ideología antiliberal y autoritaria, que se propone reorganizar la sociedad a través de la conducción de los "capaces". En ese sentido, escribe a fines de 1925 en *La Nación*:

> […] cumplo el deber patriótico de advertir el peligro a los capaces, distraídos, quizá, en una seguridad engañosa. Las llaves de la paz son de oro y hierro y no están en los parlamentos ni en las urnas de sufragiar […] impónese cada vez más que procedan los capaces (Lugones, 1930: 40-41).

Lugones se convierte desde entonces en el vocero de un nacionalismo político que predica la eliminación de las instituciones liberales para dar paso a un gobierno dictatorial. Pero en contra de las expectativas de quienes habían colaborado en su consagración como el poeta de la patria, proclama que no son los miembros de la vieja élite criolla los capaces que deben proceder, sino más bien las Fuerzas Armadas.

La intervención política de Lugones en los años veinte

Con las repercusiones de *Lunario Sentimental* y sus resonantes conferencias en el Odeón, Lugones consolida su ubicación central en el naciente campo literario argentino. En los años veinte, si bien los jóvenes vanguardistas comienzan a socavar los cimientos de esa consagración (Sarlo, 2007: 95-96), aquel puede valerse de ésta para hacer oír su prédica nacionalista. Esa operación junto a las tesis centrales de su prédica y sus repercusiones es lo que nos proponemos analizar a continuación.

I. Las cuatro conferencias patrióticas del Coliseo

Las conferencias pronunciadas en el teatro Coliseo[5] son la marca más visible del comienzo del intento lugoniano de extender la eficacia de su palabra literaria al campo de la política en busca de una legitimación de su propuesta autoritaria. En presencia de

[5] Publicadas como *Acción. Las cuatro conferencias patrióticas del Coliseo*, Buenos Aires, Círculo Tradición Argentina, 1923. La primera conferencia ha sido también reproducidas en Lugones, 1949.

varios ministros y miembros de las Fuerzas Armadas, el poeta proclama a lo largo de sus cuatro conferencias la necesidad de subordinar el poder civil al militar como único medio para conjurar la doble amenaza que vive la patria. La primera amenaza proviene del exterior: todo país corre riesgo de ser invadido y por ello debe contar con un ejército ofensivo; sin embargo, el gobierno de Yrigoyen pone en riesgo la nación al sostener la falaz doctrina de la "paz armada" y creer que "nos basta un ejército defensivo". La otra amenaza es interna, viene de un determinado tipo de inmigrantes: "Una masa extranjera disconforme y hostil, que sirve en gran parte de elemento al electoralismo desenfrenado" (Lugones, 1949: 368).

Como lo había hecho en ocasiones anteriores, Lugones niega explícitamente la legitimidad de la "cuestión social"; sostiene que se trata de un llamado al caos alentado por ideas ajenas a la realidad del país: "A la discordia nos la han traído de afuera", pues los supuestos reclamos argentinos consisten en:

> una insolente solidaridad con el crimen. Huelgas de rebelión contra el país, declaradas por una inmensa mayoría extranjera. […] se trata de una consigna, tendiente a realizar el programa del maximalismo ruso y sus adherentes más o menos encubiertos (ídem: 369-371).

A través de esta lectura del conflicto social, Lugones rechaza la identificación del maximalismo con el judaísmo que las asociaciones auspiciantes de sus conferencias –la Liga Patriótica Argentina y el Círculo Tradición Argentina– habían propiciado enérgicamente, sobre todo a partir de los acontecimientos de la Semana Trágica en 1919 y las huelgas de la Patagonia de 1921. Y por otro lado, retoma la clave conspirativa utilizada por esas asociaciones para interpretar varias cuestiones altamente debatidas en la escena local, a saber: el lugar de los inmigrantes en la sociedad, el conflicto social y las ideas socialistas, comunistas y anarquistas.

A esta lectura de los hechos. Lugones agrega, en su última conferencia, una propuesta política que lo aparta de la posición liberal sostenida por las asociaciones y que inaugura una tensión entre la Liga Patriótica y Lugones que se prolongará en los años siguientes. Según Lugones, al escenario amenazante debe sobreponerse la disciplina nacional, que requeriría, entre otras cosas, la selección de los inmigrantes, el fortalecimiento del ejército y la eliminación del electoralismo corruptor y del oneroso parlamentarismo. Estas reformas deberían inspirarse en un experimento político que Lugones encuentra

ejemplificador: “Italia acaba de enseñarnos cómo se restaura el sentimiento nacional bajo la heroica reacción *fascista* encabezada por el admirable Mussolini” (ídem: 371). Buscando restaurar ese sentimiento en estas tierras, Lugones cierra sus conferencias con una convocatoria ciudadana a la formación de una Guardia Nacional Voluntaria, cuyo propósito sería el de ejercer, en subordinación al ejército, violencia política contra los enemigos de la patria.

Además del tono exaltado y el carácter polémico de la interpretación del conflicto social, otros factores cooperan para que las conferencias no pasen inadvertidas: ellas provienen de uno de los poetas más prestigiosos del país y son enunciadas en un espacio de gran exposición. A esto se suma la influencia de la gran prensa, pues *La Nación* y *La Prensa* promoverán la visibilidad de las conferencias al publicitarlas y reseñarlas elogiosamente –sobre todo, en el caso de las dos primeras.

Las reacciones son inmediatas: tanto las asociaciones de inmigrantes como los liberales y la izquierda rechazan públicamente la xenofobia y el antiliberalismo de Lugones. En el marco de esa polémica, Natalio Botana inicia en *Critica* una campaña contra el poeta, campaña que reemprenderá ante otras intervenciones políticas de Lugones. Asimismo, el diputado yrigoyenista Romero David Saccone presenta un pedido de interpelación, e incluso Manuel Carlés –quien, como presidente de la Liga, había inaugurado el ciclo de conferencias, y que en los años siguientes se convertirá en un ferviente propagandista del nacionalismo autoritario– se declara en contra de la crítica lugoniana a las instituciones liberales.[6]

En lo que respecta a la izquierda, las críticas a las ideas de Lugones ocupan un lugar central tanto en las páginas de *La Vanguardia* como en las publicaciones de las asociaciones estudiantiles reformistas. En ese marco, se organiza una conferencia en la que el socialista Alfredo Palacios, defensor activo de la Reforma Universitaria y por entonces decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata, se propone refutar las ideas del poeta.

En la conferencia que dirige a la “juventud estudiosa”, Palacios identifica la reacción antidemocrática de Lugones con la expresión local de “la importación absurda del

[6] “Ni la Liga Patriótica está de acuerdo con el señor Lugones”, *Crítica*, 1923: 18/7, y “Temas del momento”, *El telégrafo*, 1923: 21/7. Respecto de la gran prensa véase *La Nación*, 1923: 4, 7/7 y *La Prensa*, 1923: 6, 7, 12, 15, 18/7. Puede encontrarse una reseña de las conferencias y una lista de los distintos artículos periodísticos aparecidos luego de cada conferencia en Pultera, 1956: 199-219.

fascismo" (Palacios, 1961: 65) y se detiene en una minuciosa reinterpretación de la "doble amenaza" a la que se había referido Lugones. La "amenaza externa", según Palacios, no provendría de los países vecinos, sino de la política imperialista de los EEUU; asimismo, para combatirla no sería necesaria la violencia del ejército y de la sociedad civil, sino el fortalecimiento de los vínculos entre los países de "Nuestra América". Respecto de la "amenaza interna", el desorden producido por el legítimo reclamo obrero sólo se eliminaría a través del afianzamiento de las instituciones democráticas y del avance de la democracia económica.

Las ideas de Lugones aparecen, entonces, enfrentadas a los ideales latinoamericanistas y democráticos del reformismo.[7] Pero si Palacios reacciona contra esas ideas no es, afirma, a raíz de su tenor ideológico, sino porque provienen de un intelectual que ha realizado una importante contribución a las letras del continente.

> Lugones, dando rienda suelta a su fantasía, presenta su 'plan de acción', que provocaría hilaridad y no merecería los honores de la refutación, si no hubiera sido formulado por un hombre cuyo magnífico talento literario tiene una influencia apreciable en América (Palacios, 1961: 64).

Palacios promueve aquí un modo de ubicar las intervenciones políticas de Lugones en el campo intelectual que –como veremos– será retomado por otros reformistas. Se trata de una operación simbólica que es el reverso de la que por esos mismos años realizan las vanguardias estéticas, con quienes los reformistas comparten el espíritu de renovación generacional del campo intelectual (Sarlo, 2007: 108-113). Puesto que, mientras que la descalificación de la figura pública de Lugones emprendida de modo emblemático por la revista *Martín Fierro* se ciñe de manera exclusiva al talento literario del poeta, para los renovadores ideológicos es el reconocimiento literario el que justifica la reacción contra unas afirmaciones políticas que se saben insostenibles.

II. El Discurso de Ayacucho

En diciembre de 1924, Lugones encuentra un nuevo escenario para exponer sus controvertidas ideas políticas. El presidente peruano, Augusto Leguía, invita a

[7] Esta oposición será también señala por el mismo Lugones dos años después en un artículo en el que critica los puntos centrales de la Unión Latino-Americana, fundada en marzo de ese año por Ingenieros, Palacios, Deodoro Roca y otros reformistas ("La América Latina" reproducido en Lugones, 1930: 103-112).

intelectuales y altos funcionarios de distintos países a una fastuosa celebración del Centenario de la batalla de Ayacucho. El clima político del Perú se encuentra convulsionado por las protestas contra la orientación dictatorial del presidente, y la participación en los festejos implica un posicionamiento político que divide a los intelectuales: José Ingenieros, Ramón del Valle Inclán, José Vasconcelos, Gregorio Bermann y Romain Rolland se niegan a asistir en signo de desaprobación a la política represiva del presidente, en cambio intelectuales como Lugones, José Santos Chocano y Francisco Villaespesa serán los representantes de sus respectivos países.

Lugones viaja a Lima con la delegación argentina que preside el ministro de Guerra, Agustín P. Justo, y el 17 de diciembre pronuncia en "La fiesta de los poetas" su famoso "Discurso de Ayacucho". Allí vuelve a intentar extender su consagración literaria al campo político, pues convocado como el poeta portador de un bello decir, aprovecha su autoridad literaria y la gran audibilidad que le confiere ese espacio para proponer una interpretación del pasado que busca desprender efectos concretos sobre las prácticas políticas del presente. La batalla conmemorada, según Lugones, no es un mero símbolo de la independencia hispanoamericana, como estaría dispuesta a aceptar la historiografía oficial, sino más bien la prueba de la capacidad política del ejército, esto es, de que éste constituye el único actor social apto para corregir el desorden y la demagogia que padecen en la actualidad las sociedades de Hispanoamérica como consecuencia de la democracia, el colectivismo y el pacifismo. El ejército

> es la última aristocracia, vale decir la última posibilidad de organización jerárquica que nos resta entre la disolución demagógica. Sólo la virtud militar realiza en este momento histórico la vida superior que es belleza, esperanza y fuerza (Lugones, 1930: 12).

Olvidando su llamado a una organización de masas, formulado en las conferencias del Coliseo, y su ferviente antimilitarismo juvenil todavía defendido en la década anterior, Lugones explicita, en su célebre afirmación: "Ha llegado, para el bien del mundo, la hora de la espada", la convocatoria a la élite militar que aparecía insinuada en su declarada admiración al fascismo de 1923.

A través de ese explícito posicionamiento político, Lugones se convierte en el defensor más visible y discutido del autoritarismo dentro del espacio latinoamericano. En efecto, al igual que las conferencias, esta nueva intervención será fuertemente criticada en el

espacio local, pero esta vez se sumarán las reacciones de los intelectuales del continente alineados bajo los principios de la Reforma Universitaria. José Vasconcelos, quien en su visita al país en 1922 había sido recibido por los reformistas argentinos como "el maestro de la juventud de América", publica en enero de 1925 en *La Antorcha* el artículo "Poetas y bufones", donde distingue entre los verdaderos poetas que defienden los ideales de libertad y democracia, y los bufones que, como Lugones y Chocano, priorizan la comodidad personal sin importarles que su pluma quede al servicio de los dictadores (Rodríguez, 1926: 11-18). Vasconcelos propone allí distinguir –como lo había hecho Palacios– entre el talento literario de Lugones y su pensamiento político. Pero a diferencia de la refutación realizada por Palacios, Vasconcelos no identifica estas nuevas afirmaciones políticas de Lugones con el fascismo ni les confiere demasiada relevancia. Afirma que

> [Lugones] es un buen hombre, cultísimo, de trato fino y agradable y dotado de una inteligencia que cautiva cuando no deslumbra […] tiene la excusa de que no sabe de estos valores [que predica], porque siempre ha vivido en la civilizada Argentina. Él conoce los episodios de fuerza sólo en los poemas de Homero […] Yo sé que en la Argentina se ha desarrollado toda una campaña encaminada a desmentir y contrariar el pensamiento de Lugones, pero creo que la situación se exagera. A Lugones hay que calmarle los nervios atemorizados (Rodríguez, 1926: 14-17).

Aunque la crítica de Vasconcelos apunta tanto a Lugones como a Chocano, sólo este último responde; y esa réplica inicia una polémica con los jóvenes reformistas peruanos que encuentra un trágico desenlace.[8] Esta vez, la discusión alcanza también las páginas de *Repertorio Americano*: los intelectuales que colaboran en la revista costarricense se sienten interpelados por las ideas políticas de Lugones, abriendo un debate en el que el argentino sí decide participar.[9] El resultado será la identificación de Lugones y Chocano como las figuras diametralmente opuestas a los "maestros de la juventud" –entre los cuales, desde enero de 1925, se encuentra también Palacios (Palacios, 1961: 79).

[8] El 31 de octubre de 1925 Chocano asesina a Edwin Elmore, uno de los jóvenes defensores de la posición de Vasconcelos con el que aquel mantiene una disputa periodística. Desde la cárcel Chocano continúa defendiendo su posición a través de la edición de *La escuela de los farsantes*; como respuesta el periodista José Rodríguez publica los artículos de la polémica de 1925 en *Poetas y bufones: polémica Vasconcelos-Chocano* (Yankelevich, 2000).

[9] Entre otros, escriben allí el español Luis Araquistain, el costarricense Roberto Brenes Mesén, el mexicano Baltasar Dromundo y el chileno Enrique Molina (Conil Paz, 1985: 320-323).

En la Argentina, las asociaciones estudiantiles también toman partido en contra de Lugones y Chocano y a favor de Vasconcelos. Asimismo, el diputado Saccone vuelve a reaccionar ante las declaraciones de Lugones: dado que éste había pronunciado su discurso como representante, entre otras cosas, del ministerio de Justicia e Instrucción Pública, el diputado pedirá la interpelación del ministro (Conil Paz, 1985: 320). En lo que respecta a la fracción liberal, las reacciones llegarán a las páginas de *La Nación.* Aunque el diario publica desde 1923 los artículos de Lugones contra el sistema democrático[10], editará el Discurso censurando las afirmaciones militaristas y no accederá al pedido formulado por Lugones de que se reproduzca en su versión completa. Por otra parte, cuando se desata el debate en torno a Vasconcelos y Chocano, *La Nación* hará explícito su rechazo a la politización del ejército. En efecto, en octubre de 1925 un editorial condena a los regímenes de fuerza en nombre de la "civilización europea" y declara que "no somos un pueblo militar y no se percibe la menor tendencia al militarismo" ("Los militares y la política", *La Nación*, 3/10/1925). Este rechazo se completa con la publicación de una nota del teniente general Pablo Riccheri, decano del ejército profesional y creador del servicio militar obligatorio, en la que se advierte a los jóvenes oficiales contra la tentación de apartarse de sus objetivos específicos ("Los militares y la actividad política", *La Nación*, 20/10/1925). Según Rouquié, en 1924 "todavía se está lejos de un consenso militarista y los órganos de la prensa de los grupos dominantes se sienten bastante seguros como para poner en su lugar al ejército y sus aduladores" (Rouquié, 1986: 173). Pero tres años más tarde, tras la reelección de Yrigoyen, esa sensación de seguridad se debilita y *La Nación* concede a Lugones la posibilidad de publicar sus ideas favorables a la instauración de un gobierno militar.

III. La Patria Fuerte

Los artículos recopilados en *La Patria Fuerte* nos permiten ahondar en las ideas que Lugones pregona en los años veinte. En el libro –compuesto de un Prefacio, la primera reproducción completa del "Discurso de Ayacucho" y una serie de artículos publicados en *La Nación* entre 1925 y 1929–, Lugones desarrolla su posición sobre varias

[10] Lugones publica en ese año una serie de artículos que exponen sus ideas anticonstitucionales: "El fracaso ideológico", "La ilusión Constitucional", "Estado de fuerza" y "Progresismo y realidad"; y en 1924 continúa desarrollando esas ideas en "El finalismo progresista", "la crisis mayoritaria", "La quimera finalista" y "La iniquidad dionisíaca".

cuestiones relativas a la agenda política de la época; entre ellas, la participación en la Liga de las Naciones y la cuestión del desarme, las relaciones con la Italia fascista y la Rusia maximalista, el panamericanismo, y la condena a Sacco y Vanzetti. Aquí nos detendremos en la concepción de la política que recorre esos artículos, pues además de determinar la posición que asume Lugones sobre temas de actualidad, ella aparece como la justificación central de la tesis sobre la necesidad de una dictadura militar.

En el Prefacio, luego de sus usuales elogios a las Fuerzas Armadas, Lugones ratifica la verdad de la tesis del Discurso y propone una interpretación acerca de las polémicas que aquel había desatado seis años antes:

> Aquella pieza, por ser lo que debía ser, UNA GLORIFICACIÓN DE LA ESPADA, provocó la diatriba del liberalismo continental contra el ejército y contra mí, anudando un nuevo vínculo, que tanto me enaltece, y comportando al propio tiempo toda una revelación. La demagogia enfurecida tiró su máscara. Su concubinato socialista se destapó (Lugones, 1930: 9, destacado del autor).

A través de esa interpretación, Lugones toma partido en el debate que divide en esos años a los grupos conspiradores contra el gobierno de Yrigoyen. La glorificación de la espada –que desenmascararía la doctrina liberal igualándola al pusilánime socialismo– pretende probar la necesidad de una dictadura militar reformadora de las instituciones vigentes, salida política que en esos años defienden los nacionalistas reunidos en torno a la figura de José Uriburu, y que se opone al liberalismo conservador de los conspiradores agrupados en torno a Agustín Justo.

Para probar esa discutida cualidad política del ejército, Lugones se detiene en el desarrollo de una concepción vitalista de la política que aparecía fugazmente mencionada en el Discurso. Recurriendo a un acervo nietzscheano de gran circulación en la época, busca mostrar la continuidad entre la vida en sentido biológico y la existencia de las naciones, y con ello la continuidad entre la fuerza *de hecho* que opera en los organismos biológicos y la fuerza *de derecho* ejercida en las relaciones políticas. El poeta parte de la caracterización de las entidades vitales como estados de fuerza, esto es, como potencias que utilizan su fuerza para conquistar el alimento que les permite subsistir; aceptado esto, transfiere esa característica a las entidades sociales:

> […] siendo, a su vez, las sociedades una congregación de entidades vitales que así proceden, su organización tiene que corresponder a la idéntica biología […] La distinción metafísica entre espíritu y materia, o fuerza y derecho, no es más que una sutilización ideológica (ídem: 22).

La reducción del funcionamiento de la sociedad al de la vida biológica borra la distinción cualitativa entre *hecho* y *derecho* que está en la base de la concepción liberal de la política. Así, la fuerza ejercida por un grupo de personas y la ejercida por un gobierno elegido sólo se distinguirían por la cantidad de fuerza que cada colectivo es capaz de movilizar. La política sería un mero arte de dominar, pues su legitimidad no se fundaría en la soberanía popular, sino en la fuerza que sólo ciertos individuos son capaces de acumular:

> La especie humana divídese en una mayoría de individuos nacidos para el deber, y un grupo de otros que poseen la capacidad nativa de darse su propia ley, según les agrada. Son éstos superiores en el bien o en el mal […] Ellos son, pues, los que saben mandar […] Jerarquía, disciplina y mando, son las condiciones fundamentales del orden social, que no puede, así, subsistir sin privilegios individuales […] lo que supone cierta dosis de iniquidad en el sistema, o sea su imperfección inevitable, y con ello la necesidad de conservarlo por la fuerza. Siempre habrá individuos predestinados a trabajar para otros y a padecer por ellos. Es que la vida no triunfa por medio de la razón ni la verdad, sino por medio de la fuerza (ídem: 39).

Según Lugones, toda sociedad debería reconocer que, en definitiva, su organización interna responde a las aptitudes innatas de sus miembros; e incluso las relaciones entre naciones se rigen por la "vida que triunfa por medio de la fuerza", pues la guerra y la conquista son funciones vitales del género humano, y la paz entre naciones no es más que el equilibrio entre la fuerza de las distintas naciones (ídem: 40).

Aclarada la naturaleza de la política, Lugones aplica esa concepción a la interpretación de los acontecimientos recientes. Las fuerzas que se enfrentan en la Gran Guerra serían la primera "confirmación positiva mediante una expresión histórica de carácter general y una información científica concurrente" de las falacias que orientan a la doctrina liberal, y específicamente a la ideología democrática y pacifista (ídem: 22). A ella se suman, por un lado, las políticas imperiales y la negación al desarme que se descubre en las naciones que dicen apoyarse en principios liberales y, por otro, el fascismo y el

maximalismo en tanto nuevas organizaciones políticas que se guían explícitamente por la fuerza.

La posición política sustentada por Lugones aparece, entonces, como el resultado de la lectura correcta de los últimos sucesos históricos:

> Ante la democracia ideológica y falaz de los derechos del hombre, se alza ahora la realidad de la nación. Ante el gobierno consentido, el mando. Ante el raciocinio, la disciplina. Ante la libertad de las fórmulas el bienestar de los hechos. […] en las reorganizaciones nacionales a que asistimos, el Ejército y Armada dejan de ser meros instrumentos de los políticos, para cooperar directamente en la formación del estado […]. Así la evolución y la experiencia restablecen en el mundo latino aquel sistema tan suyo que fué el Imperio Romano: gobierno militar al cual corresponde el más grande éxito político que se conozca […] (ídem: 71-72).

La "evolución" y la "experiencia" mostrarían, a quien es capaz de ver, la caducidad del proyecto de nación liberal y su necesario reemplazo por otro que, asignando un papel político al ejército, entienda la acumulación de fuerza como el fundamento de la política. Siguiendo esta naturalización de la política, la argumentación de Lugones no dice apoyarse en un ideal de justicia, sino en una descripción que, pegada a los hechos, explicita la fuerza que el fenómeno político comparte con todo lo vivo, y que a la vez desarticula todo proyecto racional que conciba la política como artificio humano. Lugones no pide, entonces, ser concebido como un teórico de la política, sino como un patriota que, habiendo descubierto la clave de los nuevos tiempos, cumple con el deber de divulgarla:

> Todos aquellos que no somos, pues, políticos ni militares, sino únicamente patriotas ajenos al interés profesional, defendemos en la disciplina un bien supremo de la nación; y deseamos que lejos de convertirse en instrumento de nadie, el ejército sea dueños de su destino (ídem: 8).

La lectura de los artículos muestra que ese destino se solapa con el de la nación: la fuerza que acumula el ejército lo convierte en el único gobierno legítimo, pues sólo ella es capaz de reorganizar la nación para salvarla del caos. Pero la acumulación de fuerza no garantiza la comprensión precisa de los hechos. Para que la fuerza militar no se convierta "en instrumento de nadie", debe ser guiada por un correcto análisis. Esa es la

función que Lugones parece asignar tanto a *La Patria Fuerte* como a sus otras intervenciones de la década.

Y justamente en el momento en que se publica el libro, la vinculación entre quienes a los ojos de Lugones concentran la fuerza política y quien es capaz de indicar la dirección adecuada parece ser un hecho. Pues el financiamiento de la publicación por parte del Círculo Militar y la distribución gratuita entre sus socios dos meses antes del golpe de Estado señalan cierta audibilidad de la prédica lugoniana entre los militares conspiradores. En efecto, la publicación marca un momento significativo en la operación simbólica que Lugones había comenzado a realizar casi una década atrás, ya que parece confirmar tanto la politización de los militares cuanto la existencia de un vínculo estrecho entre el poeta y el inminente nuevo gobierno. Y para terminar de consolidar su puesto de intelectual de la revolución, Lugones diseña el programa del futuro gobierno, que –publicado en agosto de 1930 como *La grande Argentina*–, no logrará su pretendida eficacia política.

En lo que respecta a las repercusiones, esta vez Lugones consigue que sus declaraciones sean retomadas por la nueva fracción política, el nacionalismo antiliberal reunido en torno a Uriburu, pero ellas no desatan demasiadas reacciones en el campo cultural. Embarcados en una virulenta campaña periodística en contra del presidente, tanto liberales como socialistas y reformistas ya no se muestran preocupados por el ataque a la institucionalidad democrática realizado por Lugones. Más bien, a pesar de su militarismo, las críticas lugonianas al sistema político vigente y el llamado a una política impartida por los capaces ahora parecen poder articularse dentro del conjunto de voces diversas que confluyen en la deslegitimación del gobierno.

En este sentido, aunque existe una breve polémica contra *La Patria Fuerte* iniciada por un importante líder del reformismo, la disputa que este sector habían mantenido con Lugones parece haber concluido luego del prolongado debate en torno a las declaraciones de Ayacucho. En efecto, pasado un mes del golpe militar, será Deodoro Roca quien en su columna “Las obras y los días” del diario *El País* de la ciudad de Córdoba retome la idea de Vasconcelos del “poeta-bufón” para terminar caracterizando a Lugones como un “león de alfombra”, pues a través de sus afirmaciones sobre la llegada de la hora de la espada éste se mostraría como una fiera que en lugar de infundir

temor “apenas sirve para adornar y calentar mármoles fríos en palacio de poderosos” (*E.P.*, 5/10/1930, cit. en Roca, 1956: 320).[11]

Roca concibe la prédica lugoniana como la contratara del “estado de conciencia” de la Reforma, que paradójicamente encontraría su inspiración en antiguas intervenciones de Lugones. Y al igual que los otros reformistas, reacciona contra la prédica lugoniana no por su solidez argumentativa, sino porque proviene de un “escritor desigual y enorme que tiene, en cierto modo, la impresionante y áspera belleza de una fuerza natural” (Roca, 1956: 321). En ese sentido propone distinguir entre el “poeta prodigio” y el “charlatán de plazuela” cuyas ideas políticas son el producto de “la vanidad pueril de Narciso” que se da en los niños prodigio (ídem: 331).

Más allá de esta caracterización, a medida que avanza el año 1931 y se estabiliza el gobierno de Uriburu, será evidente que Lugones no ha logrado conquistar el puesto del intelectual que orienta la construcción de un nuevo proyecto nacional. Ante la demora de sus pregonadas reformas institucionales, Lugones intensifica su intervención a través de la publicación de *La política revolucionaria*, una nueva recopilación de notas en las que elogia los logros de la gestión, critica todo afán electoralista y señala los puntos que el gobierno debe profundizar. Pero a pesar de la campaña lugoniana –y de la de otros nacionalistas–, la tendencia antiliberal no consigue prevalecer dentro de la élite gobernante. La convocatoria electoral decidida por Uriburu en octubre de ese año sella el desplazamiento de los intelectuales nacionalistas del poder estatal, a la vez que señala el fin de la prolongada intervención política de Lugones en las páginas de *La Nación*.[12] En los dos años siguientes, Lugones insiste en animar distintos grupos nacionalistas, pero han pasado sus días de figura polémica y sus intervenciones ya no consiguen ocupar el centro de los debates intelectuales y políticos.

Algunas observaciones finales

Vimos que en los años veinte Lugones se propone una ambiciosa intervención en el espacio social: el poeta consagrado quiere ser concebido como el conductor teórico de un proyecto de nación que, rivalizando con el liberal vigente, se presenta como la única

[11] Con la referencia encubierta que Lugones realiza en un reportaje al diario Córdoba el año siguiente, se inicia una breve polémica entre las figuras.

[12] Lugones vuelve a escribir para *La Nación* en 1936 hasta su muerte en 1938, pero se trata ahora de notas sobre temas culturales o literarios exclusivamente (Conil Paz, 1985: 437).

salida a la “crisis amenazante que vive el país”. En efecto, para tornar audible su prédica política, Lugones utiliza como plataforma su consagración literaria, que sigue ampliamente vigente pese a las críticas que comienzan a dirigirle las vanguardias estéticas.

La exhortación lugoniana a una dictadura militar logra de este modo hacerse oír y no deja de provocar la reacción adversa de distintas fracciones del campo intelectual y el político. Para comprobar esto, nos detuvimos en las críticas que realizan tres intelectuales comprometidos con los ideales democráticos y latinoamericanistas de la Reforma Universitaria. Llamativamente para Palacios, Vasconcelos y Roca la intervención política de Lugones no alcanza el rango de un verdadero discurso político que rivalice con los ideales reformistas. Esos intelectuales reaccionan contra las “fantasías que provocan hilaridad”, las “bufonadas retóricas” o las “increíbles payasadas” provenientes de un hombre al que le reconocen un importante papel en las letras del continente y un gran talento literario. En ese sentido, podría señalarse antes de concluir que la ubicación de Lugones en el campo intelectual propuesta por esos renovadores político-ideológicos involucra una valoración inversa a la que durante esos mismos años realizan las vanguardias estéticas.

Bibliografía

ALTAMIRANO, Carlos y SARLO, Beatriz (1997): *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel.

BARBERO, María Inés y DEVOTO, Fernando (1983): *Los Nacionalistas*, Buenos Aires, CEAL.

BORGES, José Luis (1995): *Lugones*, Buenos Aires, Troquel.

BUCHRUCKER, Cristian (1987): *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires, Sudamericana.

CONIL PAZ, Alberto (1985): *Leopoldo Lugones*, Buenos Aires, Huemul.

DOLL, Ramón (1966): *Lugones el apolítico y otros ensayos,* Buenos Aires, Peña Lillo.

DEVOTO, Fernando (2006): *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna,* Buenos Aires, Siglo XXI.

LUGONES, Leopoldo (1994): *Lunario sentimental,* Madrid, Cátedra.

---------- (1972): *El Payador,* Buenos Aires, Huemul.

---------- (1917): *Mi beligerancia*, Buenos Aires, Otero y García.

---------- (1919): *La torre de Casandra*, Buenos Aires, Atlántida.

---------- (1923): *Acción. Las cuatro conferencias patrióticas del Coliseo*, Buenos Aires, Círculo Tradición Argentina.

---------- (1930): *La Patria Fuerte*, Buenos Aires, Babel.

---------- (1930): *La Grande argentina*, Buenos Aires, Babel.

---------- (1931): *Política revolucionaria*, Buenos Aires, Librería Anaconda.

---------- (1932): *El estado equitativo*, Buenos Aires, La Editora Argentina.

---------- (1949): *Antología de la prosa*, Buenos Aires, Centurión.

PALACIOS, Alfredo (1961): "Fascismo e imperialismo en la Argentina" en id., *Nuestra América y el imperialismo*, Buenos Aires, Palestra, pp. 38-78.

PULTERA, Raúl (1956): *Lugones: elementos cardinales destinados a determinar una biografía*, Buenos Aires, s.e.

RAMA, Ángel (1984): *La ciudad letrada*, Montevideo, Fundación Ángel Rama.

ROCA, Deodoro (1956): *El difícil tiempo nuevo*, Lautaro, Buenos Aires.

ROCK, David (1993): *La Argentina autoritaria*, Buenos Aires, Ariel.

RODRIGUEZ, José (1926): *Poetas y bufones: polémica Vasconcelos-Chocano*, París, Agencia Mundial de Librería.

ROUQUIE, Alan (1986): *Poder militar y sociedad política en la Argentina*, t. I, Buenos Aires, Hyspamerica.

SARLO, Beatriz (2007), *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires, Nueva Visión.

TARCUS, Horacio, *Marx en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

TATO, María Inés (2007): "Ciudadanos en movimiento: la sociedad porteña y la Primera Guerra Mundial", disponible en http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/tato3.pdf

TERAN, Óscar (1993): "'El Payador' de Lugones o 'la mente que mueve las moles'", *Punto de Vista*, año XVI, n° 47, dic., Buenos Aires, pp.43-46.

---------- (1987): *En busca de la ideología argentina*, México, Catálogo editora.

---------- (2008): "Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880-1980" en ibid. (coord), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, siglo XXI.

YANKELEVICH, Pablo (2000): “Vendedor de palabras. Chocano y la revolución mexicana”, *Desacatos* 4, verano, México, disponible en http://www.ciesas.edu.mx/Desacatos/04%20Indexado/Esquinas.pdf

Sociedad, cultura y poder: la versión de Michel de Certeau[1]

María Graciela Rodríguez[2]

Resumen

Este trabajo se propone dar cuenta sintéticamente de las reflexiones de Michel de Certeau en torno a relación entre la sociedad, la cultura y el poder. Para esto, se presentan primero algunas notas biográficas sobre el autor, donde se pone de relieve del impacto de su trayectoria académica en el despliegue de sus esquemas teóricos, y luego se puntean los núcleos que atraviesan esos esquemas. Entre otros: la relación de *nominación*, el pasaje de la constitución cultural de un grupo hacia el estatus de grupo político, la discusión sobre los procesos de tomar y dar la palabra, la propuesta de crear una *ciencia de lo particular*, y el par conceptual *tácticas* y *estrategias*, que será uno de los aportes más fructíferos (más utilizados e incluso sobreutilizados) de su propuesta teórica, según el cual a las estrategias de los poderosos se le oponen, polemológicamente, las tácticas, lugar de la producción cultural del hombre común.

Palabras clave

Puntos de fuga – consumo – tácticas y estrategias – prácticas plurales

Introducción

La relación entre la sociedad, la cultura y el poder ha sido profusamente tematizada por las ciencias sociales. Comprender el papel del poder como principio articulador de los vínculos entre sociedad y cultura (si sociedad y cultura pueden pensarse de manera separada) dio lugar a innumerables reflexiones en sedes académicas regionales y locales, tanto en términos teóricos como metodológicos. En este trabajo pretendo dar cuenta sintéticamente de una de estas reflexiones: los desarrollos de Michel de Certeau. La perspectiva de este autor en torno a la relación entre sociedad, cultura y poder resulta interesante por dos razones: primero, porque en la relación entre cultura y sociedad para

[1] Este trabajo es una versión ampliada y revisada de la clase de oposición presentada para el concurso de Profesora Asociada de Sociedad, Cultura y Poder de la Universidad Nacional de San Martín. Agradezco a Valeria Añón por su paciencia.

[2] María Graciela Rodríguez es egresada, docente e investigadora del IDAES/UNSAM, doctora en Ciencias Sociales (UBA) y docente de la facultad de Ciencias Sociales (UBA) y de la facultad de Humanidades (UNLP).

De Certeau la cuestión del poder no es una *variable dependiente* a ser restituida, sino que es un elemento primordial en la configuración de la dinámica social. Obviamente que esta centralidad del poder no es original de De Certeau. Sin embargo, y ésta es la segunda razón, lo que el autor propone es observar esta dinámica privilegiando, antes que los dispositivos, las operaciones de los sujetos. Para dar cuenta de estos desarrollos con mayor detalle, comenzaré presentando algunas notas biográficas sobre Michel de Certeau, haciendo foco en los impactos que su trayectoria académica tuvo en el despliegue de sus esquemas teóricos; luego continúo con un punteo de algunos de los núcleos clave que los atraviesan; finalmente, haré una puesta en perspectiva que permita repensar la obra de De Certeau en clave analítica respecto de la relación concreta en sociedad, cultura y poder.

Notas biográficas sobre Michel de Certeau

Michel de Certeau nació en Chambèry, Francia, en 1925, y murió en París, el 9 de enero de 1986. Obtuvo grados en Estudios Clásicos y Filosofía en las Universidades de Grenoble y París. Entre sus estudios están la historia, la filosofía, las ciencias sociales, el psicoanálisis, la lingüística; pocas disciplinas le fueron ajenas a De Certeau, lo cual le permitió combinar sus intereses académicos con una multiplicidad de herramientas teóricas. En 1950 ingresa en un seminario religioso en Lyon, y es ordenado jesuita en 1956. Tiene la idea de hacer misión en China, pero la formación ecléctica de este jesuita y académico francés lo conduce a realizar su doctorado en Teología en La Sorbona, que culmina con la defensa de su tesis en 1960.

Con el objetivo de estudiar a los místicos del siglo XVII en Francia, De Certeau se dedicó en este tramo de su vida académica a indagar sobre el caso del sacerdote Joseph Surin, contemporáneo de Descartes que vivió entre 1600 y 1665, y que fuera enviado a Loudon como exorcista de unas religiosas en 1634. Considerado loco, los escritos de Surin fueron quemados, o destruidos en parte, con lo cual De Certeau se encontró con una obra fragmentaria que debió reconstruir a fin de sustentar su tesis doctoral. Los resultados de esta investigación le provocan un fuerte impacto debido a la toma de conciencia de la distancia diferencial existente entre los cristianos del siglo XVII y los contemporáneos (y él mismo, por propia formación jesuita, entre estos). Como corolario de esta experiencia publica, en 1970, *La possesion de Loudon.* Además de convertirse

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

en *especialista* en cristianismo del siglo XVII, la toma de conciencia de la distancia entre los discursos institucionales y las creencias de los sujetos será una de las marcas de inicio que de algún modo nortearán la totalidad de su obra.

El segundo hito significativo en su vida es el mayo francés. El año 1968 señala así el fin de lo que algunos biógrafos de De Certeau (Giard, 2006) denominan su período *misionero*. Sumamente impactado por los hechos de la revuelta francesa, ese mismo año escribe lo que luego será *La prise de la parole* (1968) donde reflexiona agudamente, si bien con urgencia (implícita en sus primeros escritos sobre los sucesos), acerca de la distancia entre la objetividad de las instituciones sociales, y la irreductibilidad de la conciencia. Esta inflexión, junto con el impacto del paso del tiempo en las creencias, se convierte en el punto crucial de su desarrollo teórico: la lucha desigual que se entabla entre sujetos e instituciones.

El ingreso al segundo momento biográfico de Michel de Certeau, en 1968, está sesgado por una importante producción de literatura política (*política* no en términos partidarios ni doctrinarios, sino en un sentido amplio). Para esta producción, De Certeau oscila entre dos fuentes: los místicos, y la relación entre cultura y sociedad. Este período es el más fructífero de los tres mencionados por Giard, un período en el cual De Certeau, influenciado por Freud y Lacan,[3] construye la arquitectura epistemológica de su andamiaje teórico. Justamente, de este período es su *La cultura en plural*,[4] reconocido trabajo donde comienza tomando en cuenta ciertas consideraciones epistemológicas para culminar planteando cuestiones políticas que ponen en el centro de la escena los mecanismos culturales de una sociedad democrática.

¿Cómo es que De Certeau produce el pasaje desde la idea lacaniana sobre el efecto de la nominación, hacia la relación de las expresiones culturales con la democracia? Para De Certeau, como en Lacan, la nominación forma parte de un mecanismo que en el mismo gesto de nombrar, reprime: algo de lo oculto queda negado en ese gesto que, a la vez, permite la existencia (de un sujeto en Lacan, de un grupo social en De Certeau). Aún más, para De Certeau el par saber-poder constituye el núcleo central en la construcción de conocimiento de los objetos de corte popular. Por eso mismo es que afirma que la

[3] Como es sabido, Michel de Certeau fundó junto con Jacques Lacan la Escuela Freudiana de París, un grupo informal que sirvió como punto focal de discusión e intercambio para aquellos interesados en el psicoanálisis en Francia.

[4] De Certeau, Michel: *La Culture au Pluriel*, París: Seuil, 1974 [trad. cast: *La Cultura en plural*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1999].

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

cultura popular es afásica, que no posee textos propios, toda vez que necesariamente debe ser nombrada por otros (esos otros que poseen el poder de la nominación).[5]

Luego, y llevado al plano de la dinámica relación entre sociedad y cultura, en otros capítulos de *La cultura en plural*, De Certeau se detiene en el análisis del pasaje desde la constitución 'cultural' de un grupo, hacia el estatus de grupo 'político'. Este pasaje pone en juego, sustantiva y crucialmente, la discusión profunda y radicalmente democrática de los complejos procesos de tomar y dar la palabra. Ésta es la segunda inflexión significativa en su desarrollo teórico: la relación de nominación que para De Certeau está, constitutivamente, sesgada por la cuestión del poder. Y esto porque la pregunta que le interesa responder a De Certeau no es solamente quién nombra a quién, sino también qué se deja a oscuras cuando algo es nombrado (el deseo en Lacan; la cultura ordinaria en De Certeau). Zonas ocultas, más que *oscuras*; plegadas sobre la misma nominación, antes que *malditas*, sobre estas zonas De Certeau inscribirá su programa de investigación.

Es justamente en este segundo período, post-1968, en el cual produce un conjunto de trabajos centrales para pensar la relación entre sociedad, cultura y poder. Acaso uno de los más influyentes sea *La invención de lo cotidiano*, editado en dos volúmenes,[6] en el primero de los cuales De Certeau elabora y da cuerpo a las líneas programáticas de su investigación cultural.

Sobre este programa trata el parágrafo siguiente. Para cerrar con su biografía sólo se mencionará aquí que el tercer momento de De Certeau (siempre siguiendo a Giard) se abre a mediados de la década del 70, cuando en 1975 comienza a interesarse por temas relacionados con la epistemología de la historia (lo que lo lleva a dialogar con la Escuela de los Anales) y la antropología de las creencias. De este último período son *La escritura de la Historia* (1975) y *La fábula mística* (1982). En paralelo a estos intereses, entre 1975 y 1986, año de su muerte, da clases en Méjico, y más tarde en París. *La toma de la palabra y otros escritos políticos, Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción* y

[5] Las implicancias de esta afirmación respecto del carácter afásico de la cultura popular no son menores. Si bien no todas las perspectivas teóricas sobre cultura popular se hacen eco de esta cuestión, algunas tradiciones han aportado *salidas* al intríngulis presentado por De Certeau. Son conocidos, por ejemplo, los argumentos de Ginzburg (especialmente, 1981) en relación con la necesidad de avanzar en el estudio de la cultura popular más allá de estos escollos, y del carácter conjetural que tiene el tipo de conocimiento así producido.

[6] De Certeau, 1996; y De Certeau, Michel; Giard, Luce y Mayol, Pierre, 1980.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

La debilidad del creer se publican en forma póstuma (en 1994, 1987 y 1987 respectivamente).

El lugar de las prácticas en la teoría de De Certeau

Puede decirse que la de De Certeau es una teoría *polemológica* (*polemos*, del griego: guerra),[7] desde el momento en que coloca en el centro de su desarrollo teórico la primera de las preocupaciones revisadas aquí: la disputa desigual que la dinámica social entabla entre instituciones y sujetos. Gran lector de Foucault, De Certeau considera crucial la voluntad de construir una teoría de las prácticas cotidianas haciendo suyos los presupuestos foucaultianos respecto de las dinámicas de las sociedades disciplinarias.[8] Si para Foucault todo dispositivo lleva en sí mismo, constitutivamente, la posibilidad de encontrar una 'falla', un sitio donde escapar a la vigilancia y al control, de Certau se va a colocar en la perspectiva de los puntos de fuga. Sus actores, por lo tanto, no serán las instituciones, sino los sujetos. Allí donde Foucault desmenuza los dispositivos de control y disciplinamiento, De Certeau se va a ubicar *del otro lado* de esos dispositivos, en los lugares en los que sujetos comunes y ordinarios viven su vida cotidianamente, para observar las fugas, las anti-disciplinas.

Estas fugas no son etéreas formas sin sujeto: son prácticas, y aún cuando son ocultas, diseminadas y heterogéneas, dejan marcas en el sistema. De Certeau engloba a estas prácticas en la figura del consumo, categoría que remite, no a la última actividad de un proceso *cerrado* (producción-circulación-consumo), sino al comienzo de otra actividad, invisible, abierta, oculta (*nocturna* dirá, poéticamente, De Certeau). El consumo es aquí entendido como la acción que realizan los sujetos en los intersticios de los dispositivos de poder.[9]

El gran objetivo de este período De Certeau es construir una teoría de las actividades de los practicantes (entendidas como una producción-otra), que son inherentes a la vida cotidiana. Porque esta disputa entablada entre sujetos e instituciones se pone en juego en el marco de la vida cotidiana: unos hombres ordinarios, figuras anónimas y múltiples de

[7] Una de sus lecturas favoritas fue *El arte de la guerra*, de Sun Tzu (1972).

[8] Decir sociedad disciplinaria, y no *disciplinada*, es justamente uno de los núcleos argumentales de Foucault en relación con las configuraciones del poder. Dicho en palabras sencillas, una sociedad *disciplinada* no tendría necesidad de renovar los dispositivos de vigilancia y control. El adjetivo *disciplinaria* aplicado a *sociedad* indica, por el contrario, que estos dispositivos requieren ser recursivamente generados para evitar, o paliar, justamente, las fugas.

[9] Aunque De Certeau se muestra reticente a hablar de *consumidores*. Prefiere hablar de *practicantes*.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

todos los días, producen prácticas ordinarias, anónimas y múltiples, todos los días. La vida cotidiana es el gran escenario que fascina a De Certeau, un escenario de prácticas acaso no tan rutilantes como las acciones extraordinarias de hombres extraordinarios, pero que poseen su propio resplandor: el de la vida cotidiana.[10] No obstante, dice De Certeau, estas prácticas *producen cultura*: una cultura múltiple, heterogénea y plural a la que, justamente, denomina *cultura en plural*. Y quienes la producen son sujetos.

Cabe aclarar, sin embargo, que la teoría de De Certeau no es subjetivista en un sentido pleno, aún cuando el peso que le otorga a las acciones de los sujetos podría sobre-interpretarse como un exceso de indeterminación.[11] En verdad, sostiene que el espíritu *polemológico* de su teoría responde, justamente, a un punto de partida que implica reconocer la desigualdad social. Y afirma que lo que intenta iluminar son los modos en que, en el marco de esa desigualdad, los sujetos encuentran intersticios donde operar de modos heterónomos. Por otro lado, advierte que no son los sujetos en tanto individuos los que le interesan, sino las *operaciones* que estos realizan. Este desplazamiento, desde los sujetos a las operaciones, ubica a su teoría a distancia de ciertas perspectivas *optimistas* que celebran de manera acrítica la supuesta libertad de los sujetos. Además, pone en foco a la cuestión de unas prácticas que están reguladas por el sentido práctico, pero con una inflexión respecto de la noción bourdieuana: se trata de los mecanismos de un hacer cultural, donde el consumo, *desviado* por naturaleza, se erige en el lugar por excelencia de prácticas fundamentalmente culturales.

Esos desvíos se realizan sobre los productos de una cultura que se declina en singular (homogénea, única, visible). Pero si bien frente a la luz abrasadora de la Cultura en singular De Certeau opone el resplandor particular de una cultura en plural (el lugar de la multiplicidad, la heterogeneidad y la creatividad ordinaria), no se trata ni de un estudio de la cultura popular, ni tampoco de las resistencias a los regímenes de poder. Las prácticas de la cultura en plural, operatorias, orales y ordinarias por definición,[12] son del orden de lo humano e implican una posición de sujeto: la posición de consumidor, de no-productor. Que la gran mayoría silenciosa (parafraseando a De Certeau) forme parte, sociológicamente, de los sectores más desposeídos (*los débiles*), señala que probablemente esta cultura en plural alimente a la cultura popular; pero esto

[10] Desde ahí (desde esa gran *mayoría silenciosa*) es que De Certeau parte para elaborar sus argumentos en torno a la cultura popular.

[11] De hecho, ésta es una de las derivas acríticas retomadas con más ligereza de las lecturas *decerteausianas*. Para ampliar ver Sarlo, 2001.

[12] Esta triple condición será retomada más adelante.

no quita que *los poderosos*, en una específica posición de sujeto, no sean consumidores también. Habría entonces, en esta argumentación, dos dimensiones superpuestas aunque sin vínculos de necesidad: una dimensión que resulta de la posición de sujeto (no-productor), y otra que indica que quienes conforman mayoritariamente el grupo de los no-productores son los sectores ubicados en las posiciones más desfavorables de la estructura social. Por este camino, el argumento *decerteausiano* conduce a un solapamiento con cuestiones relacionadas, sociológicamente, con la cultura popular.

Para dar cuenta de estas prácticas culturales en sentido amplio, De Certeau se propone crear una *ciencia de lo particular* que ponga en relación la vida cotidiana con las circunstancias particulares del hombre y la mujer comunes, y que reconstruya, entonces, los 'estilos de acción' del sujeto ordinario. Tiempo, lugar, forma y situaciones son los elementos que le permiten ordenar su matriz de análisis, y establecer simultáneamente un método de indagación que De Certeau organiza en tres niveles: las modalidades de la acción (por ejemplo, el escamoteo); la formalidad de las prácticas (por ejemplo, a través de los relatos de las partidas); y los tipos de operaciones de esas prácticas (por ejemplo, de desvío). Para ello De Certeau da dos pasos: en el Tomo I de *La invención de lo cotidiano* elabora su programa teórico, y en el Tomo II presenta, junto con sus discípulos, los resultados de la aplicación de la teoría en un programa de investigación concreto.

En el Tomo I, la fase de elaboración teórica, De Certeau echa mano de recursos teóricos de diversa procedencia y se apropia críticamente de ellos. Tómese esto como una *marca* biográfica, en el sentido de que, como se mencionó, su formación académica se caracterizó por una suerte de *eclecticismo crítico*: Foucault, Bourdieu (en especial el Bourdieu etnólogo), Wittgenstein, Benveniste desfilan por las páginas dándole la oportunidad de combinar elementos de la lingüística, la sociología, la antropología, la teoría de la enunciación, entre otros, y a darle validez como instrumentos teóricos para la reconstrucción de esas prácticas constitutivas de la cultura en plural.[13]

De esta combinación de teorías surge un par conceptual, el de *tácticas* y *estrategias*, que será uno de los aportes más fructíferos (y más abusivamente utilizados) de su propuesta teórica. En breve, a las estrategias de los poderosos se le oponen, polemológicamente, las tácticas, que son el lugar de la producción cultural del hombre común.

[13] Vale la pena mencionar, además, que en los capítulos finales del Tomo I de *La invención…*, De Certeau pone a prueba estos instrumentos, escribiendo tres espléndidos ensayos referidos al espacio, la lectura y la crencia.

Por *estrategias* De Certeau concibe a aquellas acciones producidas por/ desde las instituciones. Poseen un lugar propio; presentan capacidad de anticipación; organizan el espacio y el tiempo cotidianos; dictan leyes, normas y prescripciones; producen discursos y textos; se sostienen en el peso de la historia; se sedimentan en el tiempo acumulado. Son, en fin, acciones de los poderosos, de los productores.

Las *tácticas*, por el contrario, son caracterizadas por De Certeau como unas prácticas de desvío producidas por los débiles, los consumidores; no poseen lugar propio sino que deben actuar en los escenarios del otro; son prácticas fugaces que aprovechan el tiempo; dependen de la astucia; no anticipan; usan las fallas y fisuras del sistema; no capitalizan lo que ganan.[14] Las tácticas, en fin, no poseen autonomía, a pesar de lo cual marcan con su ejercicio los productos del poderoso. Estas marcas, aunque débiles, silenciosas y poco luminosas, son cultura.

Aún con algunas imprecisiones, finalmente el par conceptual tácticas-estrategias le permite a De Certeau distinguir analíticamente, en un nivel de abstracción tendiente a construir su teoría, las modalidades de acción (el escamoteo), la formalidad de las prácticas (unas reglas de juego que remiten a la categoría bourdieuana de sentido práctico), y el tipo de operaciones (el desvío).[15]

Un ámbito paradigmático de aplicación de esta teoría es la ciudad. Entendida como una estrategia (de los urbanistas) que a su vez produce normas y textos (los mapas), esta es la ciudad observada 'desde arriba'. Pero simultáneamente hay otra ciudad: la ciudad vivida, un espacio hecho por otros, lugar por donde caminan los sujetos quienes, en el trajín cotidiano, la van marcando con sus trayectos plurales y heterogéneos, cambiando desde ahí la cartografía urbana, jugando en los intersticios. Estos practicantes operan sobre un espacio que, antes que un orden fijo, quieto e inmutable, implica vectores de dirección, velocidad y tiempo, es decir un lugar practicado, donde se realizan

[14] Claro que esta última afirmación (que las tácticas no capitalizan lo que ganan) puede ser refutada en confrontación con algunas investigaciones que dan cuenta de cierto grado de capitalización de las tácticas, de acumulación y sedimentación en términos de una memoria que sólo es legible en las mismas prácticas. A su vez, desde una perspectiva puramente teórica, y siguiendo al pie de la letra la teoría de De Certeau, si hay capitalización ya no se trataría de una táctica sino de una estrategia. Pero a la vez, entre una táctica y una estrategia la teoría deja un hueco imposible de llenar, ya que por definición el par conceptual no permite distinguir las acciones *intermedias* situadas a mitad de camino entre una y otra.

[15] Aquí recupera la teoría de la enunciación para *analogar* la diferencia entre la lengua (el sistema) y el habla (el uso de un dispositivo). En este sentido, De Certeau se apropia de la teoría de Benveniste para enfatizar, particularmente, en dos atributos del uso de la lengua que serían homologables a las prácticas de los débiles: las marcas que dejan los hablantes (los deícticos) y las combinaciones que estos realizan por selección de fragmentos.

operaciones hechas por sujetos concretos.[16] La práctica cotidiana opera marcando el territorio estratégicamente diseñando por el poderoso; allí el débil recombina las reglas y los productos que ya existen, y hace un uso de ese existente bajo su influencia, aunque no totalmente determinado por sus reglas. Porque desde la perspectiva de De Certeau las prácticas no son 'libres' sino que poseen un grado de indeterminación relativa.

El gran desafío de este pensador es hacer una teoría de esas prácticas. Y el problema, desde el punto de vista de su teoría, se plantea precisamente en el momento de intentar teorizar sobre unas prácticas sin textos propios; porque al ser ocultas y diseminadas (*nocturnas*), se corre el riesgo de producir el gesto de violencia derivado del efecto de nominación, gesto denunciado por el mismo De Certeau.[17] La complejidad a la que se enfrenta implica la operación de formalizar lo no-discursivo, aquello que no posee soporte institucional, ni normativo, ni textual, pero sin traicionar el núcleo central que las constituye como prácticas del débil.

Por otro lado, y dejando en suspenso la complejidad epistemológica derivada de su teoría, hay dos cuestiones que interesa resaltar de su armadura analítica: en primer lugar, que la operación de reconstrucción de las prácticas requiere una inversión de un punto de vista omnicomprensivo que exige cambiar la escala de observación para mirar al ras de los sujetos; en segundo lugar, supone también una importante diferencia con otras tradiciones teóricas que consideran a la cultura como un repertorio de bienes. El punto de focalización de De Certeau es sobre las operaciones, sobre lo que los sujetos hacen sobre ese repertorio de bienes. Por eso, lo importante es observar los consumos de los bienes, la organización de los espacios y sus usos, las apropiaciones y los desvíos dentro de los límites de los dispositivos. Para el programa de De Certeau, en las operaciones se produce cultura. Una cultura en plural, heterogénea y múltiple, que se opone polemológicamente (es decir, no solamente por posición en la estructura, sino por la disimetría en la relación de poder) a una Cultura en singular (y en mayúscula) que sería homogénea y única.

Ahora bien: ¿cómo son estas prácticas plurales? ¿Qué características poseen? Ya en *La cultura en plural* De Certeau caracteriza a esta cultura como un conjunto de operaciones que producen los débiles sobre los productos de los poderosos. Y en *La invención de lo*

[16] De Certeau diferencia entre el concepto de *lugar*, que señala un "orden según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia", y el de *espacio*, que es "el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales" (1996:129).

[17] En verdad, desde el propio marco *decerteausiano* no hay *salida* posible a esta cuestión.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

cotidiano II los autores plantean que la cultura en plural supone tres dimensiones: la oralidad; la operatividad; y lo ordinario. ¿Por qué estas dimensiones?

1. La oralidad: en el espacio de lo comunitario, del intercambio social cotidiano, se requiere de una competencia oral y no verbal y/o gestual para comunicarse con el otro. La conversación está en todas partes, dice De Certeau. En el café, en las plazas, en el mercado, en las veredas del barrio, en la feria… Esto no significa que los practicantes sean analfabetos, sino que la competencia implicada en este intercambio es fundamentalmente oral, y no escrita.
2. La operatividad: la producción cultural de los débiles se juzga por sus operaciones y no por sus productos.[18] Esta producción cultural cobra poder por lo que se hace con aquello que es recibido. E implica, por eso mismo, un gesto ético (de inconformismo), y otro estético (imprime un sello propio).
3. Lo ordinario: remite a un consumo, con códigos propios, que pluraliza la homogeneidad de los bienes. Un consumo que se realiza en la vida cotidiana de modos casi *invisibles*, en lo que De Certeau describe como zonas ocultas a la mirada panóptica, lo que va armando, parafraseando a Martín Barbero (1987), un *mapa nocturno* de los trayectos de los practicantes.

En *La invención de lo cotidiano II*, De Certeau, Giard y Mayol vuelcan el programa teórico elaborado en el primer tomo, en un conjunto de investigaciones de campo. El financiamiento para realizar el programa de Investigación sobre las Prácticas Cotidianas les permitió, en 1972, tomar una serie de objetos diferentes (cocinar, habitar la ciudad, espacios de *socialidad*), para ser atravesados por una misma perspectiva metodológica de observación. El proyecto parte del supuesto de la existencia de una actividad oculta en las prácticas cotidianas (unas *artes de hacer*), actividad cultural sólo observable a través de las operaciones. La hipótesis central es que, debajo de esas prácticas ligeras y silenciosas, obligadas a adaptarse a las circunstancias cotidianas y a las restricciones del sistema, la gente ordinaria es menos obediente y sumisa que lo que las autoridades creen y/o dicen.

Claro que si el principal objetivo de la investigación es observar a los débiles produciendo desvíos en los intersticios que dejan los espacios restringidos de los poderosos, la dificultad más seria proviene de definir la formalidad de esas prácticas, de hacer teoría sobre esas formas sin forma. Y además, simultáneamente, el intento de reconstruir las reglas y abstraer de ellas elementos formales, cuidando de no traicionar

[18] Este es el punto en el cual Sarlo focaliza para discutir con quienes realizan, en sus palabras, una lectura abusiva de De Certeau. Ver más en Sarlo (2001).

la esencia de su heterogeneidad constitutiva, podría conducir a la descripción unitaria de unas prácticas que extendiera el listado al infinito y que, *respetuosamente*, no hablara por ellas.

De todos modos, esta tarea de investigación abordada por el grupo liderado por De Certeau quedó inconclusa. Además de su muerte, en 1986, posiblemente la vastedad del campo a investigar de algún modo fuera un augurio de que la empresa nunca pudiera completarse.

Me parece necesario rescatar, llegados a este punto, tres cosas que nos ha legado De Certeau y que permiten relativizar algunas afirmaciones en torno a la relación entre sociedad, cultura y poder: primero, que en la vida cotidiana también se produce cultura; segundo, que esta cultura (en plural) se mide por sus operaciones; y tercero, que un programa de investigación que tenga en cuenta las disimetrías sociales y culturales debe poder escalar la mirada, observar el ras.

Algunas líneas de cierre (que quieren abrir)

La teoría de De Certeau pone en foco, crucialmente, la relación entre sociedad, cultura y poder. Y tanto teórica como analíticamente, De Certeau postula la capacidad de la gente común de hacer cultura, de erosionar, de modificar lentamente las representaciones autorizadas, aceptadas y comunicables de la sociedad en la que viven. La existencia de zonas *blandas* (De Certeau, 1999) en la cultura que habilitan su modificación, señala hacia la carga política implicada en los intentos de obtener autoridad, legitimidad y poder en el mismo acto de producción, de tomar la palabra. Son estas acciones las que habilitarían a ciertos grupos a ocupar un lugar ocupado por otros (y por eso mismo disputable). Porque básicamente la cuestión central del argumento *decerteausiano* es que señala a la acción cultural como motor de los cambios.

Uno de los flancos desde donde la teoría de De Certeau ha recibido críticas reside precisamente ahí, en aquellos elementos que sugieren una lectura de la dimensión cultural de las prácticas en clave insurreccional. Y sin embargo, los escritos de De Certeau no parecen confundir *insurrección* con desvío.

Tres acotaciones pueden hacerse al respecto. Por un lado, considerar la vida cotidiana como una permanente desobediencia civil, implica restar importancia a los momentos en los cuales la vida cotidiana se afirma y se sostiene en la reproducción. Así como la gente no puede protestar todo el tiempo (Thompson, 1992), tampoco es serio pensar que

todo desvío genera necesariamente una insurrección. Y aunque así lo fuera, es un error (conceptual y analítico) confundir una forma de insumisión cultural con la modificación efectiva de las condiciones de vida.

Por otro lado, como señala Abal Medina (2007), la versión dicotómica del par conceptual tácticas-estrategias, sugiere que las primeras le siguen a las segundas; éstas a su vez se reconfiguran (ajustan sus mecanismos de control) según la acción de las primeras; y así sucesivamente. Esto vendría a sugerir que la calidad del vínculo entre el par conceptual es de tipo reactivo, calidad que Foucault (de quien De Certeau era gran lector) nunca postuló, porque más bien lo que plantea es que el poder y la resistencia son parte constitutiva del mismo dispositivo. Además, como Abal Medina señala, este dispositivo produce un tipo particular de subjetivación que incide en las formas de resistencia de los sujetos.[19]

Finalmente, la lectura de las investigaciones de campo (especialmente las volcadas por De Certeau y sus discípulos en el Tomo II de *La invención...*) conducen a un efecto contrario al que se supone sería la presentación de las tácticas de antidisciplina. Y es que en la descripción minuciosa de las prácticas cotidianas aparece no sólo la dinámica de los desvíos sino también, y de modos mucho más rotundos quizás, la dinámica de la reproducción. En estos escenarios, los desvíos son un tibio resplandor dentro de lo cotidiano, lo ordinario y lo minúsculo; un resplandor que termina ahogado en la imperceptible pero contundente reproducción de la vida.

Bibliografía

ABAL MEDINA, Paula (2007): "Notas sobre la noción de resistencia en Michel de Certeau", en: *Kairos, Revista de Temas Sociales*, año 11, nº 20, noviembre, Universidad Nacional de San Luis.

DE CERTEAU, Michel (1999): *La Cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión.

---------- (1980): *L'Invention du quotidien I. Arts de faire*, París, Gallimard. [trad. cast.: *La invención de lo cotidiano 1. Artes de Hacer*, México, Iteso, 1996].

---------- (1994): *La Prise de la parole et autres écrits politiques*, París, Senil. [*La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México, UIA-Iteso, 1995].

[19] Aunque este diálogo ameritaría más que una nota al pie, sólo para señalar una agenda de debate posible es necesario aclarar que el concepto *decerteausiano* de desvío no es homologable al de *resistencia*, que es el que Abal Medina utiliza como concepto vertebrador de sus notas. De todos modos, me parece que el de Abal Medina es un trabajo que deslumbra por sus sensatos y rigurosos aportes en relación con los desarrollos de De Certeau.

---------- (1987): *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, París, Gallimard. [*Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, México, UIA-Iteso, 1995].
---------- (1987): *La Faible de croire*, París, Senil. [*La debilidad del creer*, Buenos Aires, Katz editores, 2006].
---------- (1982): *La fable mystique*, París, Gallimard. [trad. cast.: *La fábula mística*, México, UIA-Iteso, 1993].
---------- (1975): *L'Ecriture de l'histoire*, París: Gallimard [trad. cast.: *La escritura de la historia*, México, UIA-Iteso, 1993].
---------- (1974): *La Culture au pluriel*, París, Seuil [trad. cast.: *La Cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999].
---------- (1970): *La Possesion de Loudun*, París, Gallimard
---------- (1968): *La Prise de la parole*, París, Desclée De Bouwer.
----------, GIARD, Luce y MAYOL, Pierre (1980): *L'Invention du quotidien II. Habiter, cuisinier*, París, Gallimard. [*La invención de lo cotidiano II. Habitar, cocinar*, México, Iteso, 1996].
GIARD, Luce (2006): "Introducir a una lectura de Michel de Certeau", en: Rico de Sotelo, Carmen (coord.), *Relecturas de Michel de Certeau*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 15-31.
GINZBURG, Carlo (1981): *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnick.
MARTÍN BARBERO, Jesús (1987): *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gili.
SARLO, Beatriz (2001): "Retomar el debate", en: *Tiempo presente. Notas sobre el cambio de una cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI.
SUN TZU (1972): *L' Art de la guerre*, París, Flammarion. [trad. cast.: *El arte de la guerra*, Buenos Aires, Pluma y Papel, 2004].
THOMPSON, Edgard (1992): "Folklore, antropología e historia social", en: *Entrepasados*, año II, nº 2, Buenos Aires.

La eterna despedida. Las representaciones sociales sobre la temporalidad del carnaval en las canciones de retirada de las murgas porteñas

María Rosa Valle[1]

Resumen

Este trabajo explora una serie de canciones murgueras de retirada a partir de la hipótesis de que ellas manifiestan las representaciones sobre el carnaval, en especial la temporalidad, que ostentan sus distintos enunciadores. El corpus analizado se compone de las letras de las canciones de retirada o despedida seleccionadas para integrar los discos compactos Carnaval Porteño Volumen I, Carnaval Porteño Volumen II y Carnaval Porteño Volumen III. En ellos se registran temas musicales pertenecientes a los repertorios de las diversas agrupaciones de la ciudad de Buenos Aires y alrededores que actuaron en diferentes corsos de carnaval durante febrero de 2006, 2007 y 2008. La murga porteña pensada como género artístico complejo –que amalgama componentes de otros géneros y establece relaciones intertextuales con ellos– involucra una variedad de formas expresivas que interactúan y se integran para constituir una totalidad que sólo puede seccionarse a los fines analíticos. De acuerdo con esta mirada, y situando a la murga porteña en su contexto histórico social, se consideran las canciones de despedida o retirada como un subgénero dentro de una tipología relacionada con los distintos momentos de la *performance* murguera. A la luz de la conceptualización de las representaciones sociales, se hace foco primero en la esfera enunciativa; esto es, se indaga en la puesta en escena y en la adquisición de un *ethos* de los diversos sujetos de enunciación, y luego se pasa al análisis del aspecto metafórico desde una perspectiva que considera que los valores más fundamentales que un grupo social gesta y utiliza son coherentes con la estructura metafórica de sus conceptos.

[1] Profesora de Inglés (I. N. S. P. "Dr. Joaquín V. González" y Socióloga (U.B.A.) Alumna de la Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural (IDAES – UNSAM) Email: mariarosavalle@gmail.com mrvalle@fibertel.com.ar

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

Introducción

El resurgimiento y paulatino crecimiento de la actividad de diversos conjuntos de carnaval que llevan el nombre de murgas son hechos constatables a lo largo y a lo ancho de toda la República Argentina durante los últimos quince años. Aún así, el epicentro de este fenómeno sigue siendo la ciudad de Buenos Aires, en la que actualmente la cantidad de estas agrupaciones excede holgadamente el centenar, cuando hacia fines de la década de 1980 no sobrepasaba la decena. Ellas son las que, a pesar de las discontinuidades y las prohibiciones sufridas a través de los años, han mantenido vivos en la metrópolis la celebración y el espíritu colectivo de un carnaval participativo pero que puede describirse como murgocéntrico, dado que han sido estos agrupamientos los que se organizaron y volvieron a ganar la calle. (Martín 2001:11)

Desde la perspectiva que analiza su estructura y organización, las murgas constituyen nucleamientos humanos productores de sentido e identidad a partir de prácticas sociales compartidas y la recuperación de saberes artísticos populares vinculados al pasado barrial o ciudadano. A su vez, conforman conjuntos de corte artístico. En relación con este plano, la actuación de las murgas construye un mensaje compuesto por diversos modos de expresión entre los que cabe mencionar el canto, el baile, el desplazamiento, el despliegue iconográfico y la rítmica instrumental.

El propósito de este trabajo es explorar una serie de canciones murgueras de retirada a partir de la hipótesis de que estas, en tanto expresión de las murgas denominadas porteñas, manifiestan las representaciones sobre el carnaval, especialmente la temporalidad, que ostentan sus distintos enunciadores. Esto puede visualizarse en los aspectos enunciativos y metafóricos de dichos textos. La murga porteña se aborda aquí como un género artístico complejo que amalgama componentes de otros géneros y, al mismo tiempo, establece relaciones intertextuales con ellos. Para esto involucra una variedad de formas expresivas que interactúan y se integran constituyendo una totalidad que solamente puede desbrozarse con fines analíticos. Situándola en su contexto histórico - social, puede sostenerse que dichos cantos son manifestaciones de un subgénero ligado a una tipología que se relaciona con los distintos momentos de la *performance* murguera.

El corpus analizado se compone de las letras de todas aquellas retiradas o canciones de despedida seleccionadas para integrar los discos compactos Carnaval Porteño Volumen

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

I, Carnaval Porteño Volumen II y Carnaval Porteño Volumen III, los cuales registran temas musicales pertenecientes a los repertorios de diversas agrupaciones de la ciudad de Buenos Aires y alrededores que actuaron en diferentes corsos de carnaval de febrero de 2006, febrero de 2007 y febrero de 2008.[2]

Lineamientos de análisis

La murga porteña en su contexto histórico - social

Como sostiene Alicia Martín, la tradición no es un patrimonio cultural fijo e independiente de sus protagonistas y sus circunstancias. El carnaval en la Argentina es la escena donde se actúa el drama de la constitución de la moderna nación concebida por los vencedores de Caseros. Sin embargo, hasta fines del siglo XIX la palabra murga no es citada en las descripciones de los festejos carnavalescos de Buenos Aires; no figura en la incipiente historia oficial de la celebración ni tampoco hay documentación periodística donde se refleje su presencia antes de la oleada inmigratoria que se produce en esa época (Martín, 1997). Eventualmente, cabalgando entre un siglo y otro, y a partir del cruce con expresiones tales como el circo y el tango, su entramado originariamente europeo va a recibir y apropiarse de la influencia de las agrupaciones carnavalescas ya existentes y la de la negritud.[3]

En Buenos Aires, murgas, comparsas, sociedades corales o agrupaciones humorísticas son algunos de los nombres de grupos de artistas aficionados que han celebrado el carnaval. La década de 1930 es un punto de inflexión en las agrupaciones y en los festejos de este tipo en la ciudad. Con el poblamiento de zonas que habían sido ciudades vecinas se termina de modelar el surgimiento de un nuevo espacio urbano, el barrio, que

[2] Las tres antologías –compuestas por cuarenta y cinco canciones y glosas murgueras– fueron realizadas fundamentalmente sobre grabaciones tomadas en vivo o sobre material provisto por un total de ciento treinta agrupaciones, y plasmadas, posteriormente, en versiones de estudio. El disco compacto *Carnaval Porteño Volumen I. Una selección de canciones murgueras* (Sony/ BMG, producido por Daniel Buira y Juan Subirá, Buenos Aires, 2007) registra temas musicales, recitados y ritmos interpretados durante los corsos de carnaval de febrero de 2006 en la ciudad de Buenos Aires y otras tradicionales del género. El disco compacto *Carnaval Porteño Volumen II* (Compact Disc Digital Audio/ Unión de Músicos Independientes, producido por Agenda Murguera, Buenos Aires, 2008) hace lo propio con aquellos interpretados durante los corsos de carnaval de febrero de 2007 en la ciudad de Buenos Aires, el Conurbano Bonaerense y la ciudad de Mar del Plata. El disco compacto *Carnaval Porteño Volumen III* (Compact Disc Digital Audio/ Unión de Músicos Independientes, producido por Agenda Murguera, Buenos Aires, 2009) contiene un registro de temas musicales, recitados y ritmos interpretados durante los corsos de carnaval de 2008 en la ciudad de Buenos Aires y en el conurbano bonaerense.

[3] Podría decirse que la cultura de masas que emerge en ese momento histórico intenta quebrar la homogeneidad del sistema diseñado y legitimado por las clases altas. (Sarlo, 1988)

luego constituirá un núcleo cultural, social y deportivo. Los agrupamientos también pasan gradualmente a organizarse en función de los nuevos lazos sociales allí generados. Se corresponden, en todos los casos, con el tejido de redes informales de socialización de varones vigentes en la ciudad –la barra del café, la parada, la esquina, la hinchada del equipo de fútbol– que generan todo un ciclo de bohemia masculina. (Martín, 1997). La posta de esta tradición es (casi) definitivamente tomada por las murgas, en cuyos nombres se puede ya advertir la tendencia que se hará dominante –la mención del lugar de origen– y que, aún con todos los avatares y sinsabores históricos a la que fue sometida, perdura hasta nuestros días.[4]

Los elementos distintivos de la configuración que lleva la denominación de Centro Murga –en tanto agrupamiento artístico de corte murguero y cuyo esplendor se ubica se ubica en la década de 1950 para declinar en la siguiente– son retomados algunos decenios después como los más representativos del género en cuanto a vestimenta, baile y cancionero se refiere (Romero, 2006). Hay allí algunos rasgos definitivos que llegarán hasta la actualidad tales como las figuras del cantor, el bombista, el director, el presentador o el letrista[5], elementos del atuendo tales como la levita de colores, los guantes, el bastón o la galera decorada o aquellos como los cabezudos, los dados o el candado y la llave gigantes de relevancia en los desfiles. Es en este momento que aparecen –tímidamente al principio– los hombres travestidos o arreglados como vedettes.

El arraigo de la murga se mantiene latente en ciertos barrios a pesar del decaimiento del festejo del carnaval en los siguientes veinte años. Este marcado retroceso de la actividad de las agrupaciones en su manifestación pública coincide temporalmente con el complejo proceso a nivel nacional que desemboca en la anulación de los feriados de carnaval por parte de la última dictadura militar, iniciada 1976, y que aún no han sido restituidos.

En 1997 se llevan a cabo una serie de tratativas con el propósito de instalar posibles espacios oficiales de legitimación y reconocimiento en torno a las actividades carnavalescas de Buenos Aires. Como resultado de ellas se aprueba, en octubre del

[4] Aún cuando convivan en el ámbito del carnaval con agrupaciones musicales e instrumentales, compañías cómicas o humorísticas, acróbatas, ventrílocuos, imitadores y figuras del teatro, la radio y la televisión.

[5] Cabe señalar que actualmente es bastante común la masiva presencia de mujeres, niñas, niños y adolescentes junto a la de los varones adultos en todos y cada uno de los componentes de la actuación.

mismo año, la ordenanza nº 52.039, vigente en la actualidad, por la cual se declara patrimonio cultural la actividad que desarrollan las asociaciones artísticas de carnaval en el ámbito de esta ciudad (Canale y Morel 2005). Por otra parte, en abril de 2004, la Legislatura porteña aprueba por unanimidad la ley 1322, que establece como días no laborables para el sector público local los lunes y martes de carnaval de cada año, y hace extensiva la norma, aunque de modo optativo, para las actividades industriales, comerciales y civiles en general.

Esta ley es bienvenida por los principales convocantes del carnaval de Buenos Aires, como la agrupación Murgas Unidas Recuperando y Ganando Alegría Siempre (M.U.R.G.A.S.), que congrega a unas ochenta murgas del distrito y que entonces envía una carta al autor del proyecto, el legislador Juan Chango Farías Gómez, en la que recrea algunos resultados de los incentivos:

> Éste es un reclamo histórico que nace de la arbitrariedad de la última dictadura militar, cuando por un decreto de 1976 quitó del almanaque los tradicionales y populares feriados de Carnaval […] Desde la ordenanza 52.039, que declaró a las agrupaciones de carnaval patrimonio cultural de la ciudad y definió la conformación de una comisión de carnaval para organizar los festejos, éstos fueron adquiriendo cada vez más representatividad barrial. En 1998 hubo doce corsos en distintos barrios en los que actuaron cuarenta y dos agrupaciones de carnaval durante ocho noches de los fines de semana de febrero, y en los que participaron alrededor de cien mil personas de público. En 2004 hubo alrededor de cuarenta corsos barriales, que contaron con la presentación de casi cien agrupaciones. Fueron verdaderos acontecimientos barriales de carácter festivo y social que nuclearon en total a más de ochocientas mil personas, vecinos que fueron al corso de su barrio como un lugar de encuentro, con espectáculos de calidad, gratificantes, alegres, libres, gratuitos y propios. A su vez, cabe recordar que este fenómeno del carnaval nuclea a más de dieciséis mil artistas callejeros de la ciudad de Buenos Aires. (Comunicado del Departamento de Prensa de la Agrupación M.U.R.G.A.S., abril de 2004.)

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

Consideraciones sobre la cuestión de lo genérico

Una cuestión relevante en la indagación propuesta por este trabajo se vincula con lo genérico. Desde la concepción bajtiniana, el género constituye la totalidad típica de la expresión artística; el género artístico se considera parte de los géneros discursivos, esto es, de los tipos relativamente estables de enunciados que reflejan las condiciones específicas y el objeto de cada esfera de la praxis humana. Marcados por la emergencia de grandes cambios de época, los géneros instituyen, en su recurrencia histórica, condiciones de previsibilidad asentada en elementos retóricos, temáticos y enunciativos en distintas áreas de producción e intercambio cultural (Steimberg 1998, 2002).

La murga porteña, considerada –como se ha dicho– como género artístico complejo, se encuentra conformada por diversos códigos comunicativos en permanente interacción, a través de lo cual adquiere una excepcional riqueza de posibilidades de expresión. Es posible sostener que no existiría como tal si no se presentaran conjuntamente los siguientes componentes: el ritmo ejecutado por determinados instrumentos tales como el bombo con platillo, el silbato, el cencerro, el surdo, el repique o el redoblante; el movimiento con diferentes despliegues en el espacio y coordinaciones individuales o grupales; el vestuario típico y el maquillaje, que con los estandartes, sombrillas, banderas, muñecos y demás accesorios denominados *fantasías* –dados, globos, estrellas, abanicos o instrumentos musicales de grandes proporciones, etcétera– completan desde lo visual el complejo mensaje murguero; las glosas o recitados y, por último, las canciones que responden a una tipología específica y que se relacionan con los distintos momentos de la actuación que componen, a su vez, distintos subgéneros: entradas o canciones de presentación; canciones de crítica o parodias; canciones de homenaje y finalmente retiradas o canciones de despedida.[6]

En una descripción más detallada puede decirse que la presentación o canción de entrada suele apelar directamente a la audiencia, situando temporal y espacialmente la actuación y estableciendo los roles de los participantes así como el tono del evento. A la vez ayuda a destacar los orígenes y la raigambre social de la agrupación. Se ubica en la *performance* luego del desfile y la glosa de presentación. La canción de crítica o parodia

[6] Todas ellas se cantan acompañadas de la banda rítmica murguera compuesta por diversos instrumentos, entre los que se destacan los de percusión. Es el cantante quien da la entonación. Las melodías son tomadas usualmente de canciones o tonadas populares, tradicionales o de moda y es común la utilización del recurso conocido como *contrafactum*, basado en la sustitución de la letra original por otra acorde a los fines perseguidos. Generalmente se estructuran en estrofas de entre cuatro y ocho versos rimados.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

constituye un discurso más amplio por el cual los propios murgueros definen el sentido fundamental de su actividad. Se construye tomando como referente sucesos o personajes públicos, ridiculizándolos o ubicándolos en situaciones extraordinarias y asignándoles conductas cotidianas impropias de sus roles socialmente establecidos. Por medio de tales mecanismos este tipo de canción pone en evidencia el sistema de significados y de roles sociales y brinda una oportunidad para su cuestionamiento, realizando una especie de inversión de lo cotidiano en el seno de la escena carnavalesca. En las canciones de homenaje –que también refieren a eventos, entidades o personajes públicos–, el tono burlesco puede reemplazarse por uno más solemne, pero tanto por omisión o por exaltación ponen en tela de juicio los dispositivos, los mecanismos y el accionar de los sujetos y de la sociedad. Por último, las retiradas o canciones de despedida marcan la finalización de la actuación y presentan un tinte más serio, aunque no excluyen el humor. El tema de estos textos cantados, que se sitúan justo después de la glosa y antes del desfile de retirada, gira invariablemente alrededor de la tristeza de decir adiós bajo la promesa del regreso que volverá a traer risas y alegría.

La murga porteña se constituye en género en el sentido de ordenamiento del discurso en tanto provee de esquemas significativos para la realización de la producción cultural y para la interpretación de esas producciones. El conjunto de los recursos expresivos y los diferentes momentos pautados en la presentación ante el público recién descriptos constituyen el esquema a partir del cual pueden realizarse las *performance*s –textos puestos en acto y al mismo tiempo actuaciones de textos–, pero todas interpretadas como murga, tanto desde la intencionalidad de los practicantes como por parte del público (Canale 2005). En cada *performance* o puesta en acto del género, los practicantes pueden usar los recursos expresivos para dar nuevos sentidos a un mismo mensaje, por ejemplo una canción, o construir diferentes mensajes apelando a la variedad de códigos y sus posibles combinaciones. Por esto el género murga porteña posee un carácter heterogéneo y se abre a diversas posibilidades en el uso de los recursos expresivos y en las relaciones intertextuales con otros géneros artísticos.

El carnaval y la problemática de las representaciones sociales

Nos adentraremos ahora en los alcances de la noción de representaciones sociales, es decir, de aquellos principios organizadores de las posiciones adoptadas en las relaciones

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

simbólicas entre actores sociales y ligadas a sus inserciones específicas en un conjunto definido de relaciones sociales. El enfoque sistémico esbozado por Serge Moscovici sigue constituyendo todavía un punto de partida útil para estudiarlas y el momento idóneo para investigar su dinámica se sitúa allí donde se da su imbricación con las relaciones de comunicación. Más que opiniones consensuales, ellas constituyen ejes rectores de posturas que se adquieren respecto a referencias comunes y, a menudo, permiten una gran variación entre los sujetos (Doise 1991).

Las representaciones sociales son procesos de carácter sociocognitivo en los que interviene la comunicación y la producción discursiva. Se construyen a partir de una serie de materiales de muy diversas procedencias, tales como, en primer lugar, el fondo cultural acumulado en la sociedad a lo largo de su historia constituido por las creencias compartidas, los valores considerados básicos y las referencias históricas y culturales que conforman la memoria colectiva y la identidad de la sociedad; este fondo se materializa en las diversas instituciones sociales, por ejemplo en la lengua. En segundo lugar, puede mencionarse el conjunto de prácticas sociales que se encuentran relacionadas con las diversas modalidades de la comunicación social. Por otro lado, deben incluirse los mecanismos de anclaje y objetivación provenientes de la propia dinámica de las representaciones sociales y que permiten transformar lo que es extraño en familiar (Jodelet 1993).

Consideramos que las representaciones sociales que refieren a la fiesta carnavalesca y su temporalidad específica se manifiestan en los rasgos enunciativos y metafóricos de las retiradas murgueras. Es importante señalar que no estamos ante una cuestión superficial o pasajera: dichas representaciones hunden sus raíces muy profundamente en la historia de nuestras sociedades conjugando inextricablemente las cuestiones de la risa, la burla, el disfraz, la muerte y la resurrección.

La risa popular y sus formas y manifestaciones, señala Mijail Bajtin, constituyen uno de los campos menos estudiados de la creación popular. Sin embargo, su amplitud e importancia eran considerables en la Edad Media y en el Renacimiento. El mundo de estas formas y manifestaciones se oponía a la cultura oficial, al tono serio, religioso y feudal de la época. Dentro de su diversidad se cuentan las fiestas públicas carnavalescas, las cuales poseen una unidad de estilo a la vez que constituyen partes y zonas únicas e indivisibles de la cultura cómica popular. La dualidad en la percepción

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

del mundo y la vida humana ya existían en el estadio anterior de la civilización primitiva. En esas etapas primigenias, los aspectos serios y cómicos de la divinidad, del mundo y del hombre eran igualmente sagrados y tenían estatus oficial. Al establecerse el régimen de clases y de Estado, se hace imposible otorgar a ambos aspectos derechos iguales, de modo que las formas cómicas –algunas más temprano, otras más tarde– , adquieren un carácter no oficial; su sentido se modifica y se profundiza para transformarse en las formas fundamentales de expresión de la cosmovisión y la cultura populares (Bajtin 1987 [1941]).

Eventualmente, el formidable proceso de racionalización iniciado con el ascenso de la burguesía coloca en primer plano aquellos ámbitos de la vida social ligados a la técnica y la economía. La racionalidad burguesa separa y crea oposiciones por lo que en los bordes de este esquema quedan arrinconados la fantasía, el mito, la comunidad. Los cuerpos obreros amaestrados para el trabajo deben aprender a subordinar el deseo a la línea de producción. Desde estas categorías de pensamiento, enfatiza Alicia Martín, "el carnaval aparece como un absurdo; encarna la sublimación del ocio: el sinsentido del hacer para despilfarrar" (Martín 1997: 10).[7]

En tanto fiesta del disfraz, el carnaval propone la confusión de los lugares sociales y suspende las reglas de comprensión del mundo alterando la lógica burguesa. De allí que no es casual que sus celebrantes más fieles sean quienes ocupan el lugar social de productores de mercancías. Esta festividad tiene la potestad de criticar, de resistir con su desorden, el orden engendrado por el sistema social vigente e instaurar "un orden otro", que se quiere más libre y más igualitario: un orden tumultuoso que desea escapar al control panóptico de la racionalidad moderna para recordarle a la sociedad el dinamismo inestable en que se funda y organiza y al poder político que nunca tiene garantizada ni su hegemonía ni su perdurabilidad (Romeo 2005:188).

En tanto fiesta de todos y para todos, la universalidad y el borramiento pasajero de fronteras de la fiesta del carnaval es un ideal que ha animado siempre su celebración y que sus participantes se han resistido a perder. No hay *espectadores* que asisten al

[7] El arribo del carnaval a tierras americanas ocurre muy tempranamente con la conquista, difundiéndose por todo el continente. Es un hecho digno de atención el que su celebración haya persistido en toda Latinoamérica hasta nuestros días, aún cuando los lugares y ciudades en que se festeja, la intensidad, las formas y los componentes de sus acciones y rituales sean diferentes y hayan sufrido a lo largo del tiempo transformaciones de muy diversa índole y procedencias (Romeo, 2005).

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

carnaval, sino que quienes asisten lo viven, ya que está hecho por y para todo el pueblo. Asimismo, el carnaval configura una visión particular del mundo a partir de la construcción de una temporalidad especial. Por un lado, es tiempo de muerte y resurrección, de renovación de la vida. En efecto, las fiestas tienen siempre una relación profunda con el tiempo. En su basamento hay una concepción concreta del tiempo natural (cósmico), biológico e histórico. En todas sus fases históricas, además, han estado ligadas a períodos de crisis y trastorno en la vida de la naturaleza, de la sociedad y del hombre. La muerte y la resurrección, las sucesiones y la renovación constituyeron siempre aspectos esenciales en ellas. Como estado peculiar del mundo, quienes participan en el carnaval lo hacen también en su renacimiento y su renovación. Esta es la esencia de la celebración y los que intervienen en el regocijo lo experimenten vivamente.

El carnaval construye paréntesis gozosos de puro presente que marcan modelos alternativos en los márgenes del mundo conocido. Hace cierta la posibilidad de concebir un espacio donde haya lugar para todos y para todo. Sus fuentes son valores ideales –la libertad, la igualdad, la desaparición de las jerarquías– que la fiesta recrea y que fundan la vida sobre bases mejores que aquellas que rigen la existencia diaria. Durante la festividad la gente experimenta una provisoria liberación y es capaz de vivir relaciones humanas no enajenadas por las normas y diferencias sociales del vivir cotidiano.[8]

Aún sin desaparecer del todo, con el paso de los siglos se constata un proceso de acotamiento gradual y de trivialización de las celebraciones carnavalescas. El espíritu del carnaval con su libertad y su carácter utópico orientado hacia el futuro va adquiriendo de manera gradual el carácter de un simple período de descanso. Sin embargo, el principio festivo del carnaval es indestructible en tanto segunda vida del pueblo, su renacer y renovación temporaria. Marginado y debilitado, todavía continúa abonando material y simbólicamente diversas áreas de la vida y la cultura. (Bajtin 1987 [1941])

[8] Mircea Eliade, por su parte, distingue el tiempo profano –la duración temporal ordinaria– del tiempo festivo, de distinta rítmica e intensidad. Este último, para el hombre religioso, es lo que él denomina tiempo sagrado –ni homogéneo ni continuo– relacionado a las fiestas periódicas y que es por su propia naturaleza reversible en el sentido de que es un tiempo mítico primordial hecho presente. Este tipo de temporalidad es, por consiguiente, indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible. Desde cierto punto de vista podría decirse que no transcurre: es un tiempo ontológico por excelencia, parmenídeo, siempre igual a sí mismo; no cambia ni se agota sino que es el mismo que se había manifestado en la fiesta del año precedente (Eliade 1994).

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

El nivel enunciativo

La esfera de la enunciación constituye un importante eje de análisis del decir murguero. Émile Benveniste declara que es el lenguaje lo que funda la especificidad de lo humano y constituye al hombre en sujeto. Este lingüista define a la enunciación como aquel proceso de apropiación de la lengua –en tanto expresión de cierta relación con el mundo– que "introduce al que habla en su habla" (Benveniste 1978: 85). La constitución del sujeto de la enunciación tanto en su dimensión intelectiva como afectiva y pasional, la representación discursiva de la temporalidad, la reticulación del espacio, la actividad perceptiva y cognoscitiva del observador, la modalización del discurso son todos componentes del proceso enunciativo a través de los cuales es posible comprender la conformación discursiva de la subjetividad (Filinich 1998).

La problemática de la enunciación puede definirse como la búsqueda de los procedimientos lingüísticos con los que el locutor imprime su marca al enunciado. Además de estar restringidos en sus posibilidades o en el espectro completo de lo que son susceptibles de producir y de interpretar debido a la acción de diversos filtros y limitaciones que acotan sus posibilidades de elección y que dependen de las condiciones concretas de la comunicación así como también de los caracteres temáticos y retóricos del discurso (las restricciones de género), tanto el enunciador como el enunciatario se encuentran configurados por sus particulares competencias lingüísticas y paralingüísticas, sus determinaciones psicológicas y psicoanalíticas, sus competencias ideológicas –el conjunto de los sistemas de interpretación y de evaluación de su universo referencial– y culturales o enciclopédicas, el conjunto de conocimientos implícitos que poseen sobre el mundo (Kerbrat-Orecchioni 1993).

Las murgas se identifican ante su audiencia y se definen a partir de las letras de sus canciones y de sus glosas o textos hablados. Exploraremos ahora cómo es la puesta en escena de los diversos enunciadores de las canciones de despedida o retiradas del corpus elegido para este trabajo y en qué medida expresan las representaciones sobre la temporalidad del carnaval de los distintos enunciadores.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

En primer lugar, aún cuando la identidad murguera propiamente dicha haya sido convenientemente anunciada en secuencias anteriores de la *performance*,[9] es repetida y reforzada en las canciones de retirada –recurriendo con frecuencia a la metonimia– y funciona como recordatorio de pertenencia a una tradición común: "Los Inevitables comparten su son"; "La murga Los Soñadores / Que ha llegado desde Villa Pueyrredón"; "Bailan Prisioneros"; "Somos Elegantes porque así nos bautizaron". Por un lado, aparecen diversos enunciadores a través del uso de la primera persona[10] del plural –siempre masculina–[11], un "nosotros" que alude a los integrantes del colectivo murguero y que expresa el objetivo del canto, esto es, anuncia que está terminando su actuación. A ellos se suma la mención explícita del enunciatario, lo cual provoca un efecto inclusivo de gran proximidad e involucramiento, de comunión en el marco del encuentro carnavalesco igualitario y gozoso que es de y para la totalidad de los presentes: "Vamos a retirarnos/ Querido auditorio"; "Nos vamos a retirar/ Y con todo el corazón/ Los queremos saludar"; "Al corso equilibrista/ (…)/ Vamos a dedicarle nuestra canción final"; "Adiós querido auditorio/ Pronto habremos de volver/ Para traer a vosotros/ Las alegrías y el placer"; "Queremos dejar clavado en su pecho/ (…)/ Un pedazo de este murgón…".

Asimismo, cada enunciador inaugura un punto de referencia en función del cual se organiza la representación tanto de la temporalidad como de la espacialidad: "La magia llegó hasta aquí."; "Hoy brindo porque la dicha los deleite"; "Y de aquí nos llevamos el recuerdo inolvidable". Estas expresiones llaman la atención sobre el momento y el lugar de la actuación en sintonía con el recorte imaginario en el espacio-tiempo más general que produce la fiesta, focalizando el carácter especial de lo que está ocurriendo. En este mismo sentido, en todas las canciones analizadas se destaca la consistencia en el uso de los verbos en presente del indicativo y en menor medida el futuro –las incursiones en la utilización del pasado son poco muy poco frecuentes–, mientras los distintos enunciadores van describiendo no sólo sus sentimientos y emociones sino también el proceso en sí de la finalización de la *performance*. Se integran así a un tiempo alterno,

[9] Por ejemplo, en la glosa y canción de presentación y en los cantos de crítica y homenaje de los cuales no nos ocupamos aquí.

[10] El uso de la primera persona es ampliamente mayoritario, aunque ocasionalmente se intercala la tercera persona.

[11] Hoy la mayoría de los nombres de las murgas porteñas, tanto las más antiguas como las fundadas recientemente, mantienen el artículo plural masculino, aún cuando en muchos casos las integrantes mujeres superan en número a los varones.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

gozoso e igualitario, de un "orden otro" que abarca a todos sin distinción y que se reactiva enérgicamente con la presencia murguera: "Alegraremos las horas/ del que se encuentre apenado"; "Es derrotar al llanto nuestra misión"; " Ya se están oyendo/ echando al viento los fantasmas de una voz,"; "Se escucha reír al viento/ Del olvido del pasado"; "Nos llevamos el recuerdo de su aplauso"; "Es nuestro destino/ El ser trashumantes/ Fieles traficantes del verbo reír".

Por otra parte, la celebración se piensa como universal, por lo que es necesario que la murga se marche a proveer alegrías y risas a otros lugares –otros festejos de la misma especie que están llevándose a cabo simultáneamente–. A su vez, es cierto e indudable el regreso. La muerte se hará finalmente resurrección: "Y los bombos lentamente van sonando/ Con el ansia de llegar a otro lugar/ (…)/ Se van estos murgueros alocados, bullangueros/ Que pasean por los barrios con sonrisa y buen humor"; "Es derrotar al llanto nuestra misión/ (…)/ Con ansias juramos volver"; "La murga siempre vuelve/ Como el primer amor".

Un elemento a tener en cuenta en el análisis enunciativo es la indagación sobre la adquisición de un *ethos* por parte del sujeto de la enunciación, esto es, sobre la imagen de sí que este construye como contribución a la eficacia de sus palabras. Si bien es necesario destacar que ningún análisis del género murguero puede considerarse del todo completo si no se tiene en cuenta el conjunto de materias significantes que lo conforman, creemos que esto es especialmente cierto en lo que respecta al *ethos*. No solamente nos referimos aquí a la danza murguera, el acompañamiento musical y el lenguaje visual sino también y particularmente al vestuario, la caracterización, el maquillaje, los gestos y movimientos, el tono de voz empleados durante la actuación. Esta noción –seguimos aquí a Dominique Maingueneau– interesa especialmente por el lazo crucial que tiene con la reflexividad enunciativa y porque permite articular cuerpo y discurso. La instancia subjetiva que se manifiesta a través del discurso se deja concebir como una voz asociada a un cuerpo enunciador históricamente especificado. Todo texto tiene un garante que a través de su tono certifica lo que es dicho. Esta perspectiva "encarnada" del *ethos* recubre la dimensión verbal y el conjunto de determinaciones físicas y psíquicas adjudicadas a tal garante por las representaciones colectivas. Así, es posible atribuirle un carácter –un haz de rasgos psicológicos– y una

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

corporalidad asociada a una complexión física y a una manera de vestirse (Maingueneau 2002).

El destinatario –convocado a un lugar inscripto en la escena de enunciación– la identifica apoyándose en un conjunto difuso de representaciones sociales evaluadas positiva o negativamente, de estereotipos que la enunciación contribuye a conformar o transformar. Esta incorporación del destinatario implica un mundo *ethico* del cual el garante es parte pregnante y al cual da acceso. Desde este punto de vista, es posible decir que el *ethos* de los enunciadores que se construye específicamente en la canción de retirada murguera en estrecho contacto con las ideas y representaciones en torno a la festividad del carnaval y al papel que la murga cumple en ella, es el de reactualizarla periódicamente. El enunciador del canto de despedida se constituye en quien, desde una identidad anclada en la tradición comunitaria compartida, garantiza que la fiesta volverá; enuncia la promesa de regresar a brindar el contento y las risas propios de la inversión carnavalesca. Simultáneamente, se promete poseer tanto el saber como el poder de alejar las tristezas. Es decir, el *ethos* de este enunciador pivotea sobre la tensión provocada por las dualidades pena/ alegría; partida/ retorno; vida ordinaria/ inversión carnavalesca de la vida, haciendo hincapié en la capacidad de garantizar el segundo término de cada una de ellas. Es pasional, es sensible y está entregado a la causa de la alegría: “El barrio nos bautizó / Pateando en el adoquín; / Sentados en un cordón / Aprendimos a vivir”; “Al clan del arrabal / A la vedette del barrio / A la ciruja local, / Vamos a dedicarles nuestra canción final.”; “El pobre es rico en la canción”; “El que se encuentre apenado / Y nos ha llamado, iremo' allá.”; “Lírico amor murguero, / De febrero a febrero / Los Inevitables comparten su son”.

El aspecto metafórico

Desde la perspectiva congnitivista de George Lakoff y Mark Johnson, la metáfora impregna la vida cotidiana, no sólo en lo que respecta al lenguaje, sino también al pensamiento y la acción. Los valores más fundamentales en una cultura serán coherentes con la estructura metafórica de sus conceptos fundamentales. Ellas son parte del aparato conceptual compartido por todos los miembros de un grupo (Lakoff y Johnson 1986,1989).

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

Puede decirse que aún cuando la fiesta de carnaval se produce en un tiempo y un lugar determinados por ciertas coordenadas históricas, sociales y culturales, conserva una autonomía relativa. El carnaval se refleja a sí mismo y, en tal sentido, su producción y reproducción es hasta cierto punto independiente del contexto en que se inserta. Por consiguiente, tiene su propio tiempo, su propia historia, sus modos propios de significación y sentido, sus propios códigos, sus propios deseos (Canale 2005).

En el caso de la *performance* murguera, la metáfora por excelencia es la del viaje (no es casual que esta sea también una metáfora de uso común para referirnos al nacimiento y a la muerte en la vida fuera del carnaval). Si el comienzo de la función se asimila a una llegada –en lo que concierne a lo dicho o cantado, justamente a través de la glosa y canción de entrada o presentación–, su finalización remite a un adiós, a una despedida que suele producir tristeza, mediante la glosa y canción homónimas. En el medio de ambas quedará ubicado el transcurso de la *performance* como uno de los momentos cumbres de la inversión carnavalesca de la vida, lo ordinario puesto del revés y la instauración de una temporalidad y un orden propios y distintivos a partir de la canción de crítica y de homenaje. De esta manera, la *performance* durante el festejo es tomada como un lugar al que se puede llegar, en el que se puede permanecer y del cuál inevitablemente se saldrá. Esto es claramente visible en las letras de las canciones de despedida que conforman nuestro corpus: “Vamos a partir/ Pues es nuestro destino/ El ser trashumantes”; “Tenemos que marchar”; “Diciendo a todos adiós, esta murga se retira/ Llevando en el corazón/ El dolor de la partida.”; “Nos apena el tenernos que marchar”; “Las luces guiñan como anunciando la partida”.

Sin embargo, este es primordialmente un tiempo y un estado de cosas en el que reina la alegría y se disipan las penas gracias a la intervención de la murga; al que se aspira a volver una y otra vez. Más aún, por dolorosa que sea la partida, esta debe ocurrir para que pueda producirse el regreso o para alimentar el recuerdo y la añoranza. Es un viaje de ida y de vuelta: “Muy pronto volveremos”; “Pronto habremos de volver”; “Vamos a prometer/ el regresar aquí”; “Una noche hay que partir/ Para poder regresar”; “El reencuentro en su partida”; “Y por eso la murga Los Soñadores/ Les promete que muy pronto volverá”; “Se va la murga/ Cumple su viejo ritual”; “Corso loco, loco.../ (…)/ Dejá que sueñe que muy pronto volverá/ Con su atorrante buen humor/ A despertar el

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

carnaval"; "Viaja en el viento/ La ilusión de regresar/ Para encontrar una vez más/ Ese tesoro que regala el carnaval"; "Donde no hay futuro ni pasado; en la eterna despedida".

Reflexiones finales

La fiesta del carnaval es una visión particular del mundo: aquella relacionada con un tiempo no cuantificable de renovación de la vida basado en la risa y la alegría del que emana la posibilidad de relaciones humanas libres de la enajenación del mundo ordinario y al que se vuelve en forma periódica. Es posible rastrear las representaciones sociales que sobre dicha fiesta tienen los enunciadores en la combinatoria de ciertos rasgos enunciativos y metafóricos de las canciones murgueras de despedida que sometimos a exploración.

Al mismo tiempo, la transgresión temporaria que irrumpe en esta celebración –que no intenta de manera expresa alterar el orden injusto ni la desigualdad del tiempo ordinario– aspira, en las palabras de los enunciadores de las canciones murgueras de retirada, al retorno, al reencuentro al cabo de un año para ocupar con su *performance* el espacio público. No es, sin embargo, el regreso a un pasado nostálgico o glorificado, sino el retorno a constituirse en continuadores y herederos de una tradición comunitaria que sigue viva, lo cual, no debe subestimarse en nuestra contemporaneidad abundante en identidades perdidas.

El género provee esquemas y pautas para la producción de dicha *performance* de murga y establece los recursos expresivos disponibles pero también adquiere heterogeneidad y se abre al establecimiento de relaciones intertextuales que plantean nuevos sentidos a la práctica visualizables en cada puesta en acto en particular. El género murga porteña ha hecho un recorrido histórico durante el cual ha tenido diferentes grados de legitimidad y aceptación. En estos últimos años, las actividades artísticas de las agrupaciones han cobrado interés para las políticas e industrias culturales y se han generado tensiones en torno a la definición de los límites, inclusiones y exclusiones de género. Es decir, el género se ha instalado como terreno de lucha, lo cual requiere una indagación más amplia que contemple esta disputa.

Por otra parte, siendo la murga porteña un género artístico complejo, que aúna una variada gama de formas expresivas que se integran para constituir una totalidad que solo puede fraccionarse con finalidad analítica, es necesario señalar que el presente trabajo

no compone sino una exploración parcial que debe ser complementada no sólo a través de la exploración exhaustiva del resto de las canciones y los recitados que componen la *performance* murguera sino también de todos los demás elementos que se conjugan en su abigarrado mensaje.

Bibliografía

ANSART, Pierre (1989): "Ideologías, conflictos y poder", en: Colombo, Eduardo (comp.): *El imaginario social*, Montevideo, Tupac.

ARAYA UMAÑA, Sandra (2002): "Las representaciones sociales. Ejes teóricos para su discusión", en: *Cuadernos de Ciencias Sociales*, nº 127, Costa Rica, Flacso.

BAJTIN, Mijail (1982): "El problema de los géneros discursivos", en: *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.

---------- (1987): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Madrid, Alianza.

BENVENISTE, Emile (1978): *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI.

BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas (1984): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

CANALE, Analía (2005): "La murga porteña como género artístico", en: Alicia Martín (comp.): *Folclore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

---------- y MOREL, Hernán (2005): "Actores y representaciones en la patrimonialización de las agrupaciones del carnaval porteño", en: *Cuadernos de Antropología Social*, nº 21, F. F. y L., UBA, Buenos Aires, pp. 111 – 131.

DI STEFANO, Mariana (coord.) (2006): *Metáforas en uso*, Buenos Aires, Biblos.

DOISE, William (1991): "Las representaciones sociales: presentación de un campo de investigación", en: *Suplementos Anthropos*, nº 27, Barcelona, pp. 196- 206.

ELIADE, Mircea (1994): *Lo sagrado y lo profano*, Bogotá, Labor.

FILINICH, María Isabel (1998): *Enunciación*, Buenos Aires, Eudeba.

JODELET, Denise (1993): "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", en: Moscovici, Serge (comp.): *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Barcelona, Paidós.

KERBRAT – ORECCHIONI, Catherine (1993): *La Enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*, Buenos Aires, Edicial.

LAKOFF, George y JOHNSON, Mark (1986): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.

LAKOFF, George y TURNER, Mark (1989): *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, The University of Chicago Press, London, en traducción de Laura Eisner, especial para Cátedra Unesco de Lectura y Escritura, F. F. y L. - U. B. A., Mimeo.

LO PRETE, Octavio (2004): "Los feriados de carácter 'religioso' en la Argentina", ponencia en el IV Coloquio Latinoamericano de Derecho Eclesiástico, Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile. Disponible en: http://www.libertadreligiosa.net/articulos/LoPreteO%20(III-5).pdf

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

---------- (2001): "El carnaval como patrimonio intangible. Un análisis desde la perspectiva del folclore urbano", en: *Temas de Patrimonio*, vol. 5, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico-cultural de la ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires.

MAINGUENEAU, Dominique (2007): *"Problèmes d'ethos"*, en: *Pratiques*, nº 113/ 114, Cresef, junio de 2002, Metz, pp. 55-67, en traducción y selección de María Eugenia Contursi, Mimeo.

MOREL, Hernán (2005): "Identidad, tradición y poder entre las murgas de la ciudad de Buenos Aires", en: Martín, Alicia (comp.): *Folclore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

RICOEUR, Paul (2001): *La metáfora viva*, Madrid, Trotta - Cristiandad.

ROMEO, César (2005): *El carnaval de Buenos Aires (1770 – 1850). El bastión sitiado*, Buenos Aires, Editorial de las Ciencias.

ROMERO, Coco (2006): *La murga porteña. Historia de un viaje colectivo*, Buenos Aires, Atuel.

SARLO, Beatriz (1988): *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920 - 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión.

STEIMBERG, Oscar (1998): “Género/ estilo/ género: diez proposiciones comparativas”, en: *Semiótica de los medios masivos*, Buenos Aires, Atuel.

---------- (2002): “Géneros”, en: Altamirano, Carlos (dir.): *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós.

WEBER, Max (1992): *Economía y Sociedad*, México, F .C. E.

¿Románticos y realistas?
Diálogos sobre conocimiento y política[1]

Alejandro Grimson[2]

Resumen

El presente texto es una respuesta, y una propuesta, al artículo "¿Romanticismo?", escrito y difundido por el Colectivo Situaciones en su sitio de Internet a propósito de un debate clásico: la relación entre conocimiento y política. El texto de Situaciones alude a un diálogo con Arturo Escobar que fue publicado en esta revista, donde en un tramo se plantea una opción teórico-metodológica entre el "romanticismo" y el "realismo". Según Situaciones, la tensión es entre dos opciones intelectuales dicotómicas: *militancia de investigación* por un lado; *investigación científica* o a*cadémica* por otro. Aquí se afirma que los polos de esa tensión pueden tener puntos de contacto, como cuando se introduce una perspectiva política en los horizontes comprensivos con el fin de transformar la realidad. Pero advierte también la necesidad de una política de las agendas de investigación y una política de la teoría que enfrenten las tendencias a analizar actores que a los investigadores les gustan y que desarrollan discursos y prácticas con los cuales estos se identifican.

Palabras clave

Conocimiento - compromiso - políticas de la teoría – investigación

Desarrollo

El Colectivo Situaciones propone continuar un debate sobre un tema que considero crucial: la relación entre conocimiento y política.[3] Se trata, claro, de un tema clásico. Si resulta necesario retomar una y otra vez no es porque dos o más posiciones se repliquen en el tiempo, sino porque no hay argumentos transcontextuales que nos interpelen hasta

[1] Agradezco los comentarios y críticas a una versión de este texto de Arturo Escobar, Flavia Costa y Héctor Jaquet. Nunca fue tan cierto como en este caso que los errores son exclusivamente míos.
[2] Doctor en Antropología (Universidad de Brasilia); investigador del CONICET; autor de –entre otros libros– *Relatos de la diferencia y la igualdad*, *La nación en sus límites*, *La cultura en las crisis latinoamericanas* (compilador) y *Argentina and the Southern Cone* (junto a Gabriel Kessler).
[3] Ver el texto completo en: "Romanticismo", www.situaciones.org.

el punto de producir una clausura. Creo, no los hay, ni en este ni en ningún otro tema crucial.

No cabe ninguna duda de que tenemos posiciones distintas respecto de cómo pensamos y practicamos esa relación, a la vez que tenemos un punto en común: creemos que es un debate relevante y que tiene implicancias "programáticas", en el sentido de que quisiéramos que otras personas preocupadas por el tema compartan nuestros argumentos y eso tenga relación con sus propias prácticas. Me refiero a estas divergencias y convergencias en primera persona de plural, aludiendo al Colectivo Situaciones y a mí, porque en su reciente intervención ellos citan lo que yo dije sobre uno de sus trabajos.

Nuestra cultura intelectual ha sido poco propensa al debate intelectual y por ello me alegra la iniciativa de Situaciones, dando nombres propios y ofreciendo alguna cita. Lo cual, a mi entender, no significa que se trate de una discusión de personas y sus características, virtudes y defectos, sino acerca de ciertas ideas, su relevancia ético-política, su poder de interpelación y de performatividad.

El texto de Situaciones alude a un diálogo con Arturo Escobar en el que participamos junto a otros colegas, y que fue publicado en esta revista, donde en un tramo se plantea una opción teórico-metodológica entre el "romanticismo" y el "realismo".[4] Aunque en aquel diálogo con Arturo Escobar los términos en la conversación me resultaron apropiados para comprender consensos y disensos, hoy pienso que esas palabras tienen otras resonancias que quizás las convierten en no especialmente apropiadas para comprender el debate. Admito que nunca he sido un fanático de ciertos términos teóricos (como clase, estructura, agencia, poscolonialismo). Me inscribo más en aquellos que las piensan como herramientas y en ese sentido me preocupa más problematizar los términos que luchar a favor o contra ellos. Esto significa que si un término, en un contexto, podía resultar útil, pero en otro percibo que en su circulación entre voces se trastocan sus significados, prefiero concentrarme sobre el fondo de la cuestión. ¿Cuál es, a mi entender, el fondo de la cuestión?

[4] Ver el texto completo, en: "Conversaciones sobre la diferencia", *Papeles de trabajo* nº 4, www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/04_13_Encuentro%20con%20Arturo%20Escobar.pdf

La célebre tesis 11 sobre Feuerbach, tal como fue traducida al español, continúa interpelándonos a más de uno.[5] Dicho esto en 1845 por alguien que dedicó una buena parte del resto de su vida a la vez a comprender el mundo y a transformarlo, parecería más específicamente significar que no se trata *sólo* de interpretar el mundo, se trata de comprenderlo *para* transformarlo. Es decir, en esta interpretación de aquella tesis, interpretar el mundo no se opone a transformarlo, sino que es sólo un medio respecto de un fin. Al mismo tiempo, la experiencia histórica nos indicó después que interpretar el mundo en algunos casos implicó transformarlo. Y quizá Marx fue una de las personas cuya interpretación tuvo más efectos en el mundo real, transformaciones que quizás hayan sido consecuencias no deseadas o si quiera imaginadas de la interpretación teórica. *Strictu sensu*, interpretaciones diversas de su obra en situaciones múltiples, imbricadas en prácticas políticas, producen esas transformaciones.

Ahora, el Colectivo Situaciones plantea una oposición dicotómica entre academia y militancia, entre "verdad" y deseo. Se define a sí mismos como aquellos que "subordinan su capacidad de producir conocimientos a sus propios deseos". Afirman que "quienes introducimos una perspectiva política en nuestros horizontes comprensivos corremos el riesgo de apoyar los propios deseos e ilusiones sobre una porción de realidad que confirma momentáneamente nuestras apuestas". Según entiendo, ellos consideran que como "lo real es infinito, móvil y sorprendente" es crucial concentrar el trabajo en ciertas situaciones, "esos –breves– momentos de relativa correspondencia entre deseo y verificación objetiva".

Creo que conviene desglosar varios problemas. Primero, el diálogo con Escobar era exclusivamente entre personas que "introducimos una perspectiva política en nuestros horizontes comprensivos" y sólo tenía sentido en ese marco. El problema es que en nuestra realidad, hoy, existen varias maneras de hacer esto. Si bien es cierto que siempre se corre el riesgo de confundir deseo con realidad, hay procedimientos teóricos y metodológicos para procurar evitarlo, una y otra vez. Considero que ética y políticamente resulta decisivo evitar describir la realidad como si lo real fuera efectivamente nuestra ilusión. Entiendo que, en cambio, el Colectivo plantea que intentar evitar eso de modo sistemático es academicismo.

[5] Una traducción, por ejemplo: "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*."

Se trata de un debate estrictamente teórico-político, con implicancias éticas. Sólo si la política guarda relación con el diagnóstico, si la transformación tiene relación con la interpretación, cualquier tipo de investigación adquiere sentido político. Si la política nada tiene que ver con lo real, ¿para qué procurar comprender? Sólo como un fin en sí mismo. Lo cual no está nada mal y de hecho muchas veces aquellos que no introducen lo político en sus abordajes pueden ofrecer elementos apropiables e importantes para quienes desean intervenir políticamente en la realidad social.

Esta es otra diferencia en este debate. Los clásicos que me apasionan siempre utilizaron informaciones y comprensiones de sus contemporáneos más lúcidos y no siempre los denostaron y los consideraron una totalidad horrorosa opuesta a ellos mismos. La vida intelectual, la vida universitaria, la vida académica, o cualquier otra vida, puede no ser la opción principal (cuando hay posibilidad de opción) de muchos militantes, pero eso no significa ni la inutilidad de los militantes que tienen vida académica ni de los académicos que no tienen vida política. Sería necesario alguna vez escribir un libro acerca de la potencialidad política de una gran parte del conocimiento social disponible, en oposición a la idea de que sólo quienes desean el cambio pueden producir conocimientos nuevos. Más allá de este punto, este debate tiene un terreno compartido, porque se produce entre quienes entendemos que nuestro trabajo tiene, y deseamos que tenga, implicancias políticas.

Una segunda cuestión entonces se refiere a la relación que establecemos con las personas que intentamos comprender. Todorov ha mostrado de manera elocuente que no hay relación alguna entre amor y conocimiento.[6] Cortés, que deseaba destruir el imperio azteca, los comprendió más que Bartolomé de las Casas a cualquiera de los indígenas que pretendía salvar. Porque Bartolomé de las Casas no distinguía entre su deseo y la realidad y por ello mismo toda su práctica se encontraba determinada por su etnocentrismo.

El etnocentrismo lejos está de ser un mal de los poderosos y de los dispositivos hegemónicos. La idealización de los múltiples sujetos subalternos constituye una práctica académica y política sumamente extendida y que, a mi criterio, constituye una

[6] Dice Todorov que las relaciones con la alteridad se sitúan en un plano *axiológico* o valorativo, en un plano *praxeológico* de sumisión del otro, sumisión al otro o indiferencia, y un plano *epistémico* en el cual conozco o ignoro la identidad del otro. Entre ellos no hay ninguna implicación de reducción: “Las Casas conoce a los indios menos bien que Cortés, y los quiere más; pero los dos se encuentran en su política común de asimilación. El conocimiento no implica amor ni a la inversa; y ninguno de los dos implica por la identificación con el otro, no es implicado por ella”.

nueva dificultad para buscar transformar la realidad. Alcida Rita Ramos ha mostrado las idealizaciones fantasiosas sobre los indígenas que realizan ONGs de clases medias que pretenden defenderlos. Defenderlos siempre que ese real sea como ellos mismos lo desean, autónomo, combativo, no dispuestos a establecer negociaciones con el poder. Ramos titula su libro "Indigenismo" para mostrar hasta qué punto así como Said mostró que Occidente fabricó Oriente y lo orientalizó, el Brasil construyó indigenismos y múltiples actores fabrican indígenas hiperreales.

Al pretender ver en lo real los propios deseos no se perciben ni describen ni analizan múltiples contradicciones: pueblos indígenas aliados a fuerzas paramilitares en Colombia o denunciando a piqueteros argentinos, ciudadanos que combaten a transnacionales por sus efectos medioambientales y apoyan movimientos contra la distribución del ingreso, hijos de inmigrantes que son fervientes defensores de cerrar las puertas a nuevos migrantes, movimientos que buscan construir una nueva política pero que deben hacerlo combinando nuevas y antiguas prácticas, sindicatos clasistas que tienen dificultades para sobrepasar prácticas y visiones corporativas, movimientos de mujeres que no se interesan por cuestiones de clase o etnicidad, movimientos de clase que desprecian cuestiones de género, y así hasta el infinito.

Personalmente, cuando comenzaba a hacer investigación social tuve una tendencia a idealizar a los inmigrantes bolivianos que estudiaba, por la simple razón de que veía la hostilidad y discriminación cotidiana que sufrían y sufren. Los relatos de algunos de ellos acerca de cómo miembros de su colectividad aprendían las técnicas laborales de talleres textiles argentinos y coreanos, y aprovechaban la identidad étnica para generar situaciones de sobreexplotación de mano de obra de sus compatriotas, me obligó a repensar mi propio punto de vista y mis categorías. No era, ciertamente, una porción de lo real que coincidiera con mis deseos. Más bien, lo contrario. Pero creí y creo que siendo una porción de lo real que ellos mismos me informaban, mi obligación ética, teórica y política era buscar comprender esas complejidades. ¿Por qué mi obligación? Porque antes de ese cambio interpretativo, para ser precisos, mi deseo no podía estar correctamente formulado.

En diciembre de 2002, organizamos entre varios investigadores con compromiso político, un encuentro de debate social y político, a un año del 19 y 20. Esta misma discusión se planteó en términos muy similares. Una parte de los participantes tendía, desde mi perspectiva, a idealizar en sus estudios a piqueteros o a asambleístas o a otros

actores emergentes. Otros, entre los cuales una buena parte sentía y practicaba un compromiso idéntico con algunos de esos actores, creíamos que no confundir nuestros deseos acerca de cómo quisiéramos que esos actores sean y cómo esos actores eran, no confundir nuestros deseos acerca de cómo quisiéramos que fueran las realidades en las cuales esos actores intervenían y cómo esas realidades eran, muy lejos estaba de constituir un desvío o pecado academicista. Respetando profundamente a los académicos que no sentían ese compromiso y buscando en sus investigaciones aquello que nos resultaba provechoso para comprender los procesos, entendíamos que buscar aproximarnos a las múltiples complejidades de lo real era (y es) no sólo un compromiso con la sociología o la antropología, sino al mismo tiempo un compromiso político. Algunos, varios años antes, habíamos presenciado y participado en discusiones con la siguiente lógica: no se puede plantear un cierto diagnóstico si de allí se deriva una política "equivocada"; siempre que la política no fuera la deseada, había que adaptar el diagnóstico para que funcionara de fundamento de lo deseado. Ciertamente, se trata de variantes muy extremas, pero variantes que existieron y existen. Personalmente, fue después de aquellas experiencias que en términos prácticos no tuvieron relevancia ni sedimentación, que encontré una vinculación completamente opuesta entre diagnóstico, balance, teoría y política en la obra de Gramsci.

En Gramsci *reconocer la derrota que está en las antípodas de nuestro deseo es la condición para la emergencia de una nueva conceptualización teórica y política*. ¿Por qué fue derrotada la revolución socialista en Europa Occidental? O trayendo la cuestión al siglo XXI: ¿por qué no ha habido nunca un cambio social radicalizado en sociedades sin gobiernos profundamente autoritarios? Como es sabido, los dos términos clave con los cuales Gramsci desarma el economicismo y estadocentrismo de los comunistas de su época son hegemonía y cultura. Su caracterización de la cultura popular como un conglomerado indigesto de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, parece mucho más una constatación necesaria para la intervención que se propone, que una pretensión de construir su intervención en la intersección entre sus deseos y lo real. El legado de Gramsci es vasto, pero quiero aquí subrayar su proyecto para comprender una derrota, su rechazo a la idealización como base de su férrea voluntad de transformar el mundo.

Se recordarán en décadas anteriores en la Argentina intentos guerrilleros que después de su fracaso postulaban interpretaciones regidas por la consigna "derrota militar, victoria

política". Esto fue analizado críticamente por militantes de la época en referencia por ejemplo a desastres como el de Monte Chingolo. Haber reconocido una realidad opuesta a sus deseos los hubiera compelido en aquel momento a revisar su estrategia política, sus perspectivas teóricas. Apertura dolorosa, qué duda cabe, pero que no debería ser descartada nunca y menos aún anulada como posibilidad en términos de una regla general de la teoría y la práctica política.

¿Cómo podemos explicarnos que, entre nosotros, florezcan análisis de los piqueteros con los piqueteros, de los medioambientalistas con los medioambientalistas, de los asambleístas con los asambleístas y que se ofrezcan tan pocas explicaciones comprensivas de las derrotas, los fracasos, las limitaciones, las dificultades, las contradicciones? Creo que la perspectiva de que los deseos deben guiar sus intersecciones con lo real en procesos de plena actualidad se ha expandido bastante en la investigación crítica y política. Por eso, como mostró Paula Varela en un estudio reciente, casi nada se ha estudiado en estos últimos años de la política entre los obreros industriales, ya que muchos habían comprado la metanarrativa del fin del trabajo y la teleología de la desocupación estructural. Pero en el último lustro no fueron pocas las fábricas donde hubo intensa actividad política en el contexto de creación de millones de puestos de empleo.

Muy bien se sabe que estos nuevos puestos ya no serán lo que eran aquellos bellos puestos antiguos. Pero convertir oleadas de transformaciones complejas, con precarización y conflictos, con desocupación y nuevas organizaciones de base, en un anuncio sencillo y contundente, donde los matices y contradicciones son desplazados para conformar paisajes y pronósticos cristalinos (aunque generalmente oscuros, porque lo que más vende es ocupar la posición de enunciación que anuncia el Apocalipsis), es una operación de fetichización del mercado de las ideas. No sólo debemos estar atentos a los riesgos de construir nosotros nuevos fetiches, también debemos saber que podemos comprarlos, difundirlos y circularlos.

Parece que resultara más sencillo, más deseable, más atractivo, analizar procesos emergentes que actores que han sido capturados, hegemonizados, absorbidos, socavados. Y más difícil aún, analizar los matices y los procesos contradictorios. Es necesario tener una política de las agendas de investigación y una política de la teoría en contra de las tendencias a analizar actores que les gustan a los investigadores y que desarrollan discursos y prácticas con los cuales el investigador se identifica. Una parte

crucial de esa política es estudiar actores de las élites: ingenieros de armas nucleares, empresarios petroleros, militares, miembros de la Sociedad Rural. Esos estudios, que hoy se desarrollan desde perspectivas disímiles, socavan la reificación y la visión homogénea que habitualmente tenemos de actores y grupos tan lejanos y, muchas veces, detestables. Ciertamente, intentar comprender a los torturadores no es algo completamente novedoso, está en Fanon y en Pavlovsky, por citar dos casos diferentes. Pero humanizar al adversario o al enemigo jamás fue una política de las teorías críticas, lamentablemente.

A la vez, por otra parte, humanizar a los actores con los que nos sentimos comprometidos implica reconstruir sus determinaciones, en el sentido de Williams y también sus sentidos comunes, en el sentido de Gramsci. Comprender sus sociogénesis, sus logros, sus sedimentaciones y también sus repliegues y derrotas. Recuerdo como si fuera hoy una asamblea en un MTD donde frente a una vecina que reclamaba que le habían negado su bolsa de arroz, los referentes explicaban una vez más que allí no se distribuían recursos ni se ofrecían puestos de trabajo, sino puestos de lucha. Lo explicaban con calma, convicción y compromiso. Algunos lo entendían y comenzaban a practicarlo. Muchos otros no. La cultura –en el sentido de Gramsci–, el sentido común sedimentado, implicaba que la emergencia de organizaciones de ese tipo permitía iniciar o consolidar un extenso y largo trabajo de transformación de percepciones, clasificaciones, sentimientos, identificaciones. Ese cambio no podía producirse en unos meses o en pocos años. Pero no todos los referentes estaban preparados para un proceso tan extenso, ya que una pregunta crucial en 2003 era qué sucedería si se reducía drásticamente la desocupación. La perspectiva de que la tasa del 20% daba cuenta de un proceso estructural irreversible transformaba un hecho en una narrativa que después no se constató. El predominio de esa perspectiva no facilitó la tarea para desafíos políticos muy complejos que plantearon los años posteriores. Esa visión, junto a la tensión y desafío que planteaba la situación de grupos y movimientos sostenidos sobre los planes y recursos arrancados al estado, generó más dificultades que produjeron que en muy poco tiempo cambiara el tiempo, el espacio y la identidad de la protesta (de aquellos que seguían reclamando, que fueron en esos años 2003-2008 cada vez menos).

El Colectivo Situaciones nos cuenta en el texto citado que ante la posibilidad de traducir en 2007 su libro al inglés, se plantearon que en ese caso habría sido necesario explicar "cómo cambiaron las circunstancias y por qué los movimientos sociales autónomos

habían disminuido muchísimo su desarrollo e influencia". Entonces, nos cuentan, tuvieron un amplio intercambio de argumentos y de conclusiones. Pero, nos dicen, no recuerdan con exactitud ni los argumentos ni las conclusiones. Desde la perspectiva que aquí defiendo, lo crucial son esos argumentos o conclusiones. Porque tuvieran "razón" o no, es la riqueza de ese proceso lo que permite repensar el futuro y transformar los propios modos de pensar, desear, actuar. Lo que ellos recuerdan y citan, en cambio, es una indicación que dan por cierta: nada de eso tiene realmente importancia. Se las planteó un compañero japonés que les dijo que intentar explicarse lo que nosotros consideramos la derrota en la situación de ese proyecto, tal como se formuló en su momento, el carácter no expansivo de la *Hipótesis 891*, no debería llevarlos a la necesidad de *excusarse*. ¿De dónde surgió la idea de que el Colectivo en alguna hipótesis debiera excusarse? Al menos en este debate, nadie piensa eso: las hipótesis son justamente eso, una posibilidad. Y en este caso, la posibilidad fue enunciada, imaginada, practicada, todo lo cual es relevante, pero no sedimentó, lo cual también es relevante. Pero para el compañero japonés, no: "Eisenstéin no nos debe justificaciones ante el rumbo adoptado por la Revolución Rusa: alcanza y sobra con que haya logrado captar algo de ese acontecimiento en sus películas", cita el Colectivo dando la razón.
En ese punto se condensan nuestras diferencias. Primero, la materialización de la genialidad de Eisenstéin no reemplaza –para todos nosotros– la necesidad teórica, política y metodológica de explicar el rumbo posterior de esa experiencia que modificó la historia del siglo XX. Segundo, nadie piensa que sería el cineasta quien debería proveer las justificaciones. Es una necesidad que trasciende a sus protagonistas. Tercero, el compañero japonés le propone al Colectivo Situaciones que comparen la Hipótesis 891 con el cine de Eisenstéin y el Colectivo utiliza la comparación para decir que ellos nos deben a nosotros tantas explicaciones como nos debe el artista. Eisenstéin tuvo constantes tensiones con Stalin, y me cuesta creer que sintiera lo mismo que el compañero japonés: la vida real del artista sufría problemas que no habían sido captados por sus películas. Cuarto, dudo que hoy un intelectual o militante comprometido con el conocimiento aceptara que intentar explicar esa derrota sería un exceso de realismo o de falta de romanticismo y nos invitara seriamente a permanecer sólo en la película o en la hipótesis. ¿Cómo podría combinarse la invitación a permanecer siempre en la situación de la ilusión con la idea de que nuestras prácticas guardan relación con el conocimiento?

El Colectivo Situaciones lo explicita: dice que la tarea "no tiene nada que ver con desdecirse de lo que se dijo", mientras nosotros preguntamos cuál sería el problema de, sin cambiar la enunciación del compromiso y la posición, cambiar algo de lo que se dijo si uno hubiera estado equivocado aquí o allá, en una u otra hipótesis. La tarea, dicen en cambio, es "seguir difundiendo aquellas praxis" que son capaces de refutar los "supuestos observables" de los sociólogos realistas. *Difundir* aquello que se conoce en la práctica y aquello que se comprende es desde luego una tarea clave, pero siempre es una tarea posterior a la de la comprensión misma porque incluye, o debería incluir, la posibilidad de difundir también aquellas prácticas o visiones del mundo que tanto lo reproducen y desilusionan, socavando las posibilidades reales de la emergencia de formaciones contrahegemónicas.

Creo que debemos saber si más allá de nuestros deseos un grupo determinado tiene estas o aquellas prácticas y tratar de comprender qué impactos reales pueden tener esas prácticas en situaciones específicas. Si en lugar de esto, buscamos colocar nuestros deseos por encima de estas realidades difíciles de aprehender, se corre el riesgo, nada ilusorio, de que también nuestra práctica colabore al fracaso de aquello a lo que apostamos. La mejor contribución con los actores con los que estamos comprometidos es construir conocimientos intersubjetivos que, para ser potentes, no tengan como condición negar las tensiones de lo real.

No se trata de un realismo ingenuo en el sentido de la carencia de una ética política acerca de la escritura y la publicación, ni en el sentido de un proyecto de reconstruir las heterogeneidades de los actores sociales hasta caer en un neoindividualismo patético. Pero también se trata de rechazar la construcción, desde la legitimidad enunciativa de la escritura, de una homogeneidad ilusoria, que socava la potencia de las formaciones emergentes. Se trata de un realismo politizado en el sentido de atender, detectar y comprender las dinámicas de las heterogeneidades situacionalmente relevantes, como parte de la contingencia de la construcción de los discursos y las prácticas de estas formaciones. Sus caminos concretos, en coyunturas reales, siempre resultan delicados, riesgosos e internamente discutidos. E internamente revisados por ellos mismos como lo mostró uno de los mejores libros sobre estos procesos de la última década, que a la vez ha sido de los libros menos leídos, *Darío y Maxi. Dignidad piquetera*,[7] donde los propios protagonistas buscan comprender cómo llegaron por dinámicas externas

[7] http://www.frentedariosantillan.org/1/index.php/a/2009/05/29/title_48

(impuestas) e internas (contingentes) a una situación que les impuso no solo la muerte sino también un nuevo límite a la acción y a la imaginación.

Preguntarse si los sectores subalternos, en situaciones reales, toman caminos que pueden facilitar sus propios límites o incluso derrotas menores o mayores, se encuentra en las antípodas de un escepticismo o un realismo ingenuo y se encarna en la tradición de la revisión teórica constante en base a los acontecimientos realmente existentes, como fue no sólo el curso de la revolución rusa, sino la derrota de la revolución en occidente. Preguntarse por los motivos teóricos, metodológicos y políticos de esos procesos constituye una responsabilidad ineludible.

Para los supuestos realistas, "realista" sería objetividad y distancia, mientras "romanticismo" sería "populismo", "plena identificación con los sujetos". Para los supuestos románticos, "romanticismo" sería compromiso, praxis y conocimiento para transformar, mientras "realismo" sería una pretensión de objetividad basada en un academicismo vacío. Quizás deconstruir la dicotomía separando los deseos y los compromisos del conocimiento y la comprensión, siguiendo a Todorov, nos permite pensar en múltiples relaciones secuenciales y de jerarquía, que producen más que solo dos modelos de abordaje.

Los diálogos y debates acerca de estas relaciones han sido escasos en los últimos años. Evitando simplificaciones, resulta necesario comprometerse e involucrar a otras voces en el desarrollo de un diálogo, a través del cual puedan formularse desde distintos lugares nuevas ideas que amplíen la imaginación política, resulten o no verificables en el futuro, buscando contribuir a desplazar las fronteras de lo deseable, lo enunciable, lo imaginable y de las prácticas.

El carácter inexorablemente múltiple de las posiciones acerca de la relación entre conocimiento y política invita a desplegar un diálogo en la convicción genuina de que no hay un único deseo o una verdad clausurada. Ese carácter plural no es la consecuencia de un manual de buenos modales ni de una noción acerca de la democracia de la vida intelectual, noción que sin duda también estoy convencido que resulta necesario construir. Se trata, sobre todo, de nuestra situación colectiva, caracterizada en palabras de Raymond Williams por el hecho de que algunos conceptos centrales para comprender nuestra época se convirtieron en *problemas*, "no problemas analíticos, sino movimientos históricos que todavía no han sido resueltos". Es sobre la base de esas experiencias históricas, de las hipótesis y deseos que ellas nos alienten a

construir, de los conocimientos y comprensiones que podamos generar, que esos movimientos históricos permitirán dilucidar énfasis, matices, contradicciones y producir constantemente apuestas que reclamarán reflexiones previas y posteriores, en sucesivas situaciones que difícilmente alcancen de manera plena una clausura efectiva.

Cuestionar el sentido común para investigar, investigar para cuestionar el sentido común

Entrevista a Daniel Mato

Por Flavia Costa

Licenciado en Economía por la Universidad de Buenos Aires y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Central de Venezuela; narrador, docente, sociólogo y antropólogo, Daniel Mato es uno de los principales referentes latinoamericanos en el estudio de procesos de interculturalidad, así como en el enfoque de comunicación y cultura para analizar las transformaciones sociales producidas en la región en el contexto de los procesos de globalización. Actualmente se desempeña como profesor titular del Centro de Investigaciones Postdoctorales en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, y es el coordinador del proyecto Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior, en el Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC).

Como autor ha publicado, entre otros, los volúmenes *Crítica de la Modernidad, Globalización, y Construcción de Identidades* (1995); *Narradores en Acción: Problemas Epistemológicos, Consideraciones Teóricas y Observaciones de Campo en Venezuela* (1992); *El Arte de Narrar y la Noción de "Literatura Oral": Panorama Intercultural y Problemas Epistemológicos* (1990), y espera para finales de este año la publicación de *Interculturalidad y Comunicación Intercultural*, actualmente en prensa. Como coordinador, editó más de diez volúmenes, entre ellos *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior* (2008); *Cultura, Política y Sociedad* (2006); *Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en Tiempos de Globalización* (2004); *América Latina en Tiempos de Globalización*, volúmenes I y II (1996 y 2000).

Si bien su tesis doctoral y sus primeros libros estuvieron dedicados al estudio de las artes de la narración –a partir de un trabajo etnográfico realizado en Venezuela entre más de sesenta *cuenteros* y *cuentahistorias*–, desde hace varios años Mato viene desarrollando tres proyectos en paralelo, que él engloba en una línea de investigación que denomina Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales. En ella se dedica a estudiar relaciones entre actores sociales atendiendo especialmente las formas en que se entrelazan, convergen, entran en conflicto o se modifican las ideas y las prácticas sociales, procesos que él, de manera genérica, califica de interculturales.

Mato argumenta que, aunque la categoría “interculturalidad” se utiliza con mayor frecuencia para designar ciertas orientaciones de políticas educativas, éstas deberían denominarse “interculturalistas” (en tanto procuran valorizar o construir relaciones interculturales de respeto y valoración mutua) y no interculturales. Interculturalidad, en cambio, “es una categoría analítica descriptiva”, asegura. Y en tanto tal, resulta un

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier “Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina”.

recurso provechoso para analizar relaciones entre actores sociales, allí donde el foco principal son las producciones e intercambios de sentido, lo que incluye casos de conflictos, apropiaciones, resignificaciones, adopciones acríticas, coproducciones y otras modalidades. Destaca, además, que en su trabajo la idea de cultura está asociada a la de producción social de sentido. Es decir: "no designa una cosa ni un conjunto de cosas", y su aplicación no se reduce a asuntos relativos a las artes, ya sean "populares" o de "elite", ni a las así llamadas "industrias culturales" o al "consumo cultural". Sostiene, en cambio, que "cultura es un adjetivo que califica una mirada analítica capaz de poner de relieve y analizar los aspectos de producción, convergencias y conflictos de sentido, significativamente presentes en todas las prácticas sociales y relaciones entre actores". Advertido frente a posibles malos entendidos, aclara: "quienes compartimos esta orientación de trabajo de ningún modo decimos que 'todo es cultura', sino que los aspectos culturales, de sentido, están presentes y resultan significativos en todas las prácticas y relaciones sociales, las hacen posibles, las orientan, contribuyen a explicarlas, sin ser ni las prácticas mismas, ni los 'productos' resultantes de ellas".

Daniel Mato comenzó a utilizar la categoría de interculturalidad hacia 1984, en sus investigaciones sobre narradores de historias, observando las apropiaciones y resignificaciones que los narradores hacen de relatos que provienen del mundo de la escritura y/o de los medios audiovisuales, así como las que los investigadores hacen al crear una categoría tan particular –"y cuestionable", enfatiza– como la de *literatura oral*. Desde entonces la ha aplicado a diversos objetos de estudio, entre ellos la producción transnacional de representaciones de identidades étnicas de pueblos indígenas, las ideas de "cultura y desarrollo" y "sociedad civil", e inclusive los tres proyectos que ha venido desarrollando en años recientes. En primer lugar, el proyecto del IESALC antes mencionado, del que acaba de publicarse el segundo libro: *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Bajo su coordinación, el volumen recoge ocho experiencias de educación superior intercultural en siete países de América latina: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, México y Nicaragua.

En segundo lugar, un proyecto sobre *Diferencia cultural y comunicación intercultural*, donde por un lado investiga las experiencias de comunicación intercultural en la provisión de agua y de servicios informáticos en un barrio de Caracas, y por otro, trabaja en la creación de materiales didácticos para difundir este enfoque analítico, en particular entre agentes comprometidos en programas de desarrollo sustentable, urbanistas y otros profesionales de las áreas de salud, vivienda, etcétera.

Finalmente, en 2006 ha iniciado una investigación todavía en proceso titulada *El rol de los Think Tanks en la producción y difusión transnacional de ideas (neo)liberales en América latina* (1980-2005): un trabajo de largo aliento que implica tareas de relevamiento y trabajo de campo en cinco países de América latina y en los EEUU. Este proyecto constituye el último tramo de una línea de investigación iniciada en 1991 sobre procesos transnacionales de producción social de representaciones sociopolíticas significativas, en cuyo marco estudió la producción de representaciones de algunas identidades indígenas, y de ideas de "cultura y desarrollo" y "sociedad civil".

Pese a que se trata de diferentes conjuntos de problemas, los aborda desde una perspectiva crítica que tiene un rasgo que se repite: comienza cuestionando categorías cuyo uso está prácticamente naturalizado. Un ejemplo es la crítica a la idea de "industrias culturales", a la cual dedicó el artículo del cual se reproduce una parte junto a esta entrevista. Según Daniel Mato, "hablar de 'industrias culturales' lleva a creer que algunas industrias son culturales y otras no", cuando desde su punto de vista, todas las industrias lo son, ya que producen objetos y saberes que "además de tener aplicaciones funcionales, resultan socio-simbólicamente significativos". Es decir, los consumidores los usan no sólo para satisfacer una necesidad, como comer, protegerse del frío, divertirse o informarse, sino también "para producir sentidos según sus valores específicos e interpretaciones del mundo".

Pero también otras nociones fueron objeto de su mirada crítica; entre ellas, la de "literatura oral" y la de "intelectual", identificado con el académico o el opinador mediático. "Es necesario cuestionar estas representaciones hegemónicas que asocian de manera irreflexiva las ideas de 'intelectual', 'investigador' y 'académico'", escribió Mato en 2002[1]. Prefiere, en cambio, la noción de "prácticas intelectuales", acuñada en 1997, cuando desarrolló el proyecto de investigación *Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Por entonces, explica, se trataba de una respuesta a la idea de Estudios culturales latinoamericanos, a la cual se ha intentado adscribir su trabajo, así como el de otros colegas latinoamericanos. Algunos la aceptan y la utilizan, pero no así Daniel Mato. "Quería evitar la asunción implícita de que la llamada Escuela de Birmingham era el único punto de partida para discutir las concepciones de cultura tradicionales", señala. Hoy, sin embargo, el concepto de práctica intelectual se ha ampliado hasta incluir producciones propias de actores sociales extra-académicos, en un intento por religar el trabajo intelectual con la reflexión y la praxis ética y política.

En esta entrevista revisa este modo de abordaje y, tal como anuncia en su primera respuesta, da para eso un "largo rodeo" que se extiende prácticamente toda la conversación. El resultado: una suerte de biografía intelectual abreviada pero sustanciosa, y una toma de posición acerca de qué son y qué pueden ser hoy las Ciencias Sociales.

Pregunta: Esta forma de abordaje, el de la crítica de las categorías, ¿tiene que ver con un, por así decir, *programa de combate teórico* o son problemas que se le fueron presentando a medida que se propuso entrar a un tema o profundizar su análisis, y entonces estos trabajos vinieron a intentar resolver esos problemas?

Respuesta: La observación me parece apropiada. En efecto, mirando hacia atrás advierto que me la he pasado trabajando críticamente sobre categorías instaladas. Esto es una constante en mi trabajo y es, en efecto, una suerte de recurso heurístico. Podría decir que es un programa de intervención y es un intento de hallar respuestas a problemas que se me van presentando, tanto en mi trabajo intelectual como en mi vida cotidiana. Para responder esta pregunta, entonces, voy a dar un largo rodeo.

[1] Ver Mato, Daniel. "Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder", en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Daniel Mato (compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Caracas, Venezuela. 2002. Disponible en http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/mato.doc

Lo primero que estudié fue Economía Política. Aunque cuando estaba concluyendo las materias del segundo o tercer cuatrimestre, vino un cambio importante del plan de estudios y dejó de llamarse Economía Política para llamarse Economía, a secas. Por eso, formalmente, soy Licenciado en Economía, pero mi formación inicial fue en la crítica de la Economía Política. Después del 75, ya en el exilio, cuando entré a hacer el doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad Central de Venezuela, lo hice con el proyecto de hacer una revisión crítica de la noción de crisis en la teoría marxista. Luego tuve que invertir mucho tiempo en cambiarlo, porque había empezado a hacer materias para ese proyecto, que era fruto de mi necesidad de revisar el aparato teórico marxista en el cual me había formado. No en la facultad, sino en los grupos de estudio, que para la época eran el lugar donde más se estudiaba. Entonces empecé el Doctorado en Ciencias Sociales como una manera de desembarazarme del economicismo que se fue apropiando del campo de la Economía, y de reencontrarme con los intereses de análisis de carácter socialmente más complejo, propio de las tradiciones de la Economía Política y de la teoría marxista. Quería recuperar lo que el cambio del plan de estudios en la facultad de Economía me había arrebatado, y siento que poco a poco lo logré.

Pero en la misma época en que hacía Doctorado, la costumbre de narrar cuentos a mi hija, y una serie de visitas a comunidades indígenas en el Orinoco en las que pude observar formas de narración de historias complejas, que incluían mucho más que la expresión verbal y que estimularon mi sensibilidad, derivaron en que el trabajo expresivo en danza y teatro que venía desarrollando desde hacía unos años tomara un nuevo formato. Así comencé a narrar historias en plazas, calles, teatros, escuelas, museos, centros culturales y otros espacios, usando mucho el cuerpo, algo muy distinto de la imagen estereotipada del narrador viejito y sentado en una silla que suele hegemonizar la práctica de este arte. Ese trabajo tuvo bastante repercusión no sólo en Venezuela sino también en la Argentina y en Bolivia. Vine a la Argentina a dar talleres y ofrecer espectáculos durante cuatro o cinco años seguidos. Para formar un repertorio de cuentos acorde con mis propósitos de intervención social, comencé a buscar textos en compilaciones de relatos indígenas. Esto acabó dando lugar al cambio de tema de mi tesis de doctorado. ¿Cómo? ¿Por qué? Veamos: en esa búsqueda, reuní antologías de lo que suelen llamar “literaturas indígenas” y también de lo que suelen llamar “cuentos folclóricos”. Y pronto advertí algo bastante evidente: que esas antologías son algo así como colecciones de mariposas disecadas. Son los restos verbales de actos expresivos complejos y, literalmente, son un producto de la academia. La “literatura indígena” y la “literatura oral” no existen como tales: son una creación de los investigadores que, siendo parte del mundo de la escritura, se encuentran con esas prácticas complejas, podríamos decir que multimedia (gestos, cuerpo en movimiento, uso del espacio, voz, canto, palabras, miradas, etc.) y no encuentran mejor manera de convertirlas en objetos de investigación que quedarse con sus restos verbales. No digo esto para colocarme siglos atrás de quienes siempre pensaron que la literatura es un arte culto solo para escribas, sino más allá de quienes reivindicaron que en la oralidad también hay valor literario. Si bien en la oralidad hay valores estéticos, eso no tiene por qué llamarse literatura: es otra cosa mucho más compleja y, sobre todo, diferente. Si se quiere utilizar la noción de arte, deberá admitirse que es otro arte; a demostrar esto y a ilustrarlo decidí dedicar mi tesis de doctorado. Si se quiere, es un lenguaje multimedia. Porque además de las palabras, hay silencios, tonos, voces, ritmos, gestos, miradas, la presencia del

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier “Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina”.

cuerpo; el uso del espacio, el contacto entre el narrador y el público, todo lo cual está más allá de las palabras. Así, este recorrido me llevo a cambiar mi proyecto de tesis de la crítica a la noción de *crisis* en la teoría marxista, sobre lo cual llegué a publicar un par de artículos, hacia la crítica de la categoría "literatura oral" y otras asociadas, como las de "cuento folclórico" y ciertas aplicaciones de la de "literatura indígena", como las que producen trasposiciones de la así llamada "oralidad" a la escritura. Existen otros tipos de aplicaciones de esta categoría sobre las que no viene al caso comentar acá y que no están comprendidas en esa crítica. El caso es que la categoría "literatura oral" y esas aplicaciones de la idea de "literatura indígena" no solo son problemáticas desde el punto de vista epistemológico y teorético, sino que también son colonizadoras. Porque una vez que reduzco la complejidad de la *performance* a la escritura y llamo a eso "literatura indígena", entonces aparentemente podría comparar entre sí dos libros; por caso, una compilación de "literatura indígena" y una de relatos de Borges. Y como la tal "literatura indígena" así construida no es sino una colección de mariposas disecadas, los indios, digamos, salen perdiendo, lo que opera reforzando representaciones de primitivismo, superioridad de las tradiciones europeas y sus versiones americanas, etc.

¿En ese momento tenía en mente la crítica a la noción en su aspecto colonizador o eso apareció después?

No llegué a hacer ese trabajo en público y a interesarme en narrar relatos indígenas por casualidad, sino después de años de contacto con poblaciones indígenas, a las que me acerqué como habitante de estas tierras, sensible a su presencia y sus modos de vida. Visité comunidades indígenas en varios países de América Latina durante un viaje como mochilero que hice hasta Tijuana en el 69, antes de comenzar a estudiar Economía. Luego, a mi regreso, en el 70, pasé unas semanas en una comunidad toba cerca de Quitilipi, Chaco. Era una sensibilidad personal, que en parte explica mi interés por poner en circulación relatos indígenas en las ciudades. Y lo hice además con cierta malicia, por haber estudiado las cosas que estudié. Deliberadamente me construí una cierta legitimidad como "artista", apareciendo en las páginas culturales de los periódicos para poder hacer esto en barriadas populares y comunidades rurales protegido por esa aura. Tenía malos recuerdos de la represión en la Argentina, sabía que la democracia venezolana tenía sus límites y construirme esa "legitimidad" me permitía desarrollar con más seguridad un trabajo que por entonces algunos llamaban de promoción cultural. Por un lado, hacía un espectáculo que presentaba en teatros "culturosos" –acá estuve, por ejemplo, en el Centro Cultural San Martín–; y por otro, hacía trabajo en barrios y pueblos del interior. Todo muy *ex profeso*. En parte, supongo, con paranoia de ex perseguido político. Ese fue el punto de partida de lo que luego fue mi tesis. El caso es que no bien leí los relatos, en particular la colección de Fray Cesáreo de Armellada --un sacerdote católico que, más allá de mi crítica, hizo un muy buen trabajo en Venezuela recopilando lo que él llamó "literaturas indígenas"--, me di cuenta de que en esas recopilaciones faltaba todo.

¿En qué sentido faltaba todo?

Porque hasta un concierto de los Rolling Stones es poco estímulo comparado con la narración de un chamán. Como narrador, cuando estoy frente a un público sé que tengo que mantenerlo animado, encendido; sobre todo en el trabajo de calle, que es muy

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

exigente. Uno improvisa más que en ciertas corrientes del teatro; pero lo hace porque tiene elementos, no es "espontáneo". Un narrador "popular" se forma, como también lo hace un músico "popular". Estudia; solo que no lo hace en una escuela. Entonces para mi tesis de doctorado entrevisté a más de sesenta narradores a lo largo de cuatro años. Acá viene otra constante de mi trabajo, quizá, y es que para mis debates teóricos, que tal vez no sean importantes pero sí son muchos, no recurro sólo a la argumentación teórica. Me aburren los duelos de autores: "No, Simmel no dijo eso" o "Foucault dijo aquello". Creo que para debatir teóricamente es necesario producir referentes empíricos. No digo "levantar datos": sería absurdo sostener la ingenuidad del dato supuestamente "objetivo". No estamos en los inicios de la botánica, cuando recolectores de hojas, flores y frutos creaban taxonomías. Lo que hacemos hoy, particularmente en Ciencias Sociales, es otra cosa: no se levantan datos, se los produce a partir de una perspectiva teórica, lo cual no los invalida sino que contribuye a explicarlos e interpretarlos. Por eso este proceso de producción de datos debe ser claramente puesto a la vista de los lectores de nuestras publicaciones. Si no hacemos ese esfuerzo, lo único que podemos aspirar es a tener duelos entre autores, algo que me parece propio de un par de siglos atrás.

Su tesis doctoral cambia entonces radicalmente: de la noción de crisis en el marxismo a los relatos y *performances* indígenas en América Latina.

Sí: termina siendo una crítica a la noción de "literatura oral" y las categorías asociadas de "literatura indígena" y "cuento folclórico", con una genealogía de la producción o la invención de esta categoría. Quien la utiliza por primera vez, en 1898, es un francés, Paul Sébillot, quien la define de una manera muy interesante y reveladora. Dice: "la literatura oral es aquello que *reemplaza* a la literatura entre los pueblos sin escritura y los sectores rústicos de nuestra sociedad". Pero obviamente no hay ninguna literatura que *reemplazar*. Se trata de una visión evolucionista.

¿Su tesis discute la definición de Sébillot?

Sí, pero no. Me parecía un poco inútil, porque yo puedo decir esto y él puede decir otra cosa, bueno… él ya no podía pues hacía tiempo que había muerto, pero se entiende qué quiero decir. Segundo, me pareció menos "nutritivo" y fertilizador que hacer trabajo de campo, así que eso hice: busqué afanosamente narradores. Con mucho trabajo logré establecer relación con más de sesenta y empecé a tomar notas: cuál es el repertorio, de dónde sale, cómo aprendió a narrar, cómo construye sus relatos y sus recursos en escena. La idea, en última instancia, era ver cómo se forma un narrador; porque como decía recién: no existe el narrador espontáneo, como no existe el "curandero" espontáneo. El "curandero" estudió a su modo, aprendió de otros, mayores que él o ella, sus maestros, y adaptó eso a sus circunstancias, haciendo cambios y/o generando nuevos conocimientos. Normalmente es lo que ocurre en eso que se llama "tradición oral" (que no siempre es "oral", porque está claro que a danzar, por ejemplo, no se aprende oyendo a otro que habla). Se aprende de otros y se aprende haciendo. Hay un proceso de formación no escolarizado, al que se puede llamar tradicional, si no se entiende esta idea como simple repetición, porque también hay cambios, adaptaciones, innovaciones, hallazgos. Además, es importante destacar que la llamada tradición oral no es "oral", por lo mismo que la "literatura oral" no es solo oral, ya que incluye gestos,

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

miradas, tonos, etc. El problema está en la construcción de la oposición oralidad-escritura, que, claro está, se construye desde el mundo de la escritura.

¿Cómo empezó a jugar un rol en su investigación el tema de las identidades, y la critica a la noción de identidad?

El concepto de identidad empezó siendo para mí un tema de investigación sin mayores cuestionamientos, y en el trabajo de campo me di cuenta de que siempre es objeto de disputa. En una comunidad indígena, o para poner casos más cercanos a la experiencia porteña de clase media, una comunidad italiana o judía, vas a encontrar distintas voces que explican qué es ser un *vero* [verdadero] *italiano*. Por supuesto, no existe un *vero italiano*: hay un genovés, un siciliano, un napolitano… Es común que haya diferencias entre los géneros respecto de esta definición; y que las haya entre generaciones: no es lo mismo lo que los jóvenes y los ancianos consideran *vero italiano*. Para mucha gente, aun hoy, la verdad está en los ancianos. Pero esa es la verdad de los ancianos; la de los jóvenes puede ser otra. Así como no hay datos que recoger, no hay identidades o tradiciones que rescatar. Porque son construcciones sociales, no arbitrarias, pero tampoco esencias fijas e inmutables que solo se explican por referencia al pasado, que cuanto más remoto, mejor. En el caso del concepto de identidad me encontré con este problema y tuve que resolverlo. Y en el caso de "sociedad civil" y de ideas como las de libertad y mercado, ya trabajé deliberadamente la noción como programa. De cada caso depende con quién es mi discusión: puede ser con los "nativos" (por así decirlo), puede ser con los estudiosos de los nativos.

¿Con quién discutía en el caso de "libertad individual y mercado"?

No me interesaba allí tanto la discusión con los "nativos", como con aquellos que suponen un saber sobre esos nativos y empiezan nombrándolos con un estereotipo, lo cual no es un buen camino para empezar a averiguar seriamente sobre ellos. Puede ser interesante comentar cómo empezó esta manera mía de trabajar. Hubo una lectura que fue muy importante: *La formación del espíritu científico*, de Gastón Bachelard. El título en francés no tiene el subtítulo que sí tiene en español, editado por Siglo XXI: *Para un psicoanálisis de la ciencia*. Allí Bachelard expone algunas ideas importantísimas para el trabajo de investigación. Primero, define que un "obstáculo epistemológico" es un obstáculo al conocimiento. Porque es una respuesta a una pregunta no formulada y que, por lo mismo, ya no se va a formular. Es un mecanismo de obturación. O sea, si ya sabés qué es la "literatura oral", vas a investigar el carácter literario de este fenómeno y no vas a estudiar lo demás. Si ya sabés qué es la "sociedad civil", no tenés que preguntarte de dónde viene el término, quiénes lo producen, recrean y circulan, ni qué consecuencias tienen los usos del término en la indagación y en las prácticas sociales.

Por esto, una línea de investigación que vengo desarrollando es el análisis de la *producción trasnacional* de representaciones sociales de ideas sociopolíticamente significativas. Y se llama así porque no me interesa aproximarme desde la teoría de las representaciones sociales que, en cierto modo, es analítico-distributiva. Es decir: se ocupa de objetos de investigación del tipo cómo los jóvenes de sexo masculino de entre 18 y 25 años ven al SIDA; cómo lo ve el sexo femenino; cómo lo ven los que tienen entre 25 y 40 años… No me interesa constatar la distribución de las representaciones,

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

sino estudiar los procesos de producción de esas representaciones y, en particular, el trabajo de unos actores muy significativos a los que denomino "actores globales"; por eso realizo un análisis de carácter transnacional. De hecho, durante varios años estudié las prácticas de "actores globales".

En el marco de esta investigación, estos "actores globales" integran lo que usted denomina la Industria de la Cooperación para el Desarrollo: ¿es esto lo que lo lleva a repensar la noción de "industria cultural"?

Cuando tomo a las "industrias culturales" como tema tengo un propósito muy claro pero me encuentro en la práctica con un obstáculo. Porque para mí es evidente que la Industria de la Cooperación para el Desarrollo es una industria cultural. Pero mucha gente, lamentablemente, da por supuesto que las industrias culturales son solamente la radio, la televisión y la industria editorial.

Mientras que, por ejemplo, la educación es otra cosa…

Exacto. El problema es que si aquellas industrias son las únicas culturales, las demás no lo son, o al menos eso parece. Y esto tiene que ver con la reificación de los campos disciplinarios: qué es cultura, qué es economía, etc. Para mí esa discusión es muy importante por muchas razones. Primero, porque se ignora o se minimiza la dimensión cultural de toda práctica humana, y en particular la de algunas industrias poderosamente culturales; incluso, diré intencionalmente, mucho más "culturales" --usando la palabra entre comillas, en el sentido de productora de significados-- que la TV o la radio, como las industrias de la salud y la belleza. Diría que incluso la industria de la seguridad es cultural, productora de significados que organizan nuestras vidas. La industria del automóvil es fundacional de todo un período civilizatorio. Y así cabría argumentar respecto de otras industrias a las cuales quienes usan el rótulo "industrias culturales" no les reconocen carácter cultural, ni las convierten en objetos de estudio.

La primera objeción a este argumento es que si todo fenómeno es cultural, entonces ninguno es específicamente cultural.

No estoy diciendo que "todo es cultura". Digo que cultura no es una cosa ni una colección de cosas; es una categoría analítica, un punto de vista. Efectivamente, todo se puede estudiar desde una perspectiva analítica cultural, que se pregunte por la producción y circulación de sentido. Como todo se puede estudiar desde una perspectiva económica, o de género. Es un posicionamiento epistemológico. Como diría Foucault, que también ha sido importante en mi formación, no hay "una realidad" que está "cubierta" y que los investigadores deben "des-cubrir", en todo caso, hay que producir interpretaciones. En tal sentido, mi interés por revisar críticamente la categoría de "industria cultural" reside en que disimula la importancia cultural de todas las demás industrias. Hay quienes argumentan: "pero algunas son más culturales que otras". Bueno, es un argumento que tal vez sea válido, pero quienes lo sostiene deben demostrarlo, no es suficiente con proclamarlo. Porque, ¿de dónde sale que el cine es más cultural que el automóvil? Particularmente, si estoy sentado en un autocine ¿qué es más cultural? El contraargumento diría: "Es que algunas industrias son culturales porque sólo producen cultura". Es decir, entre líneas se construye la idea de que la

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

industria editorial, por mencionar un ejemplo, solo produciría símbolos, como si no produjera beneficios económicos a los empresarios y entretenimiento a los lectores. Todas las industrias tienen más de una función; el automóvil nos traslada y además produce sentido, mientras que el cine entretiene y además produce sentido. Entonces, el otro lado del problema de la categoría de industrias culturales es que se olvida u omite u oculta las funciones que cumplen estas industrias y sus productos. Algunas de las cuales son reapropiadas y resignificadas por los usuarios, igual que ocurre con el automóvil. Porque el automóvil puede servir para trasladarse, pero también para mostrar un cierto status, para "levantar". Hay toda una historia con el automóvil y el sexo en el automóvil que luego se recoge en las películas. Entonces ¿qué es lo cultural? ¿La película que recogió los usos del automóvil? ¿Y estos usos? ¿Y el automóvil mismo? Pero además, el análisis de los aspectos culturales de una industria no tiene por qué reducirse a sus productos, sino que incluye sus procesos de producción. No es casual que hablemos del fordismo: es la fábrica de automóviles, no de películas, la que llevó a reorganizar todo el paradigma de la producción por un siglo. Es una forma de organizar la producción y una forma de organizar las poblaciones humanas. Antes del fordismo, en plena Revolución Industrial, es la industria textil la que revoluciona las formas de organización de la producción y las formas de localización de los trabajadores. De estas maneras, la idea de industrias culturales impide que los cultural*istas* se dediquen a estudiar otros temas, además del cine, la televisión, y, con suerte, la industria editorial, siempre y cuando se trate de literatura, porque al parecer las revistas de deportes, de moda y de pornografía no formarían parte de "las industrias culturales"…

Usted dio recientemente en el IDAES un seminario sobre "comunicación y cultura". La comunicación: ¿es otra dimensión o perspectiva, como género, economía, poder…? Y de ser así, ¿en qué se diferencia de la perspectiva cultural?

La comunicación es una perspectiva de análisis; desde el punto de vista en que venimos hablando, para mí no existen sino perspectivas de análisis. Ahora, la segunda pregunta es más compleja. Veamos. No puedo analizar la producción de sentido sin tener una mirada comunicacional. Pero la mirada comunicacional no se agota allí; me permite estudiar otras cosas.

Cuando se habla de los intelectuales, al menos en cierta tradición del siglo XX, se alude también al carácter público de sus intervenciones. Usted, sin embargo, en un texto frecuentemente citado cuestiona esta caracterización. ¿Podría explicar esto?

Cuando los académicos hablan de intelectuales, hablan de sus pares. Cuando los periodistas hablan de intelectuales, se refieren a los formadores de opinión. Es decir, para los periodistas los académicos son intelectuales en tanto y en cuanto participan en lo que los periodistas y los propietarios de "los medios" consideran la esfera pública. Pero ¿hay solo "una" esfera pública? Porque en esto es interesante ver el trabajo de los intelectuales científicos. Algunos de ellos intervienen en eso que los periodistas y los medios llaman la "esfera pública". Vale decir, en la esfera de los debates políticos que hacen a la política de las agencias del Estado y de las grandes organizaciones que definen la vida de ciertos sectores de la sociedad. Pero hay gente que no participa de esto. No sólo no participa hablando; ni siquiera participa escuchando. Digamos: si vivo en un pueblito perdido en la Patagonia no participo de los problemas de "inseguridad"

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

de Buenos Aires. Hay otra esfera pública. Si mi vida transcurre en una comunidad indígena en países como Bolivia, Ecuador, Perú, México o Guatemala, en los cuales algunas de ellas son bastante extensas, pero incluso también en la Argentina, Chile, o Colombia: ¿esos pueblos no tienen esferas públicas propias? Entonces, los individuos que son productores de ideas organizadoras y movilizadoras de esos colectivos, y eventualmente conocedores de su historia y articuladores de proyectos y de proyectos de relación con la sociedad dominante, por así llamarla, ¿no son intelectuales? Es un poco como lo que hablamos acerca de la "literatura oral": esos ¿son los que "reemplazan" a los intelectuales en los sectores rústicos y en los pueblos iletrados? ¿No son intelectuales? ¿Son un reemplazo? ¿Una versión empobrecida, deficiente, incompleta, impropia, impura?

En el caso de la literatura, sin embargo, a esta pregunta la contestaba al revés: decía que, precisamente, no era literatura, sino otra cosa…

Bien: es cierto. Soy yo quien los denomina intelectuales indígenas, no todos ellos se denominarían tales. Pero es una discusión con los otros intelectuales. En algunos de ellos, la formación se da exclusivamente en sus propios ámbitos sociales, sin contacto con el sistema escolar –incluida la educación superior. Ahora, en el caso de la intelectualidad indígena contemporánea, muchos tienen formación universitaria. Muchos tienen más de una maestría y algunos tienen doctorado.

¿Y por qué entonces los llama intelectuales indígenas?

Porque es preciso discutir la idea de intelectual. La pobreza de la Academia hace que solo tome en cuenta sus propios intelectuales, por la endogamia académica que además, en el caso de América latina, es vocacionalmente autocolonizante. No sólo por herencia colonial, sino por renovados bríos autocolonizantes. Y en esto tiene mucho que ver la industria editorial que traduce, traduce y traduce. Sólo se baja la teoría que se produce afuera. En esto juegan un papel clave la industria editorial, las universidades y el sistema de posgrados.

¿No cree que, a pesar de estos problemas, hay un beneficio en leer diferentes matrices teóricas desde un lugar distinto?

Es cierto, tenemos una ventaja como intelectuales latinoamericanos y es que leemos la producción de los intelectuales estadounidenses, ingleses, franceses, alemanes e italianos, pero esto solo es una ventaja si contextualizamos esas lecturas y si además leemos con igual afán la de nuestros colegas latinoamericanos. Hay potencialmente ventaja en esta situación latinoamericana, siempre y cuando se lea críticamente, contextualizando y entendiendo que estoy en otro lugar y tengo que pensar desde ese lugar particular. No un "lugar exótico", de ninguna manera; formo parte de esa modernidad occidental, pero estoy en otro lugar, distinto del de los colegas que escriben desde Estados Unidos o Europa Occidental, cuyas obras se leen con fruición en América Latina. Hay un montón de circunstancias, hay una historia de esta sociedad en particular --la de la chilena es otra, la de la brasileña, otra... Las elaboraciones de los intelectuales no están carentes de vínculos con los contextos y condiciones de producción. Y hay que ver los marcos institucionales en que se producen estas investigaciones y esa manera de

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

producir conocimiento. No veo ningún problema en que leamos a franceses, ingleses, alemanes… también árabes e intelectuales indígenas. El problema es que los intelectuales indígenas casi no escriben libros, porque tienen otras prioridades que atender, no porque no puedan o no sepan, tienen otros modos de intervención. Entonces, otra cosa que hice, aunque no pude avanzar mucho porque es un trabajo largo, fue hacer largas entrevistas a intelectuales indígenas. Allí retomé la idea de "interculturalidad" que venía utilizando desde la época del trabajo con narradores. En aquel momento, para mí estaba claro que los llamados narradores "orales" lo eran en ciertos espacios, en ciertas --con muchas comillas, ya que es la reificación del término-- "culturas", en ciertos circuitos de sentido, y yo lo era en otro. Ellos vivían en un mundo donde no había teatros ni páginas culturales ni la posibilidad de una tesis de doctorado que te llevara a visitar a los otros narradores, no solo en tanto narrador, sino a la vez tesista de doctorado. Sin embargo, ellos y yo éramos narradores. De hecho, para presentarme no decía que estaba haciendo una tesis doctoral, sino que era un narrador caraqueño escribiendo un libro sobre los narradores venezolanos. Eso era más fácil de entender y era estrictamente verdad. Entonces me decían: "si tú eres narrador, narra, echa un cuento". Esto condicionó una manera de trabajar, porque tenía que llegar contando. Yo trataba de no contar primero, porque en la dinámica, quien cuenta primero coloca una clave, una temática: si uno cuenta cómico, el otro cuenta cómico; si uno cuenta dramático, de animales o de seres sobrenaturales, los otros siguen. A veces se los explicaba: "Cuento, pero cuenta tú primero, porque esto tiene que ver con el libro que estoy escribiendo, después te explico". En general, me lo concedían. Pero a veces me tocó contar primero y se daban contrapuntos interesantes, donde aprendí muchísimo. Fue una escuela de narración extraordinaria.

¿Cómo utilizaba allí la noción de interculturalidad, y cómo la retoma con los intelectuales indígenas?

Empecé a usar el término de manera poco elaborada; ahora lo retomo ya más conciente, particularmente en contacto con la intelectualidad *quichua* y *shuar* de Ecuador, para no llamarla intelectualidad indígena ecuatoriana, que sería incorrecto. El término interculturalidad ha sido apropiado y resignificado por ellos para convertirse en una de las banderas de su proyecto político. El término les llega a través de proyectos educativos y de salud. Llega interculturalmente, pero por vías muy distintas. Primero a través de programas de salud impulsados por la agencia estadounidense para el desarrollo, la agencia de cooperación internacional de Estados Unidos y el Instituto Smithsoniano, alrededor de los años 50. Se trata de un proyecto en el área de salud para varios países latinoamericanos, y la idea es una *reaculturación* o *aculturación*, según se usen los términos. En todo caso como proyecto colonial: que los pueblos indígenas aprendan a manejar la salud según los parámetros de la medicina científica occidental. La otra vía de entrada son los programas de educación bilingüe, diez o quince años después, que son cuestionados por lingüistas y dirigentes indígenas, porque no son interculturales, sino sólo bilingües. A partir de ahí, el término pasa a ser parte de la plataforma política de muchas organizaciones indígenas: especialmente en Ecuador, Bolivia, Colombia. A partir de la crítica de los programas de educación intercultural, resignifican la idea y comienza el proceso de luchas que lleva a las reformas de varias constituciones latinoamericanas, empezando por la brasileña en 1988, al reconocimiento de diversas lenguas en distintos países latinoamericanos, del carácter plurinacional o

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

multiétnico o plurilingüe de estas naciones. Estas demandas se apoyan en un acto global que resultó muy útil: la resolución 169 de la OIT, que es el primer instrumento jurídico internacional que reconoce a los pueblos indígenas como pueblos sin Estado, lo cual en términos de derecho internacional genera ciertos derechos y les da lugar a luchar por ciertas reivindicaciones. Ahí empiezo a trabajar más conscientemente con la idea de interculturalidad, y a partir de una propuesta del movimiento indígena ecuatoriano de una universidad intercultural, la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, empiezo a plantearme el asunto de manera más sistemática. El caso es que la idea de interculturalidad tiene en la actualidad muy diversas aplicaciones; personalmente la uso para definir el campo de las relaciones entre agentes sociales en asuntos en los cuales las diferencias entre sus "visiones de mundo" resultan significativas, sea que estas diferencias las expresen ellos explícitamente o que uno como investigador pueda argumentar plausiblemente que existen y resultan significativas. Para mí la idea de interculturalidad no define un modo de relación particular sino un campo de análisis; por eso no le atribuyo un carácter necesariamente positivo, como quienes creen que lo que es intercultural es de suyo "bueno". Entiendo a qué se refieren, pero en América Latina la idea de interculturalidad ha servido para justificar programas políticos colonizadores, por eso últimamente muchos intelectuales y organizaciones indígenas y afrodescendientes plantean sus demandas en términos de "interculturalidad con equidad". Las relaciones interculturales pueden ser armoniosas o conflictivas, incluso pueden llevar a la guerra, pero de unos u otros modos suelen ocurrir en ellas diversos intercambios de sentido, apropiaciones y resignificaciones. Adoptar una perspectiva de análisis intercultural lleva a focalizar el estudio en esas diferencias y esos intercambios. Algo más: las referidas a etnicidad, "raza" y lengua no son las únicas diferencias "culturales" significativas; según las circunstancias pueden serlo las referidas a culturas políticas, profesionales, de género, de generación, institucionales, corporativas, etc. La idea de interculturalidad nos ayuda a orientar el análisis hacia las relaciones e intercambios de sentido que se producen entre actores cuyas visiones de mundo resultan diferentes respecto de los asuntos que los vinculan y que queremos estudiar. Así, según los casos, estas diferencias pueden plantearse no solo en términos de referentes étnicos, religiosos, lingüísticos o nacionales, sino también, por ejemplo, los factores que suelen asociarse a culturas políticas, profesionales, de género, generacionales, etc.

Hace un momento hacíamos referencia al tema de las prácticas intelectuales y a los intelectuales extraacadémicos. ¿Cuándo comenzó con ese tema?

Empecé a trabajar la idea de prácticas intelectuales no sólo para hacer referencia a los intelectuales indígenas, sino a los cada vez más numerosos intelectuales que trabajan fuera de la academia. Los "malos" de la película, la gente del Banco Mundial, del BID, de las agencias de publicidad, de las páginas de negocios de los periódicos, pero también los que trabajan en distintas agencias de los Estados, los intelectuales de los movimientos sociales, cuyo caso más paradigmático fue el del movimiento feminista. Porque en ese caso, prácticamente en todo el mundo, y por el carácter de la lucha que se daba, estas "intelectualas", por así decir, estaban *afuera* y tuvieron que ganar los espacios de la academia para estar *adentro*. Se trata de una lucha larga, como sabemos: lleva mucho tiempo, y hoy cambió la situación, al menos en ciertos países. Pero en otros, en congresos o encuentros académicos se nota una presencia desproporcionada de hombres. Lo mismo ocurre, por supuesto, con los intelectuales indígenas. Y lo mismo

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

puede ocurrir con muchos intelectuales del movimiento obrero o de los movimientos campesinos, no todos los cuales tienen título universitario. Además ocurre otro fenómeno: cada vez se gradúan más profesionales universitarios y las universidades cada vez absorben menos. Entonces se da todo este fenómeno del "oenegismo". Y como sabemos, hay algunas ONG muy "malas", pero otras no lo son, o no tanto, o son muy "buenas", depende de cómo se mire y de quién mire. Hay muchísimas personas que no están en la Academia y están en ONG no necesariamente en la investigación, sino haciendo otros tipos de trabajos, donde hay un trabajo intelectual muy importante: que a alguien desde la Academia le parezca poco importante, es su problema; habla de sus limitaciones y de su incapacidad de articular su trabajo con el de otro. Además ¿qué se gana publicando un artículo arbitrado (o "con referato") detrás de otro si uno no logra incidir en las decisiones de otros agentes? Si no se habilita el diálogo no se va a lograr una incidencia. Este es un motivo que me llevó a estudiar los *think tank* (neo)liberales, porque justamente en su caso había habido desde le principio una clara intencionalidad de incidir en la formación de políticas públicas.

¿Qué le quedó de la experiencia de trabajar con los *think tank*? ¿Qué fue a buscar y qué conclusión extrajo?

Esa investigación está aún en proceso; tuve que suspenderla porque estoy en enfocado en otra línea de trabajo; pero cuando la inicié, lo que más me interesaba era entender por qué y cómo lograban tener tanto impacto. Y por ahora entiendo que son muy exitosos porque han logrado hacer circular sus ideas, instalarlas como parte del sentido común, incluso de ciertos sectores de "la izquierda". Por ejemplo, la idea de avance individual. Porque no se trata solo de la idea de libre mercado; el conjunto incluye nociones como las de individuo y libertad individual. En eso han sido muy exitosos. Y como decía recién: tienen muy claro el propósito de incidir en las políticas públicas. Yo creo que muchos de nosotros realizamos investigaciones muy interesantes, pero no sé qué incidencia tienen nuestras investigaciones en la vida social. Probablemente porque no se formula la pregunta de para qué y por qué investigar, sino que se parte del siguiente pensamiento: "Tengo que hacer una tesis, ¿sobre qué la hago". Esto se conjuga con la demanda de que uno no tome posición, que haga una investigación y sea "objetivo". Hay una fuerte subordinación de las así llamadas Ciencias Sociales respecto de las llamadas Físico-naturales –a las que sería más correcto llamar Experimentales, por el uso del método experimental–; y todo el aparato universitario y las políticas públicas de ciencia y tecnología frecuentemente nos conducen a que en Ciencias Sociales se hagan investigaciones, no inútiles, pero sin un propósito claro, y por lo tanto no pueden tener incidencia. Por otro lado, solemos considerar que nuestro trabajo termina cuando escribimos, y no hay una reflexión por parte de los investigadores ni de las instituciones en las que trabajan, sobre cómo se hacen circular –podemos mencionar varias excepciones, pero son eso: excepciones–. Y ahí volvemos a algo que comentaba recién: que significa para mí una investigación sobre las relaciones de construcción de sentido entre organizaciones indígenas y ambientalistas. Tengo claro que buena parte de la dirigencia indígena está demasiado ocupada para leer lo que yo escriba en una revista académica. No porque no sepan leer, sino porque están en otra cosa, y no les importan las citas de grandes teóricos y la discusión de todo lo que se ha publicado antes sobre el tema, que son partes del ritual que demandan las revistas académicas. Lo importante es el rigor de la argumentación. La pregunta clave es: ¿para quién estás escribiendo? ¿Qué

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

les vas a devolver a los indígenas? ¿Les vas a dar una copia de tu libro? Reitero: no porque no puedan leer, simplemente tienen mucha otra cosa que hacer. Entonces ¿cuáles son las otras maneras de comunicar?

Volviendo a los *think tank*, ¿de dónde vienen? ¿Qué estudian?

Hay varios usos de la palabra *think tank*. Yo estoy estudiando los liberales o, según cierto vocabulario, los neoliberales. Ellos se dedican predominantemente a políticas económicas, sociales y de seguridad; es decir, estudian temas de economía. Creen que su objetivo es la libertad individual, entendiendo que para ellos el mercado es el espacio de libertad donde los individuos concurren. Esas son sus creencias. En algunos casos son cínicos, pero otros no. Muchos son amigos de los años 60 que pasaron del marxismo al liberalismo, a algunos los conozco y sé que creen vehementemente en eso. No sé cómo pueden creerlo, pero lo creen. Mucha gente llegó al liberalismo por el camino de una crítica al autoritarismo, tras experiencias como la revolución soviética o la revolución cubana. No los estoy justificando, pero entiendo cómo llegaron. ¿Qué temas trabajan? Libre comercio; seguridad ciudadana –que está de moda–; biotecnologías; transgénicos; desde hace tiempo estudian cada vez más, y no por azar, los cambios climáticos, para criticar las regulaciones a las emisiones de dióxido. En esto hay dinero, no sólo para la circulación de resultados, sino para la investigación. Hay grandes fondos en universidades de EEUU, Canadá y las debe haber de América latina. Porque además tratan de trabajar con científicos Premio Nobel, o por el estilo, que den legitimidad.

Eso es parte de la estrategia para intervenir; les facilita la comunicación y la circulación de este material.

Sí, ellos se proponen incidir en los intelectuales, incluidos aquí docentes, periodistas y otros formadores de opinión; buscan que ellos a su vez incidan en eso que llaman la "opinión pública". Saben que, como sostuvo Hayek, los políticos van a terminar siguiendo a la opinión pública. Creo que hay mucho para aprender de la experiencia de los *think tanks*. Y personalmente es lo que estoy tratando de hacer: trabajo de manera muy conciente con el tema de interculturalidad y educación superior. Y hago intervenciones que en otro momento no hacía, para lo cual pongo en práctica algunos aprendizajes que he derivado de mi investigación aun en marcha sobre los *think tanks*.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009. Dossier "Artes de lo sagrado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina".

Todas las industrias son culturales: crítica de la idea de "industrias culturales" y nuevas posibilidades de investigación[1][2]

[Fragmento]

Por Daniel Mato

Resumen

Aunque las categorías "industrias culturales" y "consumo cultural" resultan útiles en valiosas publicaciones, no están exentas de problemas. Este texto muestra cómo su uso obstruye algunas posibilidades de investigación y cómo dejar de usarlas abre nuevas posibilidades. Destacar el atributo "cultural" de algunas industrias y consumos, en particular, oculta la relevancia cultural de todas las demás industrias y consumos, y así se obstaculiza el estudio de otras industrias y consumos desde perspectivas culturales.

Introducción

Aunque, por coherencia expositiva, en este texto deberé hacer referencia no sólo la categoría "industrias culturales" sino también y complementariamente a la categoría "consumo cultural", mi objetivo específico es ofrecer una crítica argumentada de la idea de "industrias culturales", y a medida que ésta se presenta señalar algunas posibilidades de investigación usualmente no exploradas, así como ofrecer algunas pautas de método al respecto. Una crítica específica de la idea de "consumo cultural" debería incluir otras consideraciones y argumentos que no es posible desarrollar a la vez dentro de los límites de extensión de este texto.

---

[1] El que sigue es un fragmento sustantivo del artículo publicado originalmente en la revista *Comunicación y Sociedad*. *Nueva época*, núm. 8, Departamento de Estudios de la Comunicación Social, Universidad de Guadalajara, México, julio-diciembre 2007, pp. 131-153. ISSN 0188-252x. Agradecemos especialmente a esta revista su gentileza al permitir esta publicación. En Internet: www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/comsoc/volumenes/cys8-2007.htm [Nota del Editor.]

[2] Este texto se basa en un borrador que originalmente redacté en inglés en 2004, cuando me encontraba como Andres Bello *visiting professor* en New York University. En ese lapso conté con la valiosa asistencia de investigación de Patricia Oscategui y Andrew Whitworth-Smith, y mis reflexiones sobre el tema se beneficiaron de mis intercambios con ellos y con mis colegas Toby Miller y George Yúdice. Agradezco a todos ellos su colaboración, aunque, obviamente, soy el único responsable de las ideas aquí expuestas. Universidad Central de Venezuela (ucv). Correo electrónico: dmato@reacciun.ve

Aunque existen casos excepcionales, usualmente estas categorías se aplican a ciertos tipos de industrias, en específico, y al consumo de sus productos. Este universo usualmente incluye las siguientes industrias y consumos relacionados: publicaciones impresas y electrónicas (incluyendo periódicos, libros revistas, afiches, tiras cómicas, etc.), radio, cine, video (incluyendo juegos), fotografía, música (incluyendo representación de espectáculo público, grabación e impresión), televisión, publicidad y el Internet (páginas Web, portales). En algunos casos la idea de "industria cultural" se utiliza para incluir ampliamente los medios de comunicación de masa y algunas industrias del entretenimiento y espectáculo, pero no todas, ya que, en general, no se incluye a la "industria" del espectáculo deportivo. Algunas de las visiones más abarcadoras de la idea de "industrias culturales" incluyen el turismo. Pero otras industrias o actividades humanas susceptibles de ser consideradas como industrias usualmente no se incluyen bajo la categoría "industrias culturales" (ver por ejemplo: Hesmondhalg 2002, Thorsby 2001, UNESCO 1982).

Entre las exclusiones más significativas en este respecto cabe mencionar no sólo industrias como la del juguete, el automóvil, el vestido y la comida rápida, cuyo carácter eminentemente cultural examinaré brevemente en este texto, sino también muchas otras, como, por ejemplo, la de la salud, la farmacéutica, la de cosméticos, la de alimentos (no sólo la "comida rápida"), bebidas, la de la cooperación internacional a la que haré solo breve referencia en este texto pero que he analizado más ampliamente en publicaciones anteriores (Mato 1998, 2004, 2007), entre otras.

Complementariamente, cabe mencionar que, de un tanto diferenciada, la idea de "consumo cultural" suele aplicarse no sólo al consumo de los productos de las industrias llamadas "culturales," sino también a otros tipos de "consumo", como, por ejemplo, visitas a museos históricos, arqueológicos, de ciencia y de arte, de artesanías y "cultura popular"; visitas a galerías de arte; asistencia a conciertos y obras de teatro, visitas a sitios arqueológicos, históricos y de valoración similar, entre otros. En otras palabras, la idea de "consumo cultural" suele tener un ámbito de aplicación más amplio.

Sin embargo, no suele imputarse como "cultural" el consumo de alimentos, indistintamente de que estos sean producidos industrial o artesanalmente, sean de tipo masivo y estandarizado y se haya perdido toda referencia a su origen, o sean "tradicionales" del país, o "típicos" de algún otra

cocina, por exótica que esta sea (china, japonesa, árabe, hindú, senegalesa, italiana, francesa, etc.). Lo mismo puede decirse del uso del vestido, incluso haciendo los mismos matices que respecto de la comida, y otros más. ¿Porqué habrá de ser cultural pararse frente a una vitrina de un museo a observar un vestido senegalés o una vajilla japonesa, y no habría de serlo vestir alguna prenda o accesorio de Senegal, o bien preparar, o degustar, comida japonesa, servida, de paso en vajilla del mismo origen?

Desde luego, podríamos formular la misma pregunta respecto de otros productos y orígenes. Pero, algo más ¿Porqué habrá de ser cultural asistir a una exhibición sobre el maíz en la historia de los pueblos americanos, sus usos y modos de industrialización, y no habría de serlo producir, o comer, maíz, o comidas y bebidas elaboradas con maíz? En fin, y así podríamos continuar presentando muchos otros ejemplos que nos llevan a cuestionar tanto la pertinencia y fertilidad de la categoría “industrias culturales”, como la de su asociada, aunque diferenciada, “consumo cultural”.

Para sustentar mi argumentación respecto de que todas las industrias y todos los consumos son culturales, en este texto analizaré específicamente la condición cultural de algunas industrias y algunas formas asociadas de consumo de sus productos. Pero, antes de exponer respecto de estos ejemplos, me parece necesario comentar brevemente acerca del origen de las ideas de “industrias culturales”, “consumo cultural”, e “industria”.

Sobre el origen de las ideas de “industrias culturales” y “consumo cultural”

Si prestamos atención al origen de estas dos ideas, no nos sorprendería su aplicación parcializada a las actividades humanas mencionadas anteriormente. Ambas fueron acuñadas --si bien en singular: “industria cultural” y “consumo cultural”– por Max Horkheimer y Theodor Adorno en 1944 en su libro *Dialéctica de la Ilustración* (1979 [1944]). Estos autores estaban preocupados por la formación de aquello que en su texto llamaban “cultura de masas”, así como por el papel que atribuían a ésta en cuanto a la atrofia de la imaginación y como instrumento de dominación. Notablemente, además, también estaban preocupados por el empobrecimiento que la “cultura de masas” representaba *vis à vis* el “arte”. Posteriormente, en un ensayo escrito independientemente de Horkheimer, Adorno señala que en el borrador del libro de 1944 se hablaba de “cultura de

masas" pero que finalmente sustituyeron la expresión por "industria cultural" (1975: 12). Adicionalmente, Adorno explica que la decisión de prescindir de la expresión "*cultura de masas"* obedeció al propósito de excluir desde un principio la interpretación que favorecían los partidarios de ese término, de que la cultura de masas sería una "suerte de cultura que emergía espontáneamente de las masas mismas, algo así como la forma contemporánea del arte popular". A lo cual agrega que la "industria cultural" debe ser claramente distinguida de la idea de arte popular (1975: 12), porque en oposición a esa creencia, los productos de todas las ramas de la industria cultural son diseñados más o menos de acuerdo a un plan, para ser consumidos por las masas y determinan en buena medida las formas en que son consumidos (1975:12). Así, sostiene, "la seriedad del arte" es destruida para responder a intereses de eficacia en el alcance a las masas (1975:12).

Pienso que su crítica quedó relativamente atrapada dentro del contraste con la idea de arte, y que esta marca de origen explica, al menos en parte, las limitaciones en el campo de aplicaciones de la idea de "industria cultural". Desde ese entonces, el concepto ha sido apropiado y adaptado a la aparición de nuevas industrias por un buen número de autores. Quizá las diferencias más significativas entre el concepto original y los más nuevos son el uso del plural ("industrias culturales") y el desarrollo de nuevas visiones del papel de los sujetos que, en contraste con la de Adorno y Horkheimer, reconocen la importancia del trabajo de los consumidores en la interpretación y/o construcción de nuevos sentidos con respecto de los productos de las "industrias culturales."

No obstante, enfatizar la importancia de las interpretaciones de los consumidores, o poner el nombre en la forma plural no "exorciza" su marca de origen: la idea de "arte". Tal vez sea por eso que, hasta ahora, no he logrado encontrar un estudio sobre "industrias culturales" que trate casos de industrias como la del juguete, el automóvil, la industria farmacéutica, la del maquillaje o la del desarrollo y la cooperación internacional. En contraste, si existen estudios específicos sobre algunas de estas industrias que permiten observar su importancia "cultural", a algunos de los cuales haré referencia en este texto.

Afirmo que todas las industrias son culturales porque todas producen productos que además de tener aplicaciones funcionales resultan socio-simbólicamente significativos. Es decir, son adquiridos y utilizados por los consumidores no sólo para satisfacer una necesidad (nutrición, albergue, movilidad, entretenimiento) sino también para producir sentidos según sus valores específicos e interpretaciones del mundo. Entiendo que en primera instancia es posible "ver" a algunas industrias como socio-simbólicamente más significativas, pero asumir esto implica justamente desconocer el papel que juegan los usuarios ("consumidores") al apropiarse de esos y/u otros objetos y usarlos según su propia visón de mundo, sus propias representaciones, sus propios universos de sentido, para producir sentido, no sólo para calmar el hambre, mitigar el frío, o, para el caso, y de manera tan funcional como las anteriores: para entretenerse o deleitarse. La idea de que, por ejemplo, las industrias audio-visuales y de la música serían evidentemente "culturales" puesto que producen representaciones, sentidos, pasa por alto que estas industrias satisfacen una necesidad, la de entretenimiento.

Quienes asumen que sólo ciertas industrias serían culturales y por eso llaman "culturales" sólo a ciertas industrias, están asumiendo implícitamente que la industria del automóvil no produce sentidos, significados, sino sólo un producto orientado a satisfacer una necesidad. Pero, como sabemos, y expondré un poco más ampliamente en las próximas páginas, los consumidores no seleccionan automóviles sólo según sus propiedades funcionales, sino también, y de forma importante, según sus características simbólicas. Cada automóvil es "diferente", y también un objeto significativo que se convierte en "insumo" para la imaginación personal del/la propietario(a), sus deseos personales, incluyendo sus "necesidades", no sólo de movilidad, sino también de identidad personal y pertenencia grupal. Algo semejante puede decirse de los productos de industrias como la del juguete, el maquillaje, el vestido, la salud, la vivienda, etc.

[…] [En el artículo original corresponde aquí el apartado "Sobre la idea de industria"]

Sobre la industria del juguete como industria cultural

La importancia de juegos y juguetes en la formación de representaciones de género, etnicidad y otras ha sido enfatizada en numerosos estudios psicológicos, sociológicos y antropológicos (por ejemplo: Giannini Belotti 1980, Ducille 1994, Rossie 1999). Aunque los juguetes en sí no son

definitorios, sino en conjunción con cómo se juega con ellos y esto en contextos específicos, el juguete en sí es cuanto menos un referente en la producción de sentido. Además, en las sociedades contemporáneas muchos juguetes industrialmente producidos vienen con formas de juego sugeridas en el empaque y/o a través de pautas publicitarias. Para comprender e investigar acerca del carácter cultural de la industria del juguete hay que hacerlo considerando de manera conjunta juguete, usos (incluyendo formas de juego), empaque y publicidad y todo ello puesto en contexto.

A modo de ilustración puede ser útil considerar, por ejemplo, el análisis realizado por Carol Moog (1990) acerca de los casos de dos muñecas "negras"[3] en Estados Unidos. Una de estas muñecas es Huggy Bean una muñeca producida y mercadeada en masa desde 1985 por la empresa Goleen Ribbon Playthings. Según la autora, esta muñeca ha sido diseñada como una imagen orgullosa y de un espíritu animado con la cual las niñas afro-descendientes puedan identificarse positivamente. Porque, según explica, los niños de grupos étnicos tienen que luchar para trascender no sólo las imágenes negativas de sí mismos que encuentran en los medios, sino también la impresión que promueve la dominante imaginería "blanca" que sugiere que estos niños no forman parte de la "verdadera" sociedad estadounidense. Por eso, esta empresa, cuyos propietarios son afro-descendientes, produce Huggy Bean y le da deliberadamente una personalidad positiva. Huggy Bean emprende aventuras en lugares tales como Etiopía y Sur América y viene equipada con un detallado libro de cuentos fantasiosos para "ayudar a los niños negros a descubrir quiénes son". El estudio de Moog reporta que la empresa constantemente recibe cartas de padres que cuentan lo orgullosos que están sus hijos de su Huggy Bean y de sí mismos (Moog, 1990: 27). Esta referencia es significativa porque nos proporciona un indicador de la forma en que la muñeca es consumida, cuanto menos, por los padres.

En contraste con el anterior Moog presenta el caso de Christie una muñeca "negra" que forma parte del mundo de la muñeca más famosa y vendida del mundo, la Barbie, producida por la empresa Mattel. Moog sostiene que en la época en la Barbie fue introducida en el mercado, el

[3] La autora utiliza el vocablo "black" que se traduce como "negra/o", y que en este caso cabe presumir que utiliza de manera afirmativa, del mismo modo que otras personas y organizaciones utilizan "afro-descendiente".

negocio de las muñecas era predominante blanco, pero, para fines de los años sesenta, en respuesta a los cambios sociales y económicos de la época Mattel introdujo a Christie. Moog sostiene que el objetivo de la empresa no es psicológico ni educativo, sino mercantil, y al respecto cita palabras de la para Candace Irving, para entonces Gerente de Mercadeo y Relaciones Públicas de la empresa Mattel, quien sostiene que: “Los mercados del juguete reflejan lo que está ocurriendo en la sociedad; todo apunta a que los mercados negros e hispanos están creciendo, y podrán ver a Mattel dirigiendo más y más productos a esos segmentos.” (Moog 1990: 29)

El caso de la muñeca Barbie no sólo nos permite reflexionar respecto de la importancia de ciertos juguetes en tanto referentes étnicos, sino además plantear otros dos asuntos relevantes para este texto. Uno es el de que presenta un estereotipo de figura femenina que no sólo descalifica a quienes se alejan de el, sino que numerosos especialistas han aducido que promueve la anorexia.

Esto nos interesa para aportar algunos elementos de método para el desarrollo de investigaciones que estudien desde una perspectiva cultural la industria del juguete y el consumo de juguetes. En este sentido, quiero enfatizar lo que sostuve anteriormente acerca de que, cualquiera sea el juguete, es necesario estudiar no sólo el juguete, sino también los juegos, el empaque, la publicidad y el mercadeo y todo ello en contexto. El mercadeo y la publicidad construyen sentidos en torno al juguete, y de ciertas maneras llegan a constituir una especie de instructivo (que se puede seguir o no) sobre cómo jugar y producir sentido con el juguete en cuestión. Tenemos que considerar los juguetes y la publicidad de forma conjunta dado que es de manera conjunta que constituyen “los instrumentos clave de la cultura de los niños” (Kline, 1993:20). En el caso de la Barbie, que es muy especial, pero no único, debemos considerar también que la empresa que la produce contribuye a la formación de ciertos sentidos a través no sólo de la publicidad, sino también de la producción de parafernalia y productos relacionados (libros, programas, etc.), así como a través de sus políticas respecto de qué forma da a las Barbies “étnicas” (negras, hispanas, asiáticas, etc.), las cuales, de hecho, son solamente Barbies clásicas “coloreadas” y no reflejan diferencias de forma corporal (Ducille 1994, Ebersole

and Peabody 1993, Rogers 1999). Apuntar estos elementos “negativos” respecto de la Barbie no debería llevarnos a ignorar que, como lo han señalado otros autores, el uso de este juguete favorecería también otros procesos, como por ejemplo el que jugar con muñecas que representan adultos jóvenes, en lugar de bebés, puede tener cierto efecto positivo en los juegos de los niños, o comportamientos amables en lugar de violentos, el desarrollo del lenguaje, y otros (Rogers 1999). Sean “positivos” o “negativos”, todos estos elementos contextuales, usos y efectos, reafirman por igual el carácter cultural de la industria del juguete. Pero, hay más, en el caso particular de la Barbie, pero también de otros juguetes, tenemos que tomar en cuenta otros usos. Estudios realizados acerca de la muñeca muestran que algunos niños y adultos consumen la Barbie por su amplio y estilizado ajuar. Para algunos consumidores, la Barbie constituye una manera indirecta y sustituta de disfrutar la moda, en formas en que el presupuesto o la vida social del consumidor no le permiten disfrutar para sí mismo (Dickey 1991, Rogers 1999). Barbie, además también es un objeto de consumo para coleccionistas. Para éstos, la Barbie posee sentidos particulares, distintos de aquellos que los niños configuran a través del juego.

[…] [En el artículo original corresponden aquí los apartados “Sobre la industria del vestido como industria cultural”, “Sobre la industria automovilística como industria cultural” y “Sobre la industria de la comida rápida como industria cultural”]

Sobre la industria de la cooperación internacional para el desarrollo

En estos tiempos de globalización, la producción social de representaciones sociales de ideas socio-políticamente significativas, como por ejemplo las de desarrollo, democracia y sociedad civil, entre otras, responde a procesos sociales complejos en los cuales participan no sólo partidos políticos y movimientos sociales, sino también de constelaciones específicas de organizaciones gubernamentales, multilaterales (por ej.: BM y BID) intergubernamentales (por ej.: PNUD), y no-gubernamentales, relativamente estructuradas que algunos de sus participantes y numerosos estudiosos suelen denominar de manera agregada como regímenes, o también industrias. Este último uso se corresponde con lo expuesto en la sección de este texto dedicado a la idea de “industria”. La denominación “industria” responde a su carácter relativamente estructurado y a lo

relativamente estandarizado de sus productos, servicios, prácticas y procedimientos de trabajo, así como el entramado de interrelaciones de trabajo y flujos económicos entre actores transnacionales, nacionales y locales. Es así que resulta frecuente el uso de expresiones tales como "la industria del desarrollo", o también "la industria de la cooperación internacional". Sus productos estandarizados son interpretaciones o representaciones semejantes de que se entiende a su interior por "desarrollo", "sociedad civil", o el concepto del caso y al conjunto de atributos que le caracterizarían, es decir esta industria produce y circula "significados", dispositivos de sentido, y con ellos políticas y procesos tecnosociales. También sus procedimientos de acción, a los que en este contexto podemos llamar de producción están relativamente estandarizados, y son, por ejemplo, consultorías, misiones técnicas, reuniones de consulta, talleres y materiales de capacitación, etc. He realizado investigación documental y de campo sobre este tema durante más de una década y podría presentar numerosos ejemplos, pero dados los límites de extensión de este texto referiré brevemente sólo a uno de ellos y referiré a algunas de mis publicaciones sobre el tema (Mato 1998, 2004, 2007).

Por ejemplo, en una entrevista que realicé en 1997 la entonces presidenta de la asociación civil argentina "Conciencia" me explicó cómo la expresión "sociedad civil" se había incorporado al vocabulario y acciones de esa organización, en estos términos:

> *Será hará cinco años más o menos* [...] *Por lo general haces proyectos con fundaciones extranjeras,*[...] *entonces como que empieza un código, o como que empiezas a nombrar las cosas de diferente forma. Te digo que nosotros empezamos a hablar de sociedad civil y nadie nos entendía nada. O sea que le teníamos que mandar a nuestras sedes* [de todo el país] *nuestro mensaje y te lo discutían. Pero lo bueno es que como que ha demostrado que es un sector importante. O sea que el término ha ayudado también a poderlo circunscribir, a definir algo que estaba* (Mato 2004:76).

Resulta interesante complementar lo anterior con las apreciaciones de Julia de Soria, de la directiva de la filial de Conciencia en la provincia de Córdoba:

> *Comenzamos a autodenominarnos sociedad civil la primera vez que estuvimos en una capacitación, porque esto depende también de organismos que capacitan que van poniéndole rótulos al trabajo voluntario. Fue al comienzo del advenimiento de la democracia, cuando comenzó nuestro país a relacionarse con organizaciones extranjeras, entonces ahí empezamos a recibir este nuevo nombre. Ahora con más fuerza que nunca desde hace cuatro o cinco años en nuestro país, al crearse el Foro del Sector Social, se está ajustando cada vez más* (*ibidem*: 77).

Este es sólo un ejemplo, en mis textos sobre el tema he analizado otros (Mato 1998, 2004, 2007).

Ideas para el debate

Por todo lo expuesto, me parece que el término "industria cultural" resulta problemático. No hay industrias de las que se pueda decir que son "culturales" *per se*, ni que sean "más culturales" que otras. Todas las industrias son susceptibles de ser analizadas desde una perspectiva cultural y el término "industrias culturales" tiene el efecto de llevarnos a pasar por alto estas posibilidades de análisis. Pienso que es más productivo nombrar y estudiar de manera particular ramas específicas de industrias, como por ejemplo la industria del entretenimiento, la de alimentos, la del juguete, la del maquillaje, la del automóvil, la del desarrollo, la farmacéutica, etc.; así como sus articulaciones.

Como he argumentado en este texto, pienso que estudiar desde una perspectiva cultural cualquier rama de industria, o empresas particulares a su interior, demanda estudiar no sólo sus productos, sino también el empaque, la publicidad y el mercadeo asociados, así como los usos que diversos tipos de usuarios hacen de esos productos, sus articulaciones con otros productos, usos e industrias. Todo esto, desde luego, en contextos específicos. También los aspectos organizacionales y de procesos de trabajo de esas industrias pueden ser estudiados desde una perspectiva cultural.

Estos criterios generales de investigación surgen del breve análisis de ejemplos de la industria del juguete, el automóvil, la comida rápida y la de la cooperación internacional, ofrecidos en páginas anteriores. Pienso que ellos pueden servir de marco muy general para orientar estudios particulares de industrias específicas desde perspectivas que articulen el análisis cultural con el de otras dimensiones analíticas de la experiencia social. La definición de cuáles otras perspectivas podrían resultar analíticamente significativas dependerá de varios factores, entre otros del tipo de industria y sistema de productos, usos y contextos escogidos, así cómo de las perspectivas teóricas y recursos analíticos propios de los investigadores que acometan estas investigaciones. Pero, pienso que en cualquier caso, para este tipo de estudios puede ser muy conveniente articular preguntas de investigación y modos de producción de data propios de más de una disciplina, lo que haría aconsejable tratar de trabajar inter- o transdisciplinariamente.

A los criterios generales de investigación antes expuestos quisiera agregar acá algunas consideraciones adicionales. Los procesos de producción de sentido y resignificaciones del mismo que las mercancías (sean objetos o servicios) experimentan no se limitan a aquellos que podemos estudiar mediante el análisis morfológico de los productos, la publicidad, el mercadeo y los usos que de ellas hacen los consumidores (especialmente cuando se trata de bienes finales de consumo ya que los casos de los bienes intermedios pueden ser diferentes). El análisis morfológico de los productos es importante, puede resultar muy significativo. Buen ejemplo de esto son las muñecas que representan uno u otro fenotipo étnico. Pero el proceso de atribución de sentido comienza incluso antes, en la conceptualización misma de los productos. Lo hace de modo tal que acaba resultando intrínseca a estos, por su propio diseño, entendido no como un mero asunto de forma externa, sino de concepto, al punto que los productos acaban perfilando “necesidades” para sus potenciales consumidores.

Probablemente un ejemplo elocuente de esto lo constituyen los productos farmacéuticos para retardar o disimular las arrugas en la piel del rostro. Otro caso diferente, pero relacionado, es el de las prótesis mamarias y otras que responden a “necesidades” estéticas hasta muy recientemente inexistentes. Los límites de extensión propios de este artículo impiden profundizar en este tipo de reflexiones, sólo intento presentar algunas sugerencias para futuras investigaciones, pero, para no dejar esta tarea tan incompleta, quisiera añadir que estudiar con

perspectiva cultural por ejemplo la industria farmacéutica demanda (o cuanto menos invita) a examinar sus relaciones con otras "industrias de la salud", así comos circuitos y modalidades comunicativas entre ellas y sus agentes específicos: médicos, escuelas de medicina, laboratorios farmacéuticos, fundaciones y agencias de financiamiento a la investigación, publicaciones científicas y de divulgación, etc. Pero la tarea no culmina acá, estos criterios debemos traducirlos en preguntas de investigación y debemos buscar responder a ellas con modos de producción de data acordes a cada una de ellas. Criterios semejantes podrían orientar nuestras preguntas respecto de las industrias de la alimentación, probablemente relacionándolo con el de las agro-industrias. Como es obvio, investigaciones de este tipo son terreno fértil no sólo para la colaboración interdisciplinaria, sino también para lograr que el análisis cultural (entendido como l de la producción y comunicación de sentido) resulte más significativo interés para nuestros colegas de otras disciplinas, así como para diversos sectores sociales que si nos limitamos a estudiar sólo las industrias audiovisuales, del entretenimiento y esas otras (importantes pero) pocas que hoy por hoy es habitual llamar "industrias culturales".

Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor (1975 [1967]). "Cultural Industry Reconsidered", en *New German Critique* n.: 6, pp.: 12-19 (Traducido por Anson G. Robinson).

Ash, Juliet y Elizabeth Wilson, eds. (1993). C*hic Thrills.A Fashion Reader*. Berkeley: University of California Press.

Barnard, Malcolm (1996). *Fashion as Communication*. London: Routledge.

Bourdieu, Pierre (1984 [1979]). *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press (Traducido por Richard Nice).

Baudrillard, Jean (1974 [1972]. *Critica de la Economía Política del Signo*. México: Siglo XXI. (Traducido por Aurelio Garzón del Camino).

Cobb, James (2002). “Niche Mania! An insatiable consumer demand for more variety is taking carmakers to places they have never been before”, en *The New York Times*, 23 de octubre, p. G-1 y G-13.

Crane, Diana (2000). *Fashion and Its Social Agendas*. Chicago: University of Chicago Press.

Croci, Paula y Alejandra Vitale (2000). *Los Cuerpos Dóciles. Hacia un Tratado sobre la Moda*. Buenos Aires: La Marca editora.

Cunnigham, Patricia y Susan Voso (1991). “Understanding Dress and Popular Culture”, en Cunnigham, Patricia y Susan Voso Lab, eds. *Dress and Popular Culture*. Bowling Green State University PopularPress, pp.: 5-18.

Dickey, Susan (1991). “ ‘We Girls Can Do Anything-Right Barbie!’ A Survey of Barbie Doll Fashions”, en Cunnigham, Patricia y Susan Voso Lab, eds. *Dress and Popular Culture*. Bowling Green State University Popular Press, pp.: 19-30.

Dixon, Bob (1990). *Playing Them False: A Study of Children Toys*, UK: Trentham.

DuCille, Ann (1994). “Dyes and Dolls: Multicultural Barbie and the Merchandising of Difference”, en: *Differences* 66-68.

Ebersole, Lucinda y Richard Peabody, eds. (1993). *Mondo Barbie*. St Martin Press.

Flink, James (1988). *The Automobile Age*, Cambridge: MIT Press.

Fred, Davis (1992). *Fashion, Culture and Identity*, University of Chicago Press.

García Canclini, Néstor (1995). *Consumidores y ciudadanos*. México: Editorial Grijalbo.

Giannini Belotti, Elena (1980). *A favor de las niñas*. *La influencia de los condicionamientos sociales en la formación del rol femenino en los primeros años de vida*. 2a. Ed. Caracas, Monte Ávila Editores (Traducido por Giovanna Machado).

Gordon, Beverly (1991). *American Denim: Blue Jeans and Their Multiple Layers of Meaning*, en Cunnigham, Patricia y Susan Voso Lab, eds. *Dress and Popular Culture*. Bowling Green State University Popular Press. pp.: 31-45.

Gudeman, Stephan (1986). *Economics as Culture*, London: Toutledge and Paul Kegan

Hesmondhalgh, David (2002).*The Cultural Industries*. London: Sage

Horkheimer, Max y Theodore Adorno (1979 [1947]). "La Industria Cultural" en:
Autores varios, *Industria Cultural y Sociedad de Masas*, Caracas: Monte Ávila, pp.: 177-230.

Isherwood, Baron y Mary Douglas (1996). *The World of Goods*. London: Routledge

Klein, Naomi (1999). *No Logo*. New York: Picador

Kline, Stephen (1993). *Out of the Garden: Toys, TV, and Children's Culture in the Age of Marketing*. London: Verso

Leopold, Ellen (1993). "The Manufacture of the Fashion System", en Juliet Ash y E. Wilson, eds. *Chic Thrills. A Fashion Reader*. Berkeley: University of California Press, pp.: 101-117

Mato, Daniel (1998). "Culture, Development, and Indigenous Peoples in the Age of Globalization", en *Cultural Studies* 12 (2):193-209.
---------- (2004). "Redes transnacionales de actores globales y locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil", en D. Mato (coord.) *Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en Tiempos de Globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp.: 67-93.

---------- (2007). “Relaciones transnacionales, cultura, comunicación y cambio social”, en Daniel Mato (comp.) *Cultura, y transformaciones sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).

McShane, Clay (1994). *Down the Asphalt Path: The Automobile and the American City*, N.Y.: Columbia University Press.

Moog, Carol (1990). “Psychological aspects of Ethnic Doll Play”, en: Pamela B. Nelson (ed) *Ethnic Images in Toys and Games: An Exhibition at The Balch Institute for Ethnic Studies,* April 17-October 13, 1990. pp. 24-29

Naseem, Khan (1992). “Asian Women’s Dress. From Burqah to Bloggs, Changing Clothes for Changing Times”, en Juliet Ash y Elizabeth Wilson, eds. *Chic Thrills. A Fashion Reader*. Berkeley and L.A.: University of California Press. pp.: 61-75.

Onishi, Norimitsu (2002). “Globalization of Beauty Makes Slimness Trendy”. en *The New York Times*, 3 de octubre, p. A-4.

Peña, Devon (1997). *The Terror of the Machine: Technology, Work, Gender & Ecology on the U.S.-Mexico Border*. Austin: CMAS Books, The Center for Mexican American Studies, The University of Texas.

Reygadas, Luis (2002). *Ensamblando culturas. Diversidad y conflicto en la globalización de la industria*. Barcelona: Gedisa.

Rogers, Mary (1999). *Barbie Culture*. Thousand Oaks: Sage.

Throsby, David (2001). *Economics and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

UNESCO (1982). *The Cultural Industries*. Paris: UNESCO.

Investigaciones sobre juventudes en la Argentina: estado del arte en ciencias sociales 1983-2006 [1]

Mariana Chaves[2]

Introducción

La expresión del título "estado del arte", además de cierto tono pretencioso, declara la presencia de una sistematización de las producciones existentes, o por lo menos halladas, sobre una temática. En este caso: las juventudes en la Argentina miradas desde las ciencias sociales. Este relevamiento fue solicitado en diciembre de 2005 por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín para contribuir y respaldar un proyecto Estudio Nacional sobre Juventud en la Argentina, bajo la dirección de Eleonor Faur, y en cooperación con la Dirección Nacional de Juventud.

El proyecto general no fue ejecutado, pero los trabajos preliminares y necesarios para su elaboración se llevaron a buen término. Se finalizó el diseño general del proyecto, que además de la fundamentación, diseños maestrales, encuestas preliminares, entre otras secciones, incluía como anexo un informe de las investigaciones desarrolladas hasta ese momento en el país desde las ciencias sociales. Ese trabajo nunca fue publicado pero ha estado disponible en espacios y redes de intercambio de investigadores, convirtiéndose en texto de consulta y referencia para el campo académico. Colaboraron en la búsqueda de información, revisión y corrección del informe original las investigadoras María Graciela Rodríguez y Eleonor Faur.

El objetivo del informe fue dar visibilidad y articular las producciones realizadas hasta el momento, los enfoques construidos y las metodologías que se utilizaban para acercarse a lo juvenil, así como poner en evidencia las áreas temáticas de vacancia a los fines de contribuir con la elaboración de una agenda de investigación, y en aquel contexto, respaldar la necesidad e importancia de un Estudio Nacional. En función del período de trabajo disponible, del objetivo para el que fue solicitado, y de la imposibilidad de abarcar todo tiempo y espacio sobre el tema, se decidió hacer tres recortes: temporal, disciplinario y expositivo.

[1] Como se leerá en la introducción, este escrito formó parte de un proyecto mayor dirigido por Eleonor Faur, quien colaboró en recopilar información, revisar y corregir el informe, junto con María Graciela Rodríguez.

[2] Antropóloga. CONICET - Universidad Nacional de La Plata – Universidad Nacional de Tres de Febrero. E-mail: mchaves@untref.edu.ar

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

El límite temporal no está pautado por fechas exactas, sino construido por aquellas producciones que se consolidaron en estas últimas dos décadas como referentes obligados en la temática. Así es que el trabajo publicado en 1986 por Cecilia Braslavsky se evidencia como un aporte fundante. Sin embargo, no es conveniente dejar la percepción anterior, porque además de falso sería contraproducente. Se puede hacer una doble lectura sobre esta situación. La primera, y de orden operativo, es que en este estado del arte está pendiente un trabajo de revisión de la bibliografía sobre juventud anterior al regreso democrático, material que no se halla principalmente como "bibliografía sobre juventud", sino que deberá rastrearse en producciones cuyo eje está colocado en otra problemática pero que abarcó a personas jóvenes (fundamentalmente desde la historia y centrados en juventud y política). La segunda lectura, es de orden interpretativo y hace al estado de la cuestión sobre el tema en el país, por ello corresponde tomarlo además como elemento de análisis, no sólo de la producción científica sobre juventudes sino del papel de las ciencias sociales como co-constructoras de su emergencia, y es simplemente que las juventudes no eran ni objeto ni problemática de estudio.
El corte disciplinar fue decidido haciendo la delimitación en los trabajos de las siguientes ciencias sociales: sociología, antropología, ciencias políticas, ciencias de la educación, trabajo social e historia. Se tienen en cuenta algunas elaboraciones desde la filosofía, psicología, el derecho y la medicina, pero de forma muy colateral.
Con recorte expositivo nos referimos a alertar al lector que no encontrará en este informe una reseña de cada una de las obras sobre juventudes. Las prioridades fueron: 1) Ofrecer un mapa de lo que se ha producido y está produciendo; 2) Dejar en evidencia las áreas más desarrolladas, las que han comenzado a trabajarse y las áreas de vacancia; 3) Sistematizar los *enfoques*[3] existentes para el abordaje de la condición juvenil en la Argentina; y 4) Dar visibilidad a los acuerdos conceptuales y metodológicos a los que se ha arribado desde diferentes disciplinas, con el fin de recuperar esos avances y poder establecerlos como punto de partida de un proyecto de relevamiento nacional.
Los estudios sobre juventudes constituyen, para el caso Argentino, un campo disperso pero en consolidación, tal como lo demuestra el aumento del número de investigadores en el tema y las tesis de grado y posgrado sobre la temática. Es además un campo en proceso de establecer sus bordes, límites que no parecen construirse como murallas sino como paredes permeables, con ladrillos que faltan, con muchas puertas y ventanas, algunas más abiertas que otras, unas más pobres, otras más ricas, unas de gran profundidad y otras livianas, quizás superficiales.

[3] Se profundiza en la idea de enfoques bajo el subtítulo "La organización del estado del arte".

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

Así está el campo de los estudios desde las ciencias sociales en la Argentina, con investigadores que saben que estudian cuestiones de jóvenes pero que no se reconocen como *estudiosos de la juventud*, sino como expertos en educación, en trabajo o en salud por ejemplo. Y no es necesario crear un espacio de exclusividad de *juvenólogos*, sino reconocer que esos investigadores, aunque provengan de distintas disciplinas, vayan a diferentes congresos, publiquen en distintas revistas, sean compilados en obras de títulos diversos, se hallen insertos en instituciones fragmentadas, y hasta a veces nombren de otro modo a casi lo mismo, todos ellos están hablando de alguna juventud, y por eso se encontrarán incluidos en este informe.

Un estado del arte implica además una revisión sistemática de bibliografía, revistas especializadas, actas de congresos y bancos de datos sobre investigaciones en curso. Realizar esa tarea no ha sido fácil, y seguro que resulta incompleta. Son varios los inconvenientes o desventajas a destacar, muchos de los cuales no son exclusivos del tema sino generales a las ciencias sociales en la Argentina: desde la falta de una biblioteca bien equipada, hasta la inexistencia de publicaciones específicas. No existía en nuestro país una sola revista científica especializada en temas de juventud.[4] La única experiencia conocida en este sentido fue la revista "Mayo" (2000) editada por la DINAJU, cuyo ejemplar ya no se encuentra disponible en su página web. Ensayos o resultados de investigación han sido publicados en revistas latinoamericanas especializadas como "Jóvenes de México" y "Última Década de Chile", o números especiales de revistas más generales, como han sido los números 117 y 200 de "Nueva Sociedad", entre otras. Un segundo elemento es la dificultad para el acceso a la bibliografía. Además del detalle de que no hay una sola biblioteca que reúna todos los estudios, muchas veces los trabajos que tratan de jóvenes no son clasificados según esa mirada sino por sus otros ejes temáticos, y esto dificulta su ubicación.

El informe a partir del cual se produce este artículo ha intentado rastrear en esa dispersión y poner a todos en un mismo eje: el de la producción de conocimiento sobre juventudes. Colocar en un eje no es sinónimo de alinear, ni de enlistar, ni de forzar el acomodamiento, cada uno seguirá teniendo su propia percepción de pertenencia, pero nosotros, desde este eje

4 Con posterioridad a la elaboración del informe original, se editó la "Revista de Estudios sobre Juventudes Acceso Directo", desde el Centro de la Juventud de la Secretaría de Promoción Social, Municipalidad de Rosario, en cooperación con varios organismos nacionales e internacionales y con periodicidad cuatrimestral. Al parecer, en 2009 había dejado de editarse. Por otro lado, se encuentra en elaboración una publicación específica en versión digital de "Revista Argentina de Juventud", editada por el Observatorio de Jóvenes y Medios de Comunicación de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata, que estará disponible en http://www.perio.unlp.edu.ar/observatoriodejovenes.

les adscribiremos una conexión. Es una *heteropercepción* que los aglutinará en un mismo escrito promoviendo un encuentro, aunque más no sea, a través de la cercanía de párrafos y páginas.

La organización del estado del arte

Consideramos oportuno desarrollar con más detalle las discusiones conceptuales sobre juventud teniendo en cuenta que este informe será insumo para la elaboración del marco teórico que sustente el Proyecto del Estudio Nacional sobre Juventud en la Argentina. De este modo en la primera parte, "Conceptualizaciones sobre juventud en la Argentina", no solo se hará referencia a investigaciones de otros autores (Margulis, 1994; Margulis y Urresti, 1996 y 1998; Elbaum, 1996; Urresti, 2000; Saltalamachia, 1999, 2004), sino que hay un análisis de elaboración propia.[5]

En la segunda parte, "Enfoques", ha sido posible identificar y agrupar los estudios revisados en torno a siete grandes *enfoques*, y es el modo elegido para estructurar y presentar este estado del arte. Con el término enfoque estamos haciendo referencia a modos de tratar y abordar cuestiones de jóvenes. Pero no solo eso, encontramos hasta el momento una coincidencia –parcial en muchos casos– entre la temática de jóvenes donde se centra la mirada y el tipo de tratamiento analítico que recibe. Del entrecruzamiento entre qué se mira y cómo se analiza el resultado de esa mirada, surgen los siguientes *siete enfoques*:

I. *Generales*. Se incluyen todos los informes de situación o panoramas de la juventud de carácter nacional o regional.

II. *Clivajes.* Quedan comprendidos en este enfoque aquellas investigaciones centradas en el análisis en torno a una de las condiciones que estructuran la sociedad y la cultura. Ejemplo son los estudios con perspectiva de género en jóvenes, los abordajes de la cuestión étnica en jóvenes y los mayoritarios dentro de este enfoque que son aquellos que toman el clivaje de clase como entrada al mundo juvenil, aunque luego, muchos se centren en otras temáticas.

III. *Inclusión-exclusión.* Esta dupla que actúa como herramienta metodológica y también interpretativa es una de las más utilizadas para los estudios locales y latinoamericanos sobre juventud. Aparecen con este enfoque casi la totalidad de las investigaciones dedicadas a educación, trabajo, empleo, sus múltiples cruces y relaciones, tanto en la perspectiva de análisis estadístico más clásico como en el abordaje de trayectorias o distribución de capitales y también los de corte más etnográfico o basados en entrevistas. Temáticas tratadas con el mismo enfoque son las referidas a

[5] Partes de esa elaboración pertenecen a la tesis doctoral de Chaves (2005b).

políticas públicas y justicia, derechos y seguridad, todo desde la perspectiva del acceso.

IV. *Conformación.* Agrupamos aquí las investigaciones que se ocupan de los modos en que los jóvenes construyen sus familias y hogares (como jefes o como hijos), sus parejas y su descendencia (procreación). Este enfoque se centra en mostrar cómo se estructura la vida juvenil en estas dimensiones, cuáles son las modalidades que adquieren estas instituciones sociales, cuáles son los cambios y/o continuidades con formas anteriores y qué consecuencias traen aparejadas las transformaciones o las modalidades establecidas para las relaciones y para los sujetos al interior de estos ámbitos.

V. *Participación.* Este es el enfoque privilegiado en el país para el análisis de lo político en jóvenes. Es en términos de medición de participación social y política que estos trabajos leen al actor social juvenil. Muchos de ellos elaboran discursos en torno a la "pérdida" ya que se mide la participación política leyendo lo político desde las instituciones clásicas de participación política de la modernidad o en comparación con la organización e intervención política que tuvieron generaciones de jóvenes en otros momentos de la historia local. Otra perspectiva dentro de este enfoque es el que observa y analiza la participación en la construcción de la cultura, vislumbrando en esas prácticas cuáles son las formas en que la juventud actual entiende la participación, qué lugares elige para ello y qué dimensión política le otorga o produce.

VI. *Valores y creencias.* Ubicamos bajo este subtítulo aquellas investigaciones que se centran en dar cuenta de las representaciones o creencias de los jóvenes, tanto en términos de religiones estructuradas como de valores generales.

VII. *Uso, consumo, producción y prácticas.* Es posible agrupar en este enfoque todos aquellos trabajos que tratan de la salud, la sexualidad, el espacio, el tiempo, la sociabilidad, el mercado, las industrias de comunicación e información, la tecnología, el arte, las prácticas y consumos culturales, el deporte, las drogas y el cuerpo. Es un grupo diverso de temas y problemáticas que han recibido un tratamiento diferenciado y muchas veces opuesto, según los investigadores privilegien una perspectiva de las personas jóvenes como sujetos activos o pasivos. En el primer caso el énfasis está puesto en la capacidad productora, constructora y creativa de los sujetos jóvenes. Ejemplo de esto son los trabajos sobre prácticas culturales, sexualidad, drogas y delito tomados como prácticas que otorgan e imbuyen de sentido la vida de muchos jóvenes. En el segundo caso, los estudios se estructuran mayoritariamente en términos de usa-no usa, tiene-no tiene, y del consumo entendido como recepción pasiva.

Muchos trabajos pueden ser ubicados en más de un enfoque, y quizás en el informe aparezcan sólo como ejemplo de uno de ellos, esperamos que los autores sepan interpretar la intención

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

organizativa y analítica de la clasificación. Porque esta presentación, debe quedar claro, es sólo uno de los ordenamientos posibles.

Una última parte está compuesta por la "Conclusión", cuyo eje fue la sistematización de las áreas de vacancia que quedaron al descubierto tras revisar un gran número de producciones sobre juventudes en las ciencias sociales de la Argentina.

Se ofrece en esta oportunidad en *Papeles de Trabajo*, una versión más reducida de aquel informe original, no ha sido aumentado ni sufrió grandes actualizaciones. En particular se realizaron pequeñas adecuaciones a la introducción en función del nuevo contexto de edición, se ha disminuido la primera parte, excluyendo el texto sobre representaciones sobre juventud en la Argentina, que formaba parte de mi tesis doctoral (Chaves, 2005c); también se mantuvieron la segunda parte (solo se incluyeron algunas de las referencias descubiertas con posterioridad a mayo de 2006) y las conclusiones.

Primera parte. Conceptualizaciones sobre juventud en la Argentina

Todos los investigadores formados y en formación se han abocado en algún momento a una discusión teórico conceptual sobre la categoría analítica juventud, sobre cómo definir o qué concepto usar de juventud, y han persistido en el intento por aclarar de qué estamos hablando cuando hablamos de juventud. Varios de estos análisis se encuentran en la parte introductoria de las obras, de las tesis o son capítulos de alguna compilación (Margulis, 1994; Margulis y Urresti, 1996 y 1998; Elbaum, 1996; Urresti, 2000; Saltalamachia, 1999, 2004; Chaves, 2005). Se recuerda que en todo el informe solo incluimos los autores argentinos –salvo referencias insoslayables–, para reunir los esfuerzos de los cientistas nacionales en la conformación de un campo de estudio y en la definición y caracterización de la condición juvenil local.

Con el objetivo de ofrecer un mapa cognitivo, esta primera parte ha sido estructurada en seis puntos:

1. La emergencia del objeto y del tema
2. Categoría juventud y condición juvenil
3. Procesamiento social de las edades
    3.1. Cronologización e institucionalización del curso de la vida
4. La opción por lo plural: Juventudes
5. Discusiones en torno a los límites y los contenidos
    5.1. Corte demográfico
    5.2. Moratoria social
    5.3. Moratoria vital y condición juvenil
6. Historia de la juventud

1. La emergencia del objeto y del tema

Los estudios de ciencias sociales sobre juventud en la Argentina están cumpliendo su mayoría de edad, para usar una metáfora pertinente a la temática. Los primeros trabajos se hacen visibles en la década del ochenta, principalmente en los temas de educación y trabajo, y tienden a establecer un diagnóstico de situación de la juventud, aunque generalmente abarcaban sólo el gran aglomerado urbano de Buenos Aires (Braslavsky, 1986; Comisión Nacional de Pastoral Juventud, 1989). En la década del noventa las investigaciones aumentan y comienzan a extenderse sobre áreas temáticas más diversas. No es que en décadas previas no existieran algunos aportes a la temática juvenil, pero la juventud como objeto de investigación científica en el país emerge con claridad en los últimos treinta años, dándose una producción continua y en expansión desde entonces. Esto tiene también relación con el tiempo histórico de emergencia de la juventud como sector social auto y hetero-identificado. Este tiempo se remonta a las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial para el caso europeo y norteamericano, donde confluyeron factores que hicieron posible esta *aparición:* [6]

1. La aparición de un mercado, un consumo y una industria orientado a los jóvenes.
2. El incremento de los medios masivos y el nexo entre éstos y la cultura juvenil. Cabe mencionar que aquí cada vez más y más personas se ven comprendidas en un proceso de *uniformación* cultural.
3. El hiato de la experiencia social que se precipita por la guerra. Generalmente los argumentos hablan de los efectos disruptivos de la guerra en los chicos que nacieron en ese período: ausencia de los padres, evacuaciones y otras interrupciones de la vida familiar, violencia, y cómo esos efectos serían responsables de la *nueva* delincuencia juvenil de los 50 tipificada por los *Teds*[7], como los precursores de una tendencia más general de la violencia en la Cultura Juvenil.
4. Cambios en la esfera de la educación, principalmente por dos pivotes de desarrollo. Por un lado la *educación secundaria para todos*, que implicó escuelas específicas para este grupo de edad, que previamente no existían, siendo la educación secundaria recibida en las escuelas elementales. Este cambio interesa porque crea las condiciones para la emergencia específica de una *sociedad de adolescentes*. Por otro lado, la masiva extensión de la educación superior.
5. El arribo de un estilo distintivo para todo el grupo, la ropa y la música-rock unen sin ninguna duda a esta generación más joven.

[6] El siguiente punteo es una síntesis de traducción personal sobre Hall y Jefferson (2000, pp.17-21; 1ª ed. inglesa, 1975).

[7] Estilo cultural juvenil inglés, de origen obrero visualizado –entre otros elementos– por la adopción y resignificación de los trajes eduardianos, Ted es el diminutivo del rey Eduardo VII. Para un análisis del grupo, ver Jefferson, T. (2000): *"Cultural responses of the Teds: The defense of space and status"*, en: Hall, S. y Jefferson, T. pp. 81-86.

Estas condiciones se venían gestando desde mediados del siglo XIX pero se agudizaron e hicieron eclosión en la segunda posguerra. Este conjunto de transformaciones posibilitaron, construyeron y siguen construyendo juventudes. El paso del tiempo llevó a que los jóvenes introyectaran las imágenes que había sobre ellos y se generara así una *conciencia* de grupo de edad, lo cual coadyuvó a convertirlos en un grupo social independiente.

Será en la década del 60 cuando se advierta a nivel de países centrales y periféricos la *irrupción* de este sector social ya con autonomía identitaria. Feixa resume cinco factores que llevaron a la modificación de las condiciones sociales y de las imágenes culturales de los jóvenes europeos y norteamericanos desde mediados de los 60:

> 1) La emergencia del Estado del bienestar; 2) la crisis de la autoridad patriarcal; 3) el nacimiento del *teenage market*; 4) la emergencia de los medios de comunicación de masas; 5) el proceso de modernización en el plano de los usos y costumbres que supuso una erosión de la moral puritana (Ejemplo: la revolución sexual) (Feixa, 1998:43).

Las producciones culturales de esas y esos jóvenes le imprimieron a la dinámica sociocultural general una transformación importantísima, al mismo tiempo que los convertía, a ellas y ellos, en actores protagónicos de la historia. El reconocimiento del joven como actor social se dio en el marco del proceso de visibilización de los jóvenes en la sociedad que se inició a finales de la década del 50 y se instaló definitivamente hacia fines de los 60. Desde ese momento, juventud, política, música, drogas y sexo serán términos indisociables, por negación o por afirmación (Ejemplo: politizados/ despolitizados, consumistas/ creadores), por izquierda o por derecha (Ejemplo: revolución cubana/ fascismo, liberales/ conservadores), con admiración o con rechazo (Ejemplo: héroes políticos/ ídolos musicales, imágenes publicitarias versus delincuentes, peligrosos/ amorales). Haciéndose primero visibles como *problema social* pasaron a formar parte importante de la agenda de investigación de las ciencias sociales recién a fines de los 70 y con cierto grado de continuidad en los 80-90. Como resultado, y potenciando la visibilización del grupo y del tema, 1985 fue declarado por la UNESCO como el Año Internacional de la Juventud.

En la Argentina debieron pasar varios años para que el nuevo discurso sobre lo juvenil cobrara fuerza. Luego de la *exposición* que experimentó la franja etaria en 1960-1970[8], será

[8] Exposición en el sentido del lugar que ocupó en la historia local, principalmente el alto grado de participación y protagonismo en el ámbito político, aunque fueron también esas décadas las que vieron irrumpir producciones contraculturales. Comentarios sobre el movimiento juvenil en Argentina se encuentran en Echenique (2005).

recién en las postrimerías de los 80, y dunrante los 90, que los jóvenes serán tomados como temática de estudio, expandiéndose la mirada a casi todos los aspectos de sus vidas.

En América Latina se suman dos elementos no menores en la historia de la construcción de la juventud regional: la distribución por edades de la población y el proceso de urbanización. En la Argentina, el 25 por ciento de la población total tiene entre 15 y 29 años, es decir, un cuarto de la población es considerada joven (INDEC, 2001). Hay una incidencia numérica del grupo poblacional que otorga características particulares a nuestras sociedades. El segundo elemento es el proceso de urbanización que se desarrolló en nuestro país desde inicios del siglo XX, lo cual llevó a que, ya desde la Primera Guerra Mundial, más del 50 por ciento de la población nacional viviera en centros urbanos, llegando en la actualidad al 89,3 por ciento (INDEC, 2001).

2. Categoría juventud y condición juvenil

Explicar la categoría juventud significa revelar cómo han sido estudiados los jóvenes: con qué caracterización del contexto, desde dónde, qué se ha mirado y cómo se lo ha hecho. El discurso científico es un elemento importante en la construcción de la realidad social, principalmente de aquellas representaciones que se imponen como legítimas.

> La *juventud* como categoría surgió en la Gran Bretaña de posguerra como una de las manifestaciones más visibles del cambio social del período. La juventud fue el foco de atención de informes oficiales, legislaciones e intervenciones públicas, fue divulgada como *problema social* por parte de los guardianes de la moral y jugó un papel importante como piedra de toque en la elaboración de conocimientos, interpretaciones y explicaciones sobre el período. (Clark, Hall y otros, 2000:9 [1975], traducción propia).

Juventud es una categoría construida, *sólo una palabra* dice Pierre Bourdieu (1990) en uno de sus escritos, e inmediatamente aclara que se construye como representación ideológica de la división de los grupos y que existe una lucha por instalar sus límites. En 1996 el argentino Mario Margulis titula su libro *La juventud es más que una palabra (Ensayos sobre cultura y juventud)* haciendo hincapié en que el término tiene usos particulares, sentidos singulares y efectos concretos. Desde la sociología de la cultura, ambos autores –uno en Europa y de trascendencia internacional, y el otro pionero local en la temática y con proyección latinoamericana– echan raíces para pensar la juventud desde la cultura. Hoy el término

juventud es reconocido y utilizado como categoría analítica, y esta sistematización conceptual apuntala también la autonomización del sector social.

Se reconoce un consenso entre las investigaciones revisadas en relación a que la juventud no es *algo* en sí, sino que se construye en el juego de relaciones sociales. El carácter de constructor social está instalado como supuesto explícito de los trabajos provenientes de las ciencias sociales realizados desde mediados de los 80 pero que, en la mayoría de los casos vieron la luz editorialmente en la década del 90. El trabajo de Cecilia Braslavsky (1986) fue realizado en 1984. Saltalamacchia (1990) desde Puerto Rico venía pensando la cuestión juvenil. Llomovate (1988, 1991), Wortman (1991), Mekler (1992) y Macri y Van Kemenade (1993) realizan sus trabajos de campo desde mediados de los '80, y Margulis (1994), con su equipo, inicia los trabajos desde la sociología de la cultura en los 90.

Es de resaltar que los estudios sobre juventud en el país fueron iniciados desde la sociología, y será ésta una marca y tendencia en el desarrollo del campo. Dentro de esta disciplina vamos a encontrar el mayor número de trabajos e investigadores formados y en formación. Desde el punto de vista temático, y en coherencia con la tradición disciplinar, las preocupaciones fundacionales son la educación, el trabajo y los sectores *populares* (Wortman, 1991; Auyero, 1993), *carenciados* (Macri y Van Kemenade, 1993) o pobres (Llomovate, 1988), y serán estos intereses los que continúen acumulando el mayor número de producciones. Pero ya en 1985 hay quienes realizan análisis de la juventud desde la cultura, o de algunas de sus prácticas culturales como es el rock (Vila, 1985). A partir de mediados de los 90 tiende a consolidarse la mirada sobre lo cultural no sólo en el campo de la sociología (Margulis y otros 1994, 1996, 2003), sino también de la antropología (Kropff, 2004; Chaves, 2005; Elizalde, 2005; Sánchez, 2005), las ciencias políticas (Núñez, 2003), las ciencias de la comunicación (Emanuelli, 2001; Morduchowicz, 2004; Remondino, 2005; Saintout, 2005; Jaramillo, 2005) y la historia (Pujol, 2002, 2005). Los temas de sexualidad y reproducción con mirada de ciencias sociales, que en su mayoría se privilegian el uso del término adolescencia, han experimentado un lento pero continuo desarrollo en los 90 (Pantelides y Cerruti, 1992; Kornblit y Mendes Diz, 1994), y muchos trabajos han visto la luz a principios de este nuevo siglo (Geldstein y Pantelides, 2001; Checa, 2003; Gogna, 2005; Faur y Gherardi, 2005).

La aclaración de que la juventud no es una categoría definida exclusivamente por la edad y con límites fijos de carácter universal se encuentra en casi todos los textos revisados. Los autores toman precauciones para no pensar la juventud como un período fijo en el ciclo de vida de los hombres y las mujeres, un momento universalizable, en el que todos entrarán y

saldrán en el mismo momento más allá de sus condiciones objetivas de vida, su pertenencia cultural o su historia familiar. Además se registra un interés por la conceptualización sobre la base de múltiples discursos. El acuerdo es que si lo juvenil es una condición social, su explicación no puede estar en el *sí mismo*, sino que corresponde (re) construirla desde cómo es vivida y explicada por quienes se consideran jóvenes y cómo es interpelada desde otros grupos de edad, desde las industrias mediáticas y desde los productos que se le ofrecen (industria de la moda, música, audiovisual, entretenimientos, etcétera), en el marco de la diversidad y la desigualdad.

Citaremos en extenso a Víctor Mekler (1992) en su pionero estudio de la situación laboral de los jóvenes en la ciudad de Buenos Aires como ejemplo de la concepción que se establece en las ciencias sociales locales:

> Más que un *grupo generacional* o un *estado psicosocial*, la juventud es un fenómeno sociocultural en correspondencia con un conjunto de actitudes y patrones y comportamientos aceptados para sujetos de una determinada edad, en relación a la peculiar posición que ocupan en la estructura social.
> La juventud como período no es igual para todos los grupos sociales, es evidente que como etapa vital se valora socialmente de manera diferenciada para los jóvenes de capas medias y altas que para los de sectores populares.
> No debe hablarse entonces de *juventud* sino de jóvenes concretos, porque además de tener origen en sectores sociales diferentes, los jóvenes son sujetos que poseen una condición social específica y son agentes de un proceso esencial a toda sociedad que consiste en la reproducción social de la misma. Esto es lo que implica precisamente la condición de juventud.
> ¿Qué se entiende por *condición social*? Es un conjunto de estatutos que asume y de funciones sociales que desempeña una categoría determinada de sujetos en la sociedad.
> El concepto de *condición social* pertenece a un nivel teórico diferente al de *clase social*, es más empírico y remite a fenómenos diversos (Colectivo IOE, 1989).
> La condición social de una categoría de sujetos, en este caso de un determinado grupo etáreo, es un fenómeno histórico cultural que puede transformarse y se transforma en el desarrollo de una sociedad, y varía de una formación social concreta a otra.
> En este sentido, la juventud es un *proceso social esencial en la reproducción de una sociedad determinada históricamente* aunque no siempre pueda reconocerse como un estadio diferenciado. (1992: 20-21)

El trabajo de Mekler no sólo es de gran valor por el conocimiento que aporta sino que muestra –de forma trunca, ya que el apoyo financiero para continuar investigando fue interrumpido-, la importancia que un organismo gubernamental especializado en juventud promueva, decida

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

y apoye investigaciones en la temática. La investigación de Mekler se originó en el marco de un convenio de FLACSO con la Subsecretaría de Juventud de la Nación a principios de 1989.

3. Procesamiento social de las edades

Los sentidos que las culturas otorgan a los grupos de edad producen las condiciones simbólicas de cómo ser/ estar en cada uno de ellos. Población con distintas edades hubo siempre y en todas partes, pero en cada tiempo y en cada lugar se han organizado y denominado de manera diversa a las *etapas*: infancia, juventud, adultez y vejez. Hoy consideradas *naturales,* se trata de construcciones históricas, ni existieron desde siempre ni son el *modo natural* de organizar el ciclo de vida. No forman parte de la *naturaleza humana* y por lo tanto resultan susceptibles de transformación. La naturalización del sentido que los sujetos le otorgan a las edades, las expectativas sobre las mismas, las prácticas que se suponen corresponden y los estereotipos que se generan sobre dicha edad son, entre otros procesos, parte de lo que se nombra como el *procesamiento sociocultural de las edades*. Nadie que viva en estos primeros años del siglo XXI puede decir que *juventud* no se ha convertido en una palabra recurrente: funciona como sustantivo identificando sectores sociales, se convierte en adjetivo para caracterizar (*juvenil*) y hasta se hace verbo para nombrar nuevos procesos (*juvenilizar*[9]).

Las sociedades están compuestas por personas que se encuentran en diferentes situaciones temporales de su vida y a cada uno de esos momentos le otorgan sentidos individuales y colectivos: cuando están en ellos, antes y después de transitarlos. Así se forman *fases de vida, franjas de edad, grupos o clases*[10] que se organizan al mismo tiempo en dos sentidos principales: uno *biográfico*: cada persona y grupo pasa por diferentes franjas etáreas a lo largo de su vida construyendo una *trayectoria*; y el segundo es un sentido que llamo *histórico*: cada franja de edad recibe y despide año tras año, evento tras evento, a diferentes personas y grupos produciendo un relevo generacional, se nombran como *cohortes* y *generaciones*[11]. Las

[9] Se utiliza en los estudios del tema para nombrar aquello que quiere adoptar características de juvenil pero que no lo sería por el criterio etáreo, por ejemplo, adultos juvenilizados, proceso de juvenilización.

[10] En esta tesis se utilizarán indistintamente los términos franja y grupo de edad. Se evitará el uso de *clase de edad* ya que no sólo no es un término de uso expandido sino que además supone la existencia de un funcionamiento de las clases de edad similar al de las clases sociales, situación que no es pertinente para nuestra realidad (en algunas sociedades parece adecuada su aplicación, como en los masai y su estructura de clases de edad analizado por Bernardo Bernardi, 1985 *Age Class Systems,* Nueva York, Cambridge University Press, citado en Feixa, 1998: 23-26)

[11] No se hace referencia a la edad en términos cronológicos absolutos medidos en años, sino, como se explica más adelante, a las edades como construcciones sociales y al procesamiento social de las edades.

experiencias biográfica e histórica son constructoras de identidad, por lo que la experiencia etaria puede ser analizada como anclaje identitario.

3.1. Cronologización e institucionalización del curso de la vida

Nuestra sociedad está organizada, entre otras clasificaciones y distinciones, por grupos de edad, y como en toda relación entre ellos se juegan relaciones de poder. La división etárea de la sociedad se potencia en la articulación con la división social del trabajo, la división social de los géneros y la división social del conocimiento. El camino cronológico de la vida y la institucionalización de las franjas de edad es inherente a la formación y transformación de las formaciones sociales de la modernidad (Groppo, 2000). Lo más correcto sería decir que la *modernización*, mirada desde las edades, ha consistido en segmentar, especializar e institucionalizar el ciclo de vida, legitimando la primacía de un grupo sobre otro, universalizando *el modo occidental* y finalmente naturalizando la *estamentalización* producida.

La noción de *cronologización de la vida* se refiere a la objetivación de la vida como un desarrollo cronológico individual y progresivo medido en unidades temporales por el calendario, para nuestra versión local, el occidental y cristiano (por días, meses y años). La vida se interpreta como un *tránsito* por el tiempo. El reloj organiza nuestro sentido del quehacer cotidiano, cuándo se debe y estará bien trabajar, estudiar, comer, dormir, y para cada época de la vida, el calendario, que permite inscribir la normatividad de cuándo hay que casarse, tener hijos, estar recibido o conseguir un trabajo. Este *pasar* por la vida cobra sentido en los parámetros hegemónicos de nuestra cultura como una sumatoria, la tendencia progresiva de este desarrollo implica acumulación y avance.

Esta concepción de la vida por etapas se inicia en el siglo XIX, acompañada por otro proceso de la modernidad: la *institucionalización del curso de la vida***.** La intervención del Estado a través de la escolarización, la salud pública y el ejército ha sido la mediación más visible en este sentido. Han sido también de gran importancia el discurso jurídico, a través de la legislación civil, penal, electoral, laboral; el discurso científico, principalmente la psicología, medicina, sociología funcionalista y criminología, y la transformación del sistema de producción económica con el pasaje de la economía doméstica a la economía de libre mercado. Ya en pleno siglo XX, la expansión del mercado de consumo, la industria mediática

y la industria del entretenimiento se sumaron a este proceso de institucionalización del curso de la vida.

Cada sociedad construye su definición de las edades de la vida basada en su concepción de persona[12]; así:

> En el caso de las sociedades modernas, la definición del estatuto de persona se basa en el presupuesto de la igualdad ante las leyes y el Estado (la igualdad jurídica), lo que explica la objetivación de las edades y la *cronologización* del curso de la vida en la modernidad. La edad contada sobre el rígido criterio del tiempo absoluto se torna la mejor forma de reducir todas las diferencias sociales e individuales reales a un denominador común y universal –el individuo abstracto y jurídico de la modernidad también es un ser que atraviesa estadios evolutivos, de su nacimiento a la madurez–. (Según Lima y Viegas, citado en Groppo, 2000: 74-75, traducción propia).

4. La opción por lo plural: Juventudes

En el *Informe sobre jóvenes 1994-2000* del Instituto Mexicano de la Juventud, Antonio Pérez Islas (2000b) logra sistematizar nueve criterios básicos para definir lo juvenil que resume lo más potente de las definiciones que circulan en el medio académico. Lo juvenil es:

1. Un concepto relacional. Sólo adquiere sentido dentro de un contexto social más amplio y en su relación con lo *no juvenil* (la interacción con categorías como las de género, étnicas, de clase social, etcétera).
2. Históricamente construido. No ha significado lo mismo ser joven ahora que hace veinte años, el contexto social, económico y político configura características concretas sobre el vivir y percibir lo joven.
3. Es situacional. Por lo que responde sólo a contextos bien definidos, en tanto se debe evitar las generalizaciones, que hacen perder lo concreto y específico de cada caso.
4. Es representado. Pues sobre lo juvenil se dan procesos de disputa y negociación entre las *hétero-representaciones* (elaboradas por agentes o instituciones sociales externos a los jóvenes) y las auto-percepciones de los mismos jóvenes. En algunos casos ambas coincidirán, en otros se establecerán relaciones conflictivas o de negociación, donde se delimita quiénes pertenecen al grupo juvenil y quiénes quedan excluidos.
5. Cambiante. Se construye y reconstruye permanentemente en la interacción social, por lo tanto, no está delimitado linealmente por los procesos

[12] Para comparar con las sociedades tribales vale tener en cuenta que: "Dentro de las sociedades tribales, *primitivas*, el pasaje de una categoría social a otra es una muerte simbólica de la antigua categoría de persona para la nueva, a través de los rituales de pasaje. La construcción de la persona en la sociedad tribal es diferente de la construcción del individuo en la sociedad moderna. Los ritos de iniciación, que marcan el pasaje de una persona de una categoría a otra dentro de una sociedad, no piensan cada categoría como un estadio de evolución individual , sino como un ciclo ya completo que debe ser sustituido por otro ciclo del curso de la vida. Lo que los ritos de iniciación buscan no es construir un individuo autónomo, una identidad individual o una voluntad particular. Ellos buscan una construcción de una *identidad tribal*." (Groppo, 2000:273-274).

económicos o de otro tipo, y aunque éstos inciden, el aspecto central tiene que ver con procesos de significado.

6. Se produce en lo cotidiano. Sus ámbitos de referencia son íntimos, cercanos, familiares: los barrios, la escuela, el trabajo, etcétera.
7. Pero también puede producirse en *lo imaginado*. Donde las comunidades de referencia tienen que ver con la música, los estilos, la internet, etcétera.
8. Se construye en relaciones de poder. Definidas por condiciones de dominación / subalternidad o de centralidad / periferia, donde la relación de desigualdad no implica siempre el conflicto, pues también se dan procesos complejos de complementariedad, rechazo, superposición o negación.
9. Es transitoria. Donde los tiempos biológicos y sociales del joven o la joven en lo individual, los integran o expulsan de la condición juvenil, a diferencia de las identidades estructuradas / estructurantes que son perdurables (como las de clase, étnicas, nacionales o de género). (Pérez Isla, 2000: 15).

Se observa en las investigaciones del siglo XXI y varias de fines del siglo XX, tanto a nivel internacional como nacional, una preeminencia del punto de vista relacional para el análisis de lo juvenil, donde el y la joven son concebidos como actores sociales completos, inmersos en relaciones de clase, de edad, de género, étnicas y raciales. La juventud se piensa como un modo que tiene la sociedad y la cultura de hacer vivir una parte de la vida: es el modo de explicar, dar sentido, practicar, habitar ese espacio social de la experiencia desde diferentes situaciones y distintas posiciones sociales.

Los trabajos revisados evidencian un avance en el acuerdo, en el campo de las ciencias sociales, de tomar *juventud* como categoría analítica que cobrará sentidos particulares al ser analizada inserta en el mundo social; será allí desde donde se podrá explicar como *condición juvenil*, es decir qué es ser/ estar joven en ese tiempo y lugar para esas personas jóvenes y no jóvenes, lo cual resulta en unos conjuntos identificables por auto y/ o heteropercepción a los que se denominará *juventudes*.[13]

La opción de muchos investigadores por el plural *juventudes* debe ser interpretada, no como un neologismo banal, sino como una lucha política de afirmación de la heterogeneidad en oposición al discurso homogeneizador que primó en los estudios previos sobre juventud en el país, que sigue dirigiendo muchas de las políticas de intervención hacia el sector y que articula uno de los significados más reproducidos en torno a de los jóvenes invisibilizando la complejidad de sus vidas.

[13] Otras discusiones conceptuales se encuentran en: Machado Pais (1993), Barbero (1998), Groppo (2000), Pérez Islas (2000a, 2000b), Margulis y Urresti (1996, 1998) y Elbaum (1996).

5. Discusiones en torno a los límites y los contenido

Éste es el único país del mundo en donde la decisión de dejar de ser un chico y empezar a ser un hombre ocurre un día en particular. Nada de pantalones largos, circuncisión, universidad o vivir lejos de los padres. Acá empezamos a ser grandes el día que tenemos la necesidad de tomar, por primera vez, unos mates, solos.
Anónimo

La frase que inicia este acápite puede causar cierta gracia, pero bien habla de cómo se establecen algunos límites entre *etapas*, funciona como un buen ejemplo de aquello que previamente nombramos como el procesamiento social de las edades.

Identificamos tres posiciones en las discusiones para establecer o acordar límites sobre la juventud en el ámbito de las ciencias sociales, los hemos denominado:

1. Corte demográfico
2. Moratoria social
3. Moratoria vital y condición juvenil

5.1. Corte demográfico

Una de las definiciones fuertes que construye a la juventud como representación sociocultural y como situación social es la distinción demográfica. Clasificación basada en la medición del tiempo de vida a través del calendario occidental. Se producen así *edades* medidas en días, meses y años que a su vez serán agrupadas conformando *etapas*: niñez, juventud, adultez, ancianidad, etcétera. En la Argentina, tanto el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC)) como la Dirección Nacional de Juventud (DINAJU) han decidido colocar los límites de la etapa joven entre 15 y 29 años. Las mismas edades delimita el anteproyecto de Ley Provincial de Juventud (Provincia de Buenos Aires), mientras que el anteproyecto de Ley Nacional de Juventud presentado por la diputada Margarita Jarque especifica 14 a 29 años. Dentro de la franja joven los estudios demográficos, los organismos de crédito y de políticas sociales, entre otros, suelen distinguir tres subgrupos: 15-19, 20-24 y 25-29. A los implicados en el primero se lo llama *adolescentes*, a los del segundo y tercero, *jóvenes*. Frecuentemente a los comprendidos en primera sección de la franja etaria siguiente, de 30 a 34 años, se los denomina *adultos jóvenes*, pero no entran en la delimitación demográfica y legislativa como juventud.

A nivel de organismos internacionales, la Organización Iberoamericana de la Juventud (OIJ)[14] adopta la perspectiva demográfica definiendo como jóvenes a aquellas personas que tienen entre 14 y 24 años de edad, lo mismo ha hecho el Consejo Económico para América Latina y el Caribe (CEPAL)[15] dependiente de Naciones Unidas, y ambas, ya desde el informe 2003, se han visto en la necesidad de aclarar el criterio erario:

> Se incluye en la población joven a las personas de entre 10 y 29 años. De hecho el criterio etario actualmente es bastante relativo, dado que las edades objetivas que corresponden a los comportamientos juveniles y la etapa vital que define a los jóvenes (cambios fisiológicos, de conducta y de roles) se ve determinada por transformaciones sociales, culturales y económicas. Los criterios respecto del arco de edad oscilan entre 15-24 años, 15-29 años y 10-29 años. (CEPAL/OIJ, 2003:5)

Las Naciones Unidas establecen un rango de edad para definir a la juventud como al conjunto de hombres y mujeres de entre 15 y 24 años.[16] En el último estudio de la CEPAL coordinado por Hopenhayn (2004), el criterio seleccionado es el europeo, de 15 a 29 años.

Es interesante ver cómo se han modificado los límites de las etapas a través del tiempo: en estudios y datos censales de dos décadas atrás (Braslavsky, 1986) se consideraba joven sólo hasta los 24 años y se llamaba adultos jóvenes a los de 25 a 29 años, quienes hoy han sido absolutamente integrados a *juventud*. El estatuto legal de los jóvenes es otro indicio de la variabilidad de los límites que se establecen. El límite inferior no se ha modificado en las últimas décadas, lo que sí ha sucedido es que los primeros años de la *juventud* son cubiertos legalmente por las leyes de infancia o las más modernas de niñez y adolescencia[17], y también pretenden abarcarlos los proyectos de ley de juventud. Una coincidencia evidente en las leyes argentinas es la posición de subordinación de los menores a los mayores, la jerarquía etárea es un orden *indiscutible* para el Estado-Nación. La persona menor de 16, 18 o 21 años,

[14] Argentina integra junto a Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay una de las cinco zonas geográficas (subregiones), que componen la Organización Iberoamericana de la Juventud (OIJ). En total son países de América del Sur y América Central, además de México, España y Portugal. Otros organismos internacionales como el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) y la Organización Mundial de la Salud (OMS), consideran juventud a la franja de 10 a 24 años y la Asamblea General de las Naciones Unidas (ONU) toma como población joven a la franja de 15 a 24 años de edad.

[15] El CEPAL ha sido la organización que más informes ha presentado sobre la juventud latinoamericana, y aunque no han podido cumplir con su expectativa de periodicidad sus trabajos son únicos e importantísimos por el alcance regional y la acumulación de datos que ofrecen.

[16] Algunos países extienden este rango, por ejemplo, colocando el inicio a los 12 años (Colombia y México), o terminándolo a los 29 (Portugal, México y España).

[17] Por ejemplo, la Ley de Promoción y Protección Integral de los Derechos de los Niños, Provincia de Buenos Aires. (Ley 13.298 sancionada el 29/12/2004, Promulgada: 14/1/2005; Publicada: 27/1/2005) en su artículo 2º dice: "Quedan comprendidas en esta Ley las personas desde su concepción hasta alcanzar los 18 años de edad, conforme lo determina la Convención sobre los Derechos del Niño. Cuando se menciona a los niños quedan comprendidos, en todos los casos, las niñas, las adolescentes y los adolescentes".

dependiendo del Código, no es reconocido como ser autónomo[18]. La tutela es en primera instancia, *y naturalmente* de sus padres, si ellos no cumpliesen se hará presente la "madre patria" para la tutela responsable. La jerarquía etárea legislada y legitimada es uno de los elementos fuertes que construyen la cronologización de la vida e instaura una institucionalización del curso de la vida.

En este sentido, Krauskopf (2000) sostiene que en las definiciones socio-jurídicas el tema de la edad es problemático porque supone la superposición etárea de adolescencia y juventud, donde la segunda engloba a la primera pero no a la inversa. Y que, por otro lado el sujeto juvenil comparte una condición socio-jurídica con la población menor de 18 años, por lo cual el segmento de la juventud que va de los 18 a los 30 años posee status de ciudadanía. Por eso es bastante común que el sujeto juvenil quede subsumido en la categoría de adulto, cuestión que se complejiza si se lo cruza con la legislación acorde a este sujeto.

5.2. Moratoria social

La resolución del par autonomía/emancipación es eje de esta perspectiva, donde se entiende por autonomía básicamente la independencia económica y política de la familia de origen. Clásicamente era entendida la adultez como el tiempo de la autonomía financiera y familiar, lo que implicaba, luego de haber terminado los estudios, conseguir un empleo, lograr una vivienda, armar una pareja y conformar una familia con el inicio de la reproducción. Este esquema de transiciones organizadas, donde llegó a ser posible observar ritos de pasaje muy marcados, se desarmó para el caso argentino (y habría que detenerse a estudiar si históricamente logró consolidarse alguna vez) a la par que se cayeron las antiguas leyes laborales y se instalaba el nuevo modelo de organización del trabajo, a la par también del proceso de segmentación y discriminación educativa que profundizó las desigualdades y de la extensión del período de educación obligatoria. En paralelo, además, con la transformación de algunas organizaciones familiares y la menor estabilidad temporal de las parejas, y con la

[18] Según información obtenida en el ámbito del derecho, se considera mayor en el código civil y comercial desde los 21 años, y a partir de los 18 se puede ejercer la libre administración. Otra opción es conseguir a través de los padres o juez la emancipación, los jóvenes menores de 21 años no son libres de armar pareja legal ni de transitar por fuera del territorio nacional, sólo lo pueden hacer con el permiso de los padres o el Estado. Tanto para el código penal como para el electoral se es menor hasta los 18 años, pero he aquí una interesante paradoja del funcionamiento democrático, sólo se puede ser candidato después de los 21 (para algunos cargos, para otros se pide aún más edad) pero se puede ser condenado penalmente desde antes de los 18: menor edad para el encierro (se lo considera responsable y se lo castiga), mayor edad para el cargo (no se lo considera responsable para ocupar un cargo). Cuando existía el servicio militar, la convocatoria y el reclutamiento se hacía sobre los varones de 18 años, a esa edad ya se podía "morir por la patria". El límite etáreo que más bajo cae es del derecho laboral, desde lo 14 años se pueden establecer contratos legales, pero sólo se podrá ser delegado sindical desde los 18 y miembro de comisión directiva desde los 21.

continua expansión de la industria del cuidado personal, y lo que se dio en llamar los productos para el mercado juvenil. Pero todo esto es ya la crítica de esta concepción, expliquemos antes que esta postura se vincula con la concepción de la juventud como etapa de moratoria social, ya que se la entiende como un tiempo sin responsabilidades. Margulis y Urresti (1998) bien lo explican en uno de sus textos:

> La moratoria social alude a que, con la modernidad, grupos crecientes, que pertenecen por lo común a sectores sociales medios y altos, postergan la edad de matrimonio y de procreación y durante un período cada vez más prolongado, tienen la oportunidad de estudiar y de avanzar en su capacitación en instituciones de enseñanza que, simultáneamente, se expanden en la sociedad. Este tiempo intermedio abarca a grupos numerosos que van articulando sus propias características culturales.
> Este concepto adhiere implícitamente a ciertos límites vinculados con la condición de juventud: esta etapa transcurriría entre el final de los cambios corporales que acaecen en la adolescencia y la plena integración a la vida social que ocurre cuando la persona forma un hogar, se casa, trabaja, tiene hijos. O sea, juventud sería el lapso que media entre la madurez física y la madurez social. Este varía, sin duda, entre los diferentes sectores sociales. (...)
> La juventud se presenta entonces, con frecuencia, como el período en que se posterga la asunción plena de responsabilidades económicas y familiares, y sería una característica reservada para sectores sociales con mayores posibilidades económicas. Esta sería la juventud paradigmática, la que se representa con abundancia de símbolos en el plano mass mediático (...)
> Desde esta perspectiva, sólo podrían ser jóvenes los pertenecientes a sectores sociales relativamente acomodados. Los otros carecerían de juventud. La moratoria social propone tiempo libre socialmente legitimado, un estadio de la vida en que se postergan las demandas, un estado de gracia durante el cual la sociedad no exige. (1998:5-6)

Para la Subsecretaría de Programación Técnica y Estudios Laborales del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la República Argentina (Lépore y Schleser, 2005), es el ingreso al mundo del trabajo lo que constituye un símbolo de la mayoría de edad, y discrimina, dentro del conjunto *población joven*, a los adolescentes (entre 15 y 19 años), y a los jóvenes adultos (20 a 24 años). Los mayores de 25 años caen por fuera de este conjunto. Esta investigación es un ejemplo de articulación de las dos perspectivas hasta ahora expuestas: se entra por un tema que limita la dependencia y supone la autonomía, pero lo metodológico termina recortando los límites por la edad cronológica.

5.3. Moratoria vital y condición juvenil

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

La idea de *moratoria*, que refleja ese no lugar entre infancia y adultez, sufre entonces sus contusiones.

> Es el tiempo segmentado de la posmodernidad, sin percepción de futuro y plagados de olvidos, en los que resulta difícil hallar sin grandes dificultades *un lugar en el mundo* (...). Los jóvenes de hoy tienen menos tiempo de entretenimiento y de exploración y mayores exigencias, lo que significa que hay menos transición y más permanencia (menor tiempo de entrenamiento y/o ensayo y más exigencias de toma de decisiones), y esto tanto como *vivencia de 'juventud forzada'* en sectores populares como de juventud extendida en sucesivos requisitos de formación (Balardini, 2000:11).

Margulis y Urresti (1996) critican también la idea de moratoria social y la describen como un etnocentrismo de clase, a cambio proponen la idea de *moratoria vital,* que hace referencia a una característica cronológica de la juventud, un aspecto objetivante de su definición, que consiste en poseer mayor capital energético y sentirse (y estar) más alejado de la muerte que otras generaciones, a esto también lo llaman crédito temporal o vital, lo que equivale a más tiempo por delante para vivir.

> Tal como lo venimos definiendo, la juventud es una condición que se articula social y culturalmente en función de la edad –como crédito energético y moratoria vital, o como distancia frente a la muerte- con la generación a la que se pertenece –en tanto memoria social incorporada, experiencia de vida diferencial-, con la clase social de origen –como moratoria social y período de retardo-, con el género –según las urgencias temporales que pesan sobre el varón o la mujer-, y con la ubicación en la familia –que es el marco institucional en el que todas las otras variables se articulan-. Es en la familia, ámbito donde todos estamos incluidos, donde se marca la coexistencia e interacción de las distintas generaciones, o sea que es en ella donde se define el lugar real e imaginario de cada categoría de actores dentro del entorno del parentesco. La familia en sentido amplio, como grupo parental, es quizá la institución principal en la que se define y representa la condición de joven, el escenario en el que se articulan todas las variables que la definen. (Margulis y Urresti, 1996:29)

Saltalamacchia (1990) resalta la necesidad de dar cuenta del modo en que el corte etáreo interactúa con aspectos socioculturales. Su argumento indaga sobre algunos conceptos relativos a cuestiones etáreas, para poder establecer los modos en que la edad se relaciona con significaciones sociales, tanto generales como en el interior de cada país, determinando así las maneras en que cada *cohorte* se relaciona con todo el acontecer social.[19] Aunque sea importante considerar el conjunto que resulta de la mezcla de rasgos de corte biológico con los específicamente socioculturales, es necesario dar cuenta, simultáneamente, de los modos

[19] Aquí *cohorte* se la define como una serie de individuos que coparticipan de una característica común, como la edad u otras.

en que cada uno de estos aspectos colabora en la construcción del otro. Esta distinción analítica permite captar la medida en que ambos contribuyen a estructurar específicas maneras de experimentar y de situarse en relación con las normas, valores y acontecimientos de cada época.

En el mismo sentido, Elbaum sostiene en un apartado:

> Las perspectivas que historizan los modelos de ser jóvenes colaboran en la constitución de lo joven `por fuera´. Existe además un campo de lo juvenil –con una autonomía relativa- desde donde también se producen luchas por la postulación del sentido válido de lo que es joven. Al interior del campo son básicamente las distintas grupalidades las que plantean enfrentamientos o asunciones del modelo legítimo de ser joven (Elbaum, 1996: 121).

Las luchas por los límites no sólo están dentro del campo académico, están también en el campo social general. El proceso por el cual *lo joven* se autonomiza de los sujetos-personas jóvenes y se convierte en un valor que valoriza –valga la redundancia– todo aquello que toca, en el sentido de otorgar belleza, salud o energía, produciendo una expropiación de la jovialidad (Elbaum, 1996). Este proceso es también conocido como *juvenilización*, fenómeno que se encarna en todas las otras *etapas* corriendo los *límites,* tanto hacia arriba porque se *juvenilizan* los adultos, como hacia *abajo* porque se juveniliza la infancia. O, como lo ha trabajado para un caso Corea (2004), puede tratarse de la destitución mediática de las etapas de la vida.

6. Historia de la juventud

Los estudios comprendidos en *Historia de los jóvenes* de Giovanni Levi y Jean Claude Schmitt (1996), se han convertido en una obra de referencia para conocer la historia de la juventud occidental y occidentalizada. En la obra se analiza cómo fueron entendidos los grupos de edad *joven* en el marco de distintos acontecimientos históricos en sociedades y culturas que pasaron a formar parte –no sin conflicto- de nuestra comprensión del mundo.

Luis Antonio Groppo en su trabajo *Juventude. Ensaio sobre Sociología e História das Juventudes Modernas* (2000)[20] da profundidad temporal a los orígenes de la concepción moderna de joven en lo que John Gillis denominó *La Era de la Adolescencia*[21], que abarca desde mediados del siglo XIX a mediados del siglo XX,

[20] Todas las citas sobre este texto son traducciones propias.

[21] Gillis, John (1981): *Youth and History. Tradition and Change in European age relations. 1770 - present*. Expended Student Edition, Academic Press, New York, Londres; citado en: Groppo (2000: 277).

> Una era que sumó esfuerzos de educadores, pedagogos, legisladores, políticos y religiosos en la *democratización* y extensión del mundo escolar, como bien partidos, sindicatos, organizaciones estatales, pastores e Iglesias en la creación de asociaciones juveniles bajo su tutela, y, finalmente, biólogos, fisiólogos, médicos, psiquiatras, psicólogos, psicoanalistas y cientistas sociales que realizaron estudios sistemáticos sobre la naturaleza biológica, comportamental y cultural de los individuos *adolescentes*. Vislumbramos también la actuación de instituciones jurídicas, estatales y los efectos del mundo del trabajo industrial en el proyecto de la cronologización del curso de la vida, cuyos resultados construirán importantes puntos de partida para las relaciones generacionales, intrafamiliares y sociales de todo tipo a lo largo del siglo XX (Gillis, 2000: 277-278).

Es después de la Segunda Guerra Mundial cuando se distingue a la juventud clara y mundialmente como *otro* sector social.

> La nueva *autonomía* de la juventud como estrato social independiente quedó simbolizada por un fenómeno que, a esta escala, no tenía seguramente parangón desde la época del romanticismo: el héroe cuya vida y juventud acaban al mismo tiempo. Esta figura, cuyo precedente en los años cincuenta fue la estrella de cine James Dean, era corriente, tal vez incluso el ideal típico, dentro de lo que se convirtió en la manifestación cultural característica de la juventud: la música rock. Buddy Holly, Janis Joplin, Brian Jones de los Rolling Stones, Bob Marley, Jimmy Hendrix, y una serie de divinidades populares cayeron víctimas de un estilo de vida ideado para morir pronto. Lo que convertía esas muertes en simbólicas era que la juventud, que representaban, era transitoria por definición (Hobsbawm, 1998: 326).

Pueden agregarse personajes de diversa importancia local pero que continúan el modelo del ídolo muerto joven y la representación emblemática de la juventud[22]: Ernesto Che Guevara, Eva Duarte de Perón, Luca Prodan, Miguel Abuelo, Federico Moura, Rodrigo y uno fundamental para las sociedades oficialmente cristianas como la nuestra: Jesucristo.

Cabe aclarar que es el sentido masivo y masificado de esta irrupción es lo que la hace cualitativamente diferente a *irrupciones* previas, pero no hay que olvidar esos otros acontecimientos. Para América Latina es preciso recordar la irrupción de la juventud universitaria en la década del 20 (período de primera posguerra)[23], allí los militantes reformistas se enunciaban como jóvenes, dando existencia a la juventud como actor político. La diferencia con el período de la segunda posguerra es que en 1918 la irrupción quedó

[22] Se puede vincular con la irrupción juvenil universitaria latinoamericana, que en su manifiesto liminar de la reforma de 1918 decía: "La juventud vive en trance de heroísmo" (reproducido en Portantiero, 1978:133).
[23] Para profundizar sobre el proceso de la reforma universitaria se recomienda Portantiero, 1978.

circunscripta a los jóvenes universitarios, luego de 1945 serán un gran número y de diversos sectores a los que se nombrará e interpelará como jóvenes, ya no sólo los universitarios, no sólo los politizados, no sólo los que estudian y no sólo los varones.

En su historización del *breve* siglo XX Eric Hobsbawn dedica un capítulo importante a la *revolución cultural* llevada a cabo por los jóvenes entre otros actores sociales. De hecho fue esta revolución social y cultural la que los hizo emerger como sector social reconocible, e indica que la *nueva cultura juvenil* –así la llama el autor– tenía tres vertientes que coinciden con los elementos señalados por otros autores:

> En primer lugar, la *juventud* pasó a verse, no como una fase preparatoria para la vida adulta, sino, en cierto sentido, como la fase culminante del desarrollo humano. (...) El que esto no se correspondiese con una realidad social en la que (con excepción del deporte, algunos tipos de espectáculo y tal vez las matemáticas puras) el poder, la influencia y el éxito, además de la riqueza, aumentaban con la edad, era una prueba más del modo insatisfactorio en que estaba organizado el mundo. (...)
>
> La segunda novedad de la cultura juvenil deriva de la primera: era o se convirtió en dominante en las *economías desarrolladas de mercado*, en parte porque ahora representaba una masa concentrada de poder adquisitivo, y en parte porque cada nueva generación de adultos se había socializado formando parte de una cultura juvenil con conciencia propia y estaba marcada por esta experiencia, y también porque la prodigiosa velocidad del cambio tecnológico daba a la juventud una ventaja tangible sobre edades más conservadoras o por lo menos no tan adaptables. (...) El papel de las generaciones se invirtió. (...)
>
> La tercera peculiaridad fue su asombrosa internacionalización. Gracias en gran parte al *boom* de la expansión del mercado juvenil, principalmente industria de la moda, la cosmética y la música (Hobsbawn ,1998: 327-330).

El antropólogo Carles Feixa (1998, 2006) revisa la historia de las investigaciones sobre juventud y propone un agrupamiento en torno a *seis grandes modelos de juventud* que representa a través de figuras que funcionan como tipos ideales: 1) el púber para la sociedad *primitiva* (sociedades segmentarias sin Estado); 2) el efebo para la sociedad antigua; 3) los mozos para el Antiguo Régimen (sociedades campesinas preindustriales); 4) los muchachos en la sociedad industrial; 5) la *irrupción* de la juventud como actor protagonista en la escena pública, que caracteriza a la sociedad postindustrial. Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial se impuso en Europa una imagen de la juventud conformista: "La adolescencia como período libre de responsabilidades, políticamente pasivo y dócil" (Feixa, 1998: 41); pero enseguida se comenzó a vislumbrar otra imagen, la del *rebelde sin causa*, expresada en la multiplicidad de *culturas juveniles* que aparecieron en escena a través de los

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

medios, las políticas públicas y la ocupación de espacios en la ciudad y que llamaron la atención por su manera de vestir y adornarse, su gusto por la música rock y sus prácticas violentas y/o pasatistas. Y por último, 6) la juventud en la era digital, los *postadoelscentes*, según los llama el autor, utilizando una imagen sobre la cual hace su hipótesis, agregada a la tercera edición del libro, sobre la innovación que conlleva haber crecido en entornos digitalizados, donde los padres aprenden de los hijos y los ritos de paso pueden ser reemplazados por ritos de impasse.

En Latinoamérica hay estudios que marcan los procesos generales de la emergencia juvenil, Rossana Reguillo sintetiza la cuestión de la visibilidad:

> Los jóvenes han adquirido visibilidad social como actores diferenciados: a) a través de su paso, por afirmación o negatividad, por las instituciones de socialización; b) por el conjunto de políticas y normas jurídicas que definen su estatuto ciudadano para protegerlo y castigarlo; c) por la frecuentación, consumo y acceso a un cierto tipo de bienes simbólicos y productos culturales específicos. (Reguillo, 2000: 51)

Las juventudes latinoamericanas no pueden ser discernidas sin entrar en ciertos acontecimientos históricos que calaron hondo en la formación de las juventudes locales, tales como la revolución cubana y los movimientos denominados contraculturales. En la búsqueda de una historia regional de las juventudes se hallan algunas referencias. Por un lado el brasilero Luís Groppo realiza un interesante acercamiento en *Juvenilidade e revolução cubana* (2000), siendo sus objetivos analizar la influencia de la revolución, la imagen de Fidel Castro, y principalmente el Che Guevara, sobre los movimientos estudiantiles de Europa, Estados Unidos y América Latina de los años ´60, como también revisar el carácter juvenil de la revolución a partir de comentarios de Jean-Paul Sartre. En la perspectiva de la contracultura se encuadra el trabajo del venezolano Luis Britto García (1996), quien otorga un panorama de este tipo de movimientos desde los ´60 hasta mediados de los ´90. Otras obras de interés son el texto de Paulo Sérgio Do Carmo, *Culturas da rebeldía* (2001), que, aunque dedicado exclusivamente a Brasil, posee una narrativa pertinente para el resto de los países de la región, principalmente para contextualizar la juventud urbana; y la compilación de Feixa, Saura y Costa (2002) *Movimientos juveniles: de la globalización a la antiglobalización,* que dedica varios capítulos a países latinoamericanos, profundizando las historias locales de las últimas décadas.

La producción de investigaciones históricas de largo plazo para el caso argentino es menor. Existen trabajos aislados de épocas o acontecimientos particulares en los que los jóvenes fueron protagonistas (por ejemplo Kleiner, 1964; Brignardello, 1972; Clementi, 1982; Biagini, 2000 varios y 2001; Balardini, 2002, Portantiero, 1978, Romero, 1998, Pujol, 1999, 2005). Dos de los temas más analizados son la Reforma Universitaria de 1918 y principalmente, desde la ensayística y el periodismo, la juventud politizada o los movimientos artísticos de los ´60 y ´70: organizaciones político-militares, experiencia del Instituto Di Tella o historia del rock nacional[24]. El investigador argentino Nicolás Casullo, quien se reconocía como parte de esa generación, brinda un bello y acertado análisis de la época, donde vincula lo internacional a lo local y remarca el nuevo sentido que adquiere lo juvenil,

> Por primera vez surge fuertemente, brutalmente, la idea de generación, ya no de clase, ya no de Nación, sino de generación. La vinculación entre el estudiante norteamericano, el estudiante francés, el estudiante latinoamericano, es una vinculación que se da a través de la conciencia de una generación. Aparece por primera vez, de manera rotunda, colectiva, política, la idea de *juventud*, como una nueva subjetividad con sus razones, con sus valores, con sus sentidos históricos, con sus significados culturales (Casullo, 1997: 170).

Segunda parte. Enfoques

1. Enfoque general. Juventud argentina: encuestas e informes de situación

Hemos incluido en este enfoque trabajos que tuvieron por objetivo brindar un panorama general, ya sea de diversos aspectos de la juventud o de un tema en particular pero focalizado en jóvenes, por ejemplo Braslavsky (1986), Balardini, Castillo y Hermo (1994), Deutsche Bank (1993, 1999), Salvia y Lépore (2004) y Balbi (2005). Existen estudios en los cuales es posible leer datos de jóvenes pero cuyo objetivo no fue retratar a este sector social en exclusividad. Ese tipo de investigaciones quedan fuera de la tabla que presentaremos, pero de ningún modo deben ser excluidos para conocer algo más sobre juventudes. Se las toma como fuente para desagregar los datos y realizar un análisis sectorial. Ejemplos de este tipo de trabajos son todos los informes censales del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), y los resultados del Sistema Nacional de Consumos Culturales recientemente creado (SNCC, 2005).

[24] Para un panorama nacional de época, ver Casullo (1997), Urresti (2000) y Pujol (2002).

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

Los informes de situación o panoramas producidos para generar conocimiento sobre juventudes implican siempre recortes. Pero en la revisión realizada queda en evidencia que hasta el momento no se ha realizado ningún estudio cuyo diseño, implementación y análisis haya colocado como objetivo la generación de conocimiento con representatividad a nivel nacional y regional, urbano y rural, sobre las condiciones de vida de los jóvenes.

Los estudios hallados pueden ser clasificados según su recorte principal, como el territorio que abarcan. Por ejemplo, el "Primer Informe de Juventud de la Ciudad de Buenos Aires" (Balardini, Castillo y Hermo, 1994) o "Los jóvenes rurales en Argentina" (Román, 2003). También por tema, como el contenido en "Encuesta nacional a estudiantes de enseñanza media 2001: Prevalencias de consumo de sustancias psicoactivas, del último año y del último mes" (SEDRONAR, 2001). Por otra parte existe diversidad en relación a las herramientas utilizadas para construir la información. Desde este punto de vista, hay algunas que son producto de encuestas aplicadas para el caso, como los informes de juventud del Deutsche Bank (1993 y 1999), y otras son análisis de datos tomados en encuestas de organismos oficiales, como la Encuesta Permanente de Hogares del INDEC, que da lugar al "Diagnóstico del desempleo juvenil" (Lépore y Schleser, 2005).

Frente a esta diversidad, y por la dificultad que ha significado reunir todos estos materiales, una contribución de este informe será presentar algunos datos básicos de la información hallada, aunque no resultará posible desarrollar en profundidad cada investigación porque sobrepasa el tiempo y espacio disponible. En la Tabla del Anexo se presentan organizados por orden cronológico de publicación todos los trabajos de este enfoque a los que se ha tenido acceso. Se incluyen los datos de los autores, organismo que lo encargó, en el caso lo que hubiera, año de realización del trabajo de campo, territorio geográfico abarcado, tema principal al que se abocó, herramientas utilizadas para la recolección de datos y referencia del material.

No se incluyen en este listado las investigaciones internacionales que abarcan y ofrecen información sobre la juventud local. Sería el caso de los estudios sobre juventud iberoamericana o latinoamericana como los de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe dependiente de Naciones Unidas (CEPAL, varios años)[25] o los informes del Banco

[25] Todos los informes disponibles en la página de CEPAL: http://www.eclac.cl

Mundial[26]. A todos aquellos que pretenden un panorama comparativo, se recomienda su consulta. También encontrarán en algunas de esas producciones datos desagregados para la Argentina no relevados en otros estudios. Principalmente los trabajos de la CEPAL se han constituido, a través de más de una década, en el aporte más sistemático en información sobre juventud latinoamericana, principalmente teniendo en cuenta que recién en los últimos años se han comenzado a realizar Encuestas Nacionales de Juventud en los países de este continente (son muchos, además del nuestro, los que no han realizado este tipo de relevamiento). Además de los informes sobre este sector, que ha elaborado especialmente la CEPAL, incluye un capítulo o secciones con información sobre adolescencia y/o juventud en los clásicos "Panorama de la situación de América Latina", que desarrolla ininterrumpidamente desde hace tiempo. Por ejemplo, el publicado en 2004, "La Juventud en Iberoamérica. Tendencias y Urgencias", coordinado por Martín Hopenhayn, se ha convertido en material de referencia para la temática al sintetizar las paradojas y tensiones que viven los jóvenes latinoamericanos hoy: más educación y menos empleo, más acceso a información y menos acceso a poder; más expectativas de autonomía y menos opciones para materializarla, mejor provistos de salud pero menos reconocidos en su morbimortalidad (contraste entre buena salud y riesgos sanitarios poco cubiertos). Son más dúctiles y móviles pero más afectados por trayectorias migrantes inciertas, son más cohesionados hacia adentro pero con mayor impermeabilidad hacia fuera, más aptos para el cambio productivo pero más excluidos de éste. Les toca el lugar ambiguo entre receptores de políticas y protagonistas del cambio, la tensión entre la expansión del consumo simbólico y restricción en el consumo material, el contraste entre autodeterminación y protagonismo y precariedad y desmovilización (Hopenhayn, 2004).

Hay otro tipo de informes que tampoco se incluyen en la tabla pero que consideramos útil citar aquí. Se trata de recopilaciones temáticas que se los podrían llamar *estados de situación* pero que no incluyen relevamiento de opinión, percepciones o datos de los jóvenes, ni en modo directo (fuente primaria), ni indirecto (fuente secundaria). Son ejemplos de estos trabajos el realizado por Sergio Balardini y Javier Hermo "Políticas de Juventud en América Latina: Evaluación y Diseño. Informe Argentina" (1995), en convenio OIJ-FLACSO; así como el "Informe de la República Argentina: marco normativo-legal. Oferta programática",

[26] El Banco Mundial ha dado a conocer el 27 de octubre de 2005 el Boceto para el Informe sobre el desarrollo mundial 2007 que está dedicado al tema juventud y lleva por título "Desarrollo y la Próxima Generación": http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/EXTDECPGSPA/EXTRESINSPA/EXTWDRINSPA/EXTIDM2007INSPA/0,,menuPK:1723472%7EpagePK:64168427%7EpiPK:64168435%7EtheSitePK:1723443,00.html

realizado por OIJ y la Dirección Nacional de la Juventud (2000); y por último, el relevamiento de material producido por Diego Fraga e Ignacio Samaca en 1994 "Bibliografía sobre Juventud en Argentina". FLACSO, Buenos Aires.

En síntesis, de la lectura de la Tabla (en Anexo) se observa:

- *Escasez de investigaciones de alcance nacional.* Se advierte una concentración de estudios sobre la ciudad de Buenos Aires (ex Capital Federal) y el Área Metropolitana de Buenos Aires (principalmente lo que clásicamente se conoce como primera y segunda corona)[27].
- *Ausencia de periodicidad en los estudios* (la única excepción es la investigación del Deutsche Bank 1993 y 1999).
- *Menor proporción de estudios multipropósito* sobre el sector, que se propongan relevar aspectos diversos que contribuyan a conocer las condiciones de vida y los sentidos que a ella otorgan los jóvenes de nuestro país.
- *Preeminencia de abordajes cuantitativos sobre los cualitativos.*
- *Imposibilidad de realizar comparaciones entre los resultados*, por la diferencia de recortes territoriales, temáticos y fuentes utilizadas.
- *Dispersión y fragmentación de los esfuerzos de distintos organismos del Estado* para el relevamiento de información en juventudes en el territorio nacional.

Queda en evidencia que no se ha realizado ningún estudio cuyo diseño, implementación y análisis haya tenido como objetivo la generación de conocimiento *con representatividad a nivel nacional y regional sobre las condiciones de vida de los jóvenes.*

2. Enfoque de clivaje: Clase, sexo-género, etnia y generación

2.1. Condición de clase y sector social

La juventud es una condición social. Así lo enunciamos, sumando la voz a la de otros autores en la primer parte de este informe. Esto entraña reconocer a ciertos sujetos ocupando una peculiar posición en la estructura social (Mekler, 1992); es decir que además de jóvenes estas personas ejercen la condición de género, participan de una clase social, adscriben o son adscriptos a diversos grupos étnicos y/o clasificaciones raciales entre otros. Constituyen este

[27] El AMBA o Conurbano Bonaerense adquiere contornos diferentes, de allí que en el presente trabajo identificaremos el AMBA con las denominadas primera y segunda corona del Conurbano, que comprende los siguientes municipios: San Martín, Avellaneda, Morón, La Matanza, Vicente López, Lanús, Lomas de Zamora, Tres de Febrero, San Isidro, Almirante Brown, Berazategui, Quilmes, Florencio Varela, Esteban Echeverría, Moreno, Merlo, Gral. Sarmiento, José C. Paz, San Miguel, Malvinas Argentinas, San Fernando, Hurlingham, Ituzaingó y Tigre.

enfoque las investigaciones que se centran en el análisis de uno de estos clivajes que se articulan con la condición juvenil.

En este grupo son mayoritarios los estudios que toman el clivaje de clase o el recorte de sector social como entrada a las juventudes, y dentro de ellos son mucho más numerosos los estudios sobre sectores de baja renta, pobres, marginales o sectores populares que los realizados sobre sectores medios y altos. Esta inclinación sectorial no es exclusiva de los estudios en juventud, se encuentran desproporciones semejantes al revisar otras áreas del campo de las ciencias sociales.

En la mayoría de los trabajos la cuestión de clase o sector social no está tomada como objeto de análisis en sí sino como dato contextual que ubica estructuralmente a los sujetos. Es colocado como dato de partida, no como dato a construir. Preguntas sobre *enclasamiento*, *desclasamiento* o *reenclasamiento*, desde la perspectiva de los actores involucrados, no se han ubicado, así como tampoco acerca de cómo los jóvenes perciben e interpretan las relaciones de clase propias y de otros, o si se consideran dentro del campo de lo popular por ejemplo.

El eje de los análisis suele estar orientado a cómo viven o experimentan estos jóvenes la situación social, qué prácticas realizan, cómo se organizan o qué consecuencias tiene la pobreza o la pertenencia a los distintos sectores para el ejercicio de los derechos, el acceso al trabajo, la educación, la salud, los espacios urbanos, la recreación, etcétera.

Dentro de este enfoque[28], y para el caso de baja renta, podemos mencionar las publicaciones sobre *jóvenes de periferia* (Wortman, 1991), *jóvenes de barrios carenciados* (Macri y Van Kemenade, 1993), *juventud y pobreza* (Konterllnick y Jacinto, 1996; Sánchez 1997, 2005), *jóvenes vulnerables* (Jacinto, 2000), *jóvenes pobres* (Longo, 2003, 2004), *jóvenes en enclaves de pobreza estructural* (Saraví, 2004), *jóvenes de sectores populares* (Auyero, 1993); Szulik y Kuasñosky, 1993; Núñez y Corral, 2005) y *jóvenes en condiciones de pobreza* (Peiró, 2005).

Enfocados en sectores medios se halla la compilación realizada por Wortman (2003), en torno a los consumos culturales, y el estudio que presenta y compara aspectos de la afectividad y sexualidad en *sectores populares y sectores medios* de Margulis y otros (2003). Los sectores altos han sido los menos estudiados, pero es posible leer cuestiones sobre la socialización de estos jóvenes en Svampa (2001), ubicándolos dentro de *los que ganaron* o como sectores medios *privilegiados* (Del Cueto, 2003) y como *sectores favorecidos* (Ziegler, 2004).

[28] Se recuerda que la clasificación de enfoques presentada no implica la exclusión de uno sobre otro. Por ello, algunos trabajos se encuentran mencionados en más de un tipo de abordaje.

La diferenciación entre jóvenes escolarizados y no escolarizados es otro recorte realizado por varios investigadores para acercarse a la cuestión juvenil, y que pese a no ser específicamente de clase está en fuerte relación por la vinculación existente entre estratificación social y desigualdad educativa. Ejemplo sobre prácticas de jóvenes escolarizados: Kessler (2002a, 2002b), Duschatzky (1999) y Chaves (2005b).

2.2. Sexo de asignación y condición de género[29]

En las últimas dos décadas, el análisis de la identidad de género se ha establecido como un imperativo para las interpretaciones sobre los sujetos. En el caso de los estudios sobre jóvenes en la Argentina, ello también ocurre. Pero no es este tipo de tratamiento de la cuestión de género la que se incluye en este enfoque, sino aquellos proyectos que tienen como recorte de entrada la cuestión de género o el sexo de los sujetos.

Son pocos los trabajos de esta índole, y como pasa con otros sectores sociales, son más numerosos los dedicados a la condición femenina o a las mujeres que a la masculina o a los varones. Y aquí vale una aclaración fundamental sobre los trabajos concebidos dentro de este enfoque. Establecer una entrada por mujeres o varones no es lo mismo, ni necesariamente conlleva una mirada desde la construcción identitaria de género. Diferenciamos entonces entre sexo y género, entendiendo por sexo a:

> Todos aquellos caracteres físicos y biológicos, incluidos nuestras gónadas y nuestros genitales, y por el que pasamos a ser hombres o mujeres según sean estos unos u otros (sexo de asignación) (ATTTA, 2005).

Y tomando como base la definición de identidad genérica (o de género):

> Es la certeza que tiene cada persona de ser hombre o mujer, y se considera que esta certeza ya se ha establecido entre los dos o tres años, cuando el/la niño/a reconoce –se identifica con- el género de sus padres, no sobre la base de las diferencias fenotípicas, sino en términos de sus atributos culturales masculinos o femeninos" (Duranti, Maulen, Marone y Chamorro, 2000).

Son numerosas las investigaciones que delimitan su objeto de estudio en varones jóvenes (Longo, 2003) o en mujeres jóvenes, siendo estas últimas, como ya dijimos, más numerosas que los primeros, principalmente dentro del campo de los estudios de salud sexual y reproductiva, donde se encuentra el mayor número de investigaciones. Ejemplo de ello son las investigaciones publicadas por el Ministerio de Salud de la Nación en el marco de su

[29] Para un análisis sobre androcentrismo en los estudios de juventud, se recomienda el artículo publicado con posterioridad al informe original de Elizalde (2006).

Programa Vigi+A (varios 2005) y realizadas por distintos organismos, como CEDES, Fundape o Centro de Estudios en Población.

Algunos textos realizan un doble enfoque de clivaje sumando el sexo a la clase o el sector social de pertenencia. Desde este lugar son mayoritarios los trabajos sobre mujeres pobres sin distinción etárea; entonces, dentro de ellos hay que aprender a leer sobre mujeres pobres que además son jóvenes.

Son escasos los trabajos con perspectiva de género en jóvenes. Podemos citar la reciente tesis doctoral de Elizalde (2005), y nuevamente en vinculación con salud sexual y reproductiva la publicación de Geldstein y Pantelides (2001), donde se abordan los roles de género en adolescentes mujeres en vinculación con los riesgos reproductivos. En torno a masculinidad, podemos mencionar a Urresti (2003) para masculinidad en sectores medios, y a Ferraudi Curto (2003) en sectores populares. Para comprender la construcción de la masculinidad en la Argentina es relevante el trabajo de Archetti (2003), aunque no esté dedicado exclusivamente a juventud.

Actualmente se encuentra en desarrollo una investigación con sede en FLACSO sobre juventud, género y tecnologías de información y comunicación dirigido por Gloria Bonder, que abre un espacio previamente no explorado con perspectiva de género. No se han identificado trabajos sobre juventud transgénero. Los trabajos sobre sexo y sexualidad se incluyen en el enfoque de prácticas (punto 7), ya que, como dijimos, no necesariamente implican un enfoque de género.

2.3. Condición étnica, cuestiones raciales y de nacionalidad

La conformación multiétnica y multicultural de nuestro país no se refleja en los estudios de juventud. Quizá en coincidencia con una invisibilización histórica, los investigadores no se han dedicado a develar el particular cruce de la cuestión étnica con la cuestión juvenil. Como siempre, hay excepciones al caso, y son dos autoras hasta donde se conoce las que están abriendo un camino para un abordaje que en otros países lleva varias décadas. Se trata de los estudios sobre jóvenes mapuche realizados por Laura Kropff (2004, 2005) y sobre jóvenes tobas por Silvia Citro (2005).

No se han hallado publicaciones que sigan la problemática del cruce entre juventud y nacionalidad, así como tampoco entre juventud y cuestión racial en la Argentina. Pero ambos temas son tratados en estudios sobre discriminación, racismo y prejuicio, por ejemplo en

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

Elbaum (1997) y Margulis y Urresti (2002), y en algunos estudios sobre migraciones, como es el caso de los bolivianos en Caggiano (2005).

2.4. La condición etárea como generación

En este punto,solo un breve comentario acerca de los estudios de la condición etárea como generación. Evidentemente el clivaje etáreo es el principal eje utilizado para la elección de los sujetos a estudiar, ya sea que la opción haya sido por límites biocronológicos, psicosociales o socioculturales (no vamos a entrar en esta discusión aquí, ya expuesta en la primera parte de este informe). Lo que interesa brevemente destacar es que la asunción de la condición etárea no significa que el investigador esté adoptando una perspectiva de análisis generacional. Los estudios de juventud como generación[30] no son de gran desarrollo en el país. Hemos hallado algunos y coincidentemente provienen del campo de la historia, relevando luchas políticas (Biagini, 2000a, 2000b) o disputas político-culturales Pujol (2002, 2005) y Grinberg (2004). En el incipiente pero promisorio campo de estudios de memoria aparece la perspectiva generacional como una necesidad para interpretar los discursos y sentidos en disputa (Catela da Silva, 2001; Blanco, 2006) y sus aportes pueden ser relevantes.

3. Enfoque inclusión-exclusión

El par inclusión-exclusión, que actúa no solo como marco interpretativo sino como herramienta metodológica, es uno de los más utilizados para los estudios locales y latinoamericanos sobre juventud, ya sea que utilicen herramientas cuantitativas, cualitativas o ambas. Este enfoque se convierte así en el más numeroso e incluimos en él casi la totalidad de las investigaciones dedicadas a:

30 La corriente generacional de la sociología de la juventud tiene por objeto la juventud como fase de vida, su discusión principal es la problemática de la continuidad /discontinuidad entre las generaciones y su marco teórico se basa en las teorías de la socialización desarrollada por el funcionalismo (Talcott Parsons, S.N. Eisenstadt, E.H. Erikson) y en la teoría de las generaciones (Karl Mannheim, Theodor Roszak). Para todos ellos las discontinuidades intergeneracionales estarían en la base de la formación de la juventud como una generación social. Si bien el concepto de generación tiene en esta corriente una impronta biológica, algunos de sus representantes expresan reparos para su aplicación. Este sería el caso de Mannheim, quien expresa: "La contemporaneidad del nacimiento —nos dice—, de hacerse joven, adulto, viejo, no es constitutiva de la situación común en el espacio social [...] No se puede hablar de una situación de generación idéntica más que en la medida que los que entren simultáneamente en la vida participen potencialmente en acontecimientos y experiencias que crean lazos. Sólo un mismo cuadro de vida histórico-social permite que la situación definida por el nacimiento en el tiempo cronológico se convierta en una cuestión sociológicamente pertinente" (Mannheim, citado en Martín Criado, 1998: 80). Para revisar de la noción de generación, véase Ortega y Gasset (1947), Mannheim (1993), Bourdieu (1998) o Ghiardo (2004).

3.1. Educación
3.2. Trabajo
3.3. Políticas públicas
3.4. Justicia, derechos y seguridad

Que los estudios que se encontrarán referidos en esta sección hayan sido colocados dentro de este tercer enfoque no significa que se trate de investigaciones que exclusivamente analicen la inclusión y la exclusión. De ninguna manera esto es así, sino que, luego de la revisión bibliográfica, se reconoce que el par inclusión-exclusión o integración-exclusión es un par analítico común a todos estos estudios; en algunos siendo eje y en otros tomado como marco general de un interés particular distinto.

Realizamos una doble lectura acerca de por qué la mayoría de los trabajos funcionan en algún momento con par analítico. Por un lado, y sería una lectura oportunamente contextualizada en tiempo y espacio, se ha reconocido en el ámbito científico (también en el político, en los medios y en el habla cotidiana) que desde los últimos cuarenta años en el país se ha producido una transformación en los ámbitos económico, social, político y cultural que han dado como resultado, entre otras cosas, un creciente proceso de polarización social y que éste aún no se ha detenido. Esto llevó a que las ciencias sociales incorporaran en su lenguaje y se dedicaran prioritariamente a dar cuenta de las desigualdades generadas en términos de inclusión y exclusión, o de otros pares que funcionan de forma semejante como son integración-desintegración o afiliación-desafiliación, según la opción teórica elegida. Desde este lugar, entonces, las investigaciones en juventud están a tono con la generalidad de estudios sobre la situación de otros grupos etáreos en la Argentina, y principalmente de los que abordan las temáticas que hemos reunido bajo este enfoque, ya que todas son áreas de fuerte intervención estatal. El eje inclusión-exclusión siempre es leído en su relación con el Estado. En una mirada comparativa hacia un modelo inclusivo previo[31] se interpretan los modos actuales como excluyentes, y especialmente como consecuencia de las reformas sociales[32] en trabajo, educación, salud, previsión social, seguridad, etcétera, profundizadas en los noventa.

La segunda lectura está en estrecha relación con la concepción de *la juventud* como aquel sector social que debe ser *incluido* o *integrado* a la vida social general y con el

[31] Históricamente previo, ese modelo socioeconómico marcó una etapa de la historia nacional y comenzó a resquebrajarse a fines de los años sesenta, para instalarse estructuralmente desde mediados de los años setenta. Existen discusiones sobre el significado del modelo inclusivo en la conformación de la percepción histórica de clase, principalmente asociado al ideal o *mito* de la movilidad ascendente (Minujín y Anguita, 2004; Wortman, 2003; Chaves, 2003).

[32] Un muy buen trabajo sobre estos cambios en el Gran Buenos Aires puede encontrarse en Bayón y Saraví (2002).

reconocimiento de una posición asimétrica en relación a otros grupos etáreos, particularmente los adultos. Desde este lugar, el enfoque sobre la integración, la inclusión y la exclusión se suma a lo que hemos descrito como primer lectura, y puede dar como resultado la interpretación de dobles –ejemplo: mujer y joven- o triples –mujer, pobre y joven-, condiciones de subordinación. El país de modelo inclusivo ya no ese existe, de modo tal que no solo serán excluidos aquellos que alguna vez fueron incluidos, sino que habrá caso de jóvenes que nunca, o por lo menos no a corto y mediano plazo, tal como muestra la tendencia, vivirán esa experiencia.

La distribución de producciones dentro de este enfoque corresponde, en primer lugar, a educación; en segundo, a trabajo; pasan luego a tener peso los estudios sobre políticas públicas de juventud; y, en cuarto lugar, los temas de justicia, derechos y seguridad.

3.1. Educación

Al pasar revista a las investigaciones en educación que abarcan a los jóvenes, se observan dos grandes cuestiones. En primer lugar, y de mucha importancia, que existe una amplia producción sobre la inclusión y/o la exclusión de las y los jóvenes en el ámbito educativo, y que ello está registrado con una interesante variabilidad. Diversidad de perspectivas analíticas (aunque predomina una perspectiva crítica), metodológicas (estudios estadísticos, etnográficos, etcétera), ejes de conocimiento (desde cuestiones pedagógicas hasta macroestructurales) y de referente empírico. En este último caso se evidencia un desigual número de investigaciones según se trate de sectores *desfavorecidos* –mayor- o *favorecidos* –menor-, y una inmensa diferencia en favor de las investigaciones sobre el sistema de educación pública en contra de la educación de gestión privada, tanto laica como de administración religiosa.

En segundo lugar, que en muchos de los casos no se analiza la condición juvenil. Es decir, no se está abordando la especificidad del sujeto que participa –o no- del sistema educativo. Esta tendencia se ha revertido en la última década, y va tornándose indispensable para los investigadores el conocimiento de las prácticas juveniles *por fuera* de la escuela para entender el *adentro*. Justamente, lo que algunos autores están poniendo en discusión es este límite entre el *adentro* y el *afuera*, y cómo se articula la condición juvenil en general con la condición de alumno o no-alumno; en definitiva, cómo entra la juventud en la escuela y cómo esta institución interpela y construye juventud.

Esta perspectiva articula y se potencia con los análisis que muestran la pérdida o disminución del papel hegemónico de la escuela como una mediación fundamental en la información y formación de las nuevas generaciones. Los aprendizajes de los jóvenes en muchas oportunidades ya no están centralizados en la escuela, y además la institución educativa no posee una actualización de información tal que pueda seguir el ritmo de la nueva producción veloz de conocimiento y las innovaciones tecnológicas. No solo porque ha sufrido un proceso de desinversión o porque la formación de profesores y maestros no se actualice en paralelo a la producción de conocimiento, sino porque otras mediaciones le han disputado, y en muchos casos le han ganado, el espacio de informador y formador. La industria de la comunicación (TV, radio, internet) se ha instalado como un espacio de socialización fundamental en las nuevas generaciones.

La revisión de la literatura permite identificar tres grandes grupos según realicen:

A) Diagnósticos generales sobre infraestructura educativa y personas a las que atiende (principalmente informes estadísticos).
B) Análisis de una problemática singular del sistema:
    - El sistema (mirada macro):
        - Discriminación, fragmentación, segmentación y/o estamentalización educativa, circuitos diferenciados
    - La institución educativa (mirada micro):
        - Relaciones entre actores institucionales: alumnos-profesores, alumnos-alumnos, etc.
        - Organización escolar: participación, democracia.
    - Enseñanza-aprendizaje:
        - Deserción, fracaso escolar, sobreedad
        - Innovación y/o dificultades de enseñanza y/o aprendizaje
    - Didácticas específicas
C) Estudios sobre en un nivel educativo particular:
    - EGB (tercer ciclo, o ESB)
    - Polimodal, Secundario
    - Terciarios no universitarios
    - Universitario

Como sucede con nuestra clasificación por enfoques, hay trabajos que pueden ser ubicados en más de uno de los grupos, o que los combinan.

El Ministerio de Educación de la Nación ha realizado un relevamiento de las investigaciones educativas realizadas en 2000 y 2001, e informa que:

> "Del análisis presentado surge que la mayor parte del trabajo se concentra en el análisis de las prácticas escolares, ya sea en el marco del aula como en el nivel institucional. Así quedan al descubierto grandes áreas de vacancia vinculadas al análisis de la política educativa desde lo macroestructural y problemáticas vinculadas a lo coyuntural. Este es el caso, para mencionar sólo algunos, de la

> educación de población en contextos de pobreza, el fracaso y la violencia escolar o la educación de los adolescentes como grupo de edad específico o cuestiones de economía de la educación, entre otros" (Serra y Landau, 2003:22-23).

Esto coincide en parte con la evaluación de las agencias nacionales de financiamiento de la investigación que han establecido como áreas de alta prioridad algunas temáticas en educación que se veían vacantes, o sobre las cuales las políticas públicas necesitan mayor información para tomar en cuenta y lograr un mayor éxito e impacto en el sector:

- Violencia en las escuelas;
- Educación media: Situación del nivel medio en la Argentina. Impacto de las transformaciones culturales, sociales y económicas en los sujetos y en las instituciones del nivel medio;
- Educación y trabajo: Cambios en el mercado laboral y función de las instituciones educativas de nivel medio y superior no universitario (CONICET y Agencia Nacional de Ciencia y Técnica: 2005)

En ambos casos, el de las agencias de investigación y el del Ministerio nacional, emerge como temática vacante y/o relevante el nivel educativo específicamente diseñado para jóvenes y adolescentes. Estamos frente a una demanda del Estado por producir conocimiento sobre este sector social. Juan Carlos Tedesco, recientemente nombrado viceministro de Educación de la Nación, lo enunciaba claramente en 2001 al prologar una publicación de carácter internacional sobre escuela media, y que transcribiremos en extenso porque sintetiza el panorama de la cuestión en su vinculación con el análisis de la condición juvenil:

> En el marco de este análisis general, la educación secundaria es –probablemente– el tema que provoca mayores controversias en la agenda de discusiones de los procesos de transformación educativa. Hace ya mucho tiempo que los diagnósticos, tanto cualitativos como cuantitativos, han señalado que en la enseñanza media se concentra la mayor densidad de problemas o, desde el punto de vista de las políticas de educación, existe la menor cantidad de soluciones y respuestas.
>
> Para comprender las razones de este déficit de respuestas es preciso recordar que la expansión de la enseñanza básica provocó, en casi todos los países, la masificación de la enseñanza media y, con ello, la crisis del modelo tradicional que concebía este nivel como un mecanismo de pasaje a la universidad, a través del acceso a la cultura general.
>
> Pero la masificación de la enseñanza media también está asociada a la situación de la juventud en la sociedad moderna. Al respecto, es posible identificar tres grandes tendencias, no siempre armónicas sino más bien contradictorias entre sí, que afectan de manera decisiva la situación de la juventud. En primer lugar, la tendencia a aumentar las dimensiones de la vida social sobre las cuales los jóvenes deben tomar decisiones.
>
> En el pasado, todo lo referente al estilo de vida, a las maneras de relacionarse y de elegir amigos, de vestirse o de constituir una familia, por ejemplo, estaba en gran medida determinado por el origen social, la cultura y las instituciones. Hoy en día,

> en cambio, aunque existan limitaciones materiales para hacerlo, todos los estímulos sociales se dirigen a presentar muchas más opciones en esos ámbitos y a pretender que cada uno tome sus propias decisiones.
> En segundo lugar, el momento de tomar decisiones se está adelantando de manera progresiva. Las decisiones se toman cada vez más temprano. Hasta los niños toman hoy algunas decisiones o participan en la toma de ciertas decisiones sobre sus estilos de vida, sus maneras de vestir, la elección de sus amigos, etc., que antes estaban totalmente reguladas desde afuera. En otro sentido, este fenómeno se expresa, por ejemplo, a través de la discusión que se produce en el ámbito jurídico acerca de la edad mínima a partir de la cual una persona es responsable de sus actos, discusión fundamental desde que se produjo el incremento de la delincuencia juvenil e infantil.
> Contradictoriamente con estas dos tendencias que reflejan más bien el aumento de la autonomía, asistimos a un tercer fenómeno, según el cual se posterga cada vez más el momento de la independencia, de la autonomía material y financiera, porque se pospone cada vez más el ingreso al mercado de trabajo.
> En este juego contradictorio de tendencias vigentes en la sociedad, la juventud se encuentra en una situación muy compleja. Por un lado, aparece asociada con imágenes que la presentan con un futuro incierto, con carencia de posibilidades, riesgos de exclusión, ausencia de utopías y de proyectos en los cuales valga la pena invertir energías y emociones. Por otro, en cambio, se la concibe como el símbolo de la creatividad, de las posibilidades de utilización plena de los márgenes de libertad existentes, de ruptura con el pasado. Si bien existen pocos estudios empíricos sobre estos fenómenos en la región, es posible afirmar que este juego de tendencias contradictorias no es un fenómeno coyuntural. Se trata de una cuestión estructural muy profunda, a la cual se debe prestar mucha más atención si pretendemos encontrar respuestas pedagógicas y educativas adecuadas. (Tedesco, 2001: Introducción).

Una serie de estudios realizados en la Argentina concuerdan en señalar que, pese a las transformaciones experimentadas desde mediados de los setenta, la cobertura educativa, particularmente en el nivel medio, mantuvo un crecimiento sostenido, lo cual redundó en un significativo aumento en los logros educativos de la población. Sin embargo, al mismo tiempo, el obtener un título secundario ha ido perdido relevancia en el mercado de trabajo, a partir de un proceso de devaluación de credenciales educativas (Filmus y Miranda, 2000). Son numerosos los estudios sobre la relación educación, trabajo y/o empleo, no sólo como transición, o vinculación de uno y otro, sino la experiencia juvenil entre la escuela y el trabajo (Llomovate, 1991; Mekler, 1992; Konterllnik y Jacinto, 1996; Filmus, 2003).

Una importante proporción de jóvenes acceden hoy al nivel medio, aunque alrededor de un tercio no logra completarlo, con las consecuencias negativas que ello implica para una inserción adecuada en el ámbito laboral. En este sentido, un conjunto de trabajos han señalado las asociaciones existentes entre las características socioeconómicas y familiares de los

hogares en los que residen los jóvenes y sus logros educativos o su asistencia escolar (Bertranou, 2002; Sosa Escudero y Marchionni, 1999; Herrán y Uythem, 2001; López, 2001, 2002; SIEMPRO, 2001, Binstock y Cerrutti, 2005).

Asimismo se ha señalado que la experiencia educativa de los jóvenes es claramente una experiencia disímil y heterogénea, dada la diversidad y desigualdad de los ámbitos escolares que atienden a distintas *clientelas* (Kessler, 2002a; Urresti, 2000; Tiramonti, 2004; Duschatzky y Corea, 2003, Zaffaroni y otros, 2005). La fragmentación y segmentación del sistema educativo impacta en la diversidad de representaciones sociales de alumnos y profesores, contribuyendo a la reproducción de las desigualdades sociales. Por su parte Feijoó (2005) analiza la escuela actual atravesada por la crisis económica y social de la Argentina y, desde la perspectiva de la institución escolar, se centra en el análisis de aquello que la escuela no es capaz de brindar a los jóvenes. En el discernimiento de los desafíos que los cambios sociales le exigen a las prácticas educativas (Braslavsky, 2001; Feijoó y Corbetta, 2004, Tenti Fanfani, 2005), la aproximación cualitativa a los problemas que surgen de la relación entre nueva pobreza, juventud y nuevos desafíos educativos, intenta comprender qué ocurre en contextos en los cuales el deterioro social pone en peligro la efectividad de las prácticas educativas (Elbaum, 1998; Duschatzky, 1999; Duschatzky y Corea, 2003). Otros trabajos cualitativos, principalmente con un enfoque etnográfico, han abordado las relaciones entre pares al interior de la escuela (Maldonado, 2000), la relación de la cultura escolar con las prácticas culturales de jóvenes (Falconi, 2004a y 2004b; Elbaum, 1998), la política y democracia participativa al interior de la escuela, junto al ejercicio de la autoridad y la aplicación de normas o acuerdos de convivencia (Narodowski, 1993; Dussel, 1997; Marino y Moroni, 1999; Batallán y Campanini, 2005; Lionetti, Gallo y Noel, 2006). Otros núcleos de trabajo han sido las problemáticas de la educación intercultural y el tratamiento de la diversidad cultural en el aula (Neufeld, 1999), y con un reciente desarrollo la cuestión de *la violencia en la escuela* (Imberti, 2001).

No se han ubicado trabajos sobre la juventud en los institutos de formación superior no universitaria. Sobre juventud en la universidad una publicación pionera es la de Tedesco y Blumenthal (1986), pero priman los trabajos de corte histórico que abordan la acción política de la militancia universitaria en época de la Reforma y en los sesenta y setenta (Portantiero, 1978; Clementi, 1982; Romero, 1998; Echenique, 2005)

3.2. Trabajo

Parte del proceso de emancipación de los jóvenes se vincula o relaciona con la posibilidad de lograr autonomía en el plano económico. Sin embargo, el conjunto de las investigaciones sobre juventud y trabajo (o sobre juventud y empleo) coinciden en señalar que la inserción laboral de los jóvenes resalta por importantes niveles de desempleo y subempleo, así como también de precariedad e inestabilidad laboral. Esta situación se acompaña de bajas remuneraciones y escasa cobertura de seguridad social (OIJ-CEPAL, 2004). Este panorama desalentador en relación a la inclusión en el mundo laboral viene siendo sistematizado en el país desde principios de los noventa (Mekler, 1992, Feldman, 1995) y lo deja en absoluta evidencia como situación ya no coyuntural sino estructural el último informe del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación (Lépore y Schleser, 2005) y el diagnóstico general de la problemática juvenil elaborado por Salvia y Lépore en 2004, a pedido de la Pastoral juventud (también el artículo de Miranda y Salvia, 2001).

En la Argentina, se observa que desde principios de la década de 1990 el desempleo juvenil (entre 18 y 25 años) triplica el de los otros grupos etáreos (Beccaria, 2005). Distintos estudios indican la existencia de un fuerte vínculo entre la tasa de desocupación y el nivel socio-económico del hogar de procedencia, señalando que el desempleo afecta principalmente a sectores de recursos económicos escasos y, entre ellos, impacta más en aquellos jóvenes con menores niveles educativos. La relación entre la inserción laboral y el nivel educativo alcanzado es estrecha, dado también los cada vez mayores requerimientos del mercado para la inserción de nuevos trabajadores (Deutsche Bank, 1999; Lépore y Schleser, 2005; Beccaria, 2005).

Importantes diferencias sociales atraviesan la experiencia laboral de los jóvenes, dando cuenta, entre otras cosas, que mientras algunos pocos permanecen durante cada vez más años en el sistema educativo, otros muchos cesan en su formación formal para buscar (con mejores o peores resultados) insertarse en el mercado de empleo remunerado. Beccaria (2005) observa que sólo el 26 por ciento de los jóvenes de entre 18 y 25 años ocupados permanece en el sistema educativo. Binstock y Cerrutti (2005) mostraron que, en el caso de los jóvenes que acceden al nivel medio, la probabilidad de abandonar la escuela se triplica si los jóvenes trabajaron durante la cursada respecto a quienes nunca trabajaron. Esto no implica desconocer una mejora en la cobertura educativa de las nuevas generaciones, sino que, como lo muestran Salvia y Lépore (2004), no tuvo su correlato en una mejora en las oportunidades laborales, entre otras cosas, porque la relación educación-empleo no es *universalizable* en una sociedad

con una estructura de oportunidades sociales segmentada que por lo tanto condiciona fuertemente las trayectorias juveniles según se acceda a un circuito educativo o laboral u a otro.

Lépore y Schleser (2005) muestran que el ya elevado desempleo juvenil se agrava entre las mujeres, y más aún entre las adolescentes. Al observar las tasas de desempleo según la posición que los jóvenes ocupan en sus familias, surgen otras evidencias de especial interés para el conocimiento de sus condiciones de vida. Se observa por ejemplo, que los jóvenes que se autodefinen como *jefes de hogar* y que, presuntamente, tienen responsabilidades familiares, muestran tasas de desempleo muy inferiores a los niveles promedio, alcanzando al 12,9 por ciento, mientras que las tasas de desocupación más elevadas se encuentran entre quienes viven con sus padres y se definen como hijos/as (28,7 por ciento para el total de jóvenes de entre 15 y 24 años) y también entre las cónyuges –25,5por ciento para el total de cónyuges de igual grupo etáreo- (Lépore y Schleser, 2005).

Las prácticas laborales concretas de los jóvenes presentan otras aristas entre sectores menos favorecidos. Kessler (2002b, 2002c) ha observado que los jóvenes con menores recursos acuden a prácticas laborales que combinan con delictivas, lo que caracteriza como un cambio de lógica de *trabajador* a *proveedor*, que los lleva a obtener recursos a través de distintas estrategias según su accesibilidad.

Este panorama permite preguntarse no sólo sobre la situación y trayectorias laborales de los jóvenes, sino también indagar sobre el grado de estabilidad o inestabilidad de sus ocupaciones, y sobre la percepción que los jóvenes tienen sobre su vida laboral en el futuro, incluyendo en este punto la valoración que los jóvenes tienen sobre el trabajo (Deutsche Bank, 1993; Kornblit, 1996; Alsenson y otros, 1999 y 2000, Bosio, 2000). También cómo la situación laboral se articula con su construcción identitaria (Svampa, 2000; Longo, 2003 y 2004), con sus condiciones de empleo y organización sindical (Martucceli y Svampa, 1997; Mendizábal y Bisio, 2002) o la problemática de la búsqueda del primer empleo, vinculando historias familiares y organización sindical (Steinberg y otros, 2004). Se registra también un área de interés sobre la inserción laboral de los graduados universitarios (Fernández Berdaguer, 2000).

Actualmente, en el Centro de Investigaciones Laborales (CEIL-PIETTE) dependiente de CONICET, se encuentran en desarrollo el mayor número de investigaciones sobre trabajo y juventud, principalmente a nivel de investigadores en formación. En los últimos años las organizaciones sindicales de base, algunas de sus federaciones o nucleamientos centralizados

han encarado investigaciones sobre aspectos de la situación económico social, laboral y sindical general, o de la rama de producción que les compete y se están consolidando como centros productores de conocimiento que deben ser tomados en cuenta por los investigadores del campo ubicados en centros de investigación de mayor tradición. Esta articulación es imperativa también en sentido inverso, para que los resultados circulen hacia los trabajadores y sus organizaciones gremiales. Se destacan las producciones pioneras en este sentido de la Central de Trabajadores Argentinos (CTA), que desde la década del ochenta a través de su Instituto de Estudios y formación dirigido por Claudio Lozano, viene dando a luz diferentes publicaciones e informes (www.institutocta.org.ar). Para ejemplificar con otras experiencias en este sentido, podemos citar la creación del Instituto de Investigaciones Pedagógicas Marina Vilte de la Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina (CTERA) y también el Consejo Coordinador Argentino Sindical (CCAS), afiliado a CLAT (Central Latinoamericana de Trabajadores), que nuclea más de veinte organizaciones sindicales y posee un área específica sobre juventud (aunque en este último caso no se hallan informes).

En la sección sobre Educación se hizo referencia a las investigaciones sobre formación para el trabajo. Podemos agregar aquí algunos estudios que han sistematizado experiencias de intervención con jóvenes, tanto desde ONG (Cogliati y Kremenchutzky, 1998), como desde programas públicos (Verdier, 1996; Muriello, 1996; Jacinto y otras, 1999; Cohen, Martínez y Navarrete, 2001; Devia, 2003). Un espacio de vinculación y difusión de las producciones en esta área es Centro Interamericano de Documentación e Investigación sobre Formación Profesional (CINTERFOR) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Sobre trabajo en el medio rural se han encontrado pocas producciones. Se destaca el informe desarrollado por Román (2003) desde la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos, las continuas producciones de Luis Caputo (2003) en torno a diferentes aspectos de la vida de los jóvenes rurales, y particularmente sobre juventud y cooperativismo Moschén (2000) y Paira (2000).

Un último apunte parece necesario. Salvia y Lépore han sintetizado una mirada que debe ser tomada en cuenta para no caer en análisis lineales o simplistas que culpabilizan de casi todo a la historia muy reciente, la posmodernidad, la última crisis económica o la anterior reforma educativa. Ellos muestran que estas condiciones

> explican sólo en parte los problemas socio-ocupacionales y de integración social que afectan a los jóvenes actuales. Se trata de un problema de larga data, acumulativo, que ha afectado al menos a dos generaciones anteriores de jóvenes y

> que tiene a la generación actual como una nueva víctima. En realidad, el deterioro social que golpea a los jóvenes constituye un problema más general, de raíz estructural y de carácter complejo, cuya explicación fundamental cabe ubicarla en la ausencia -desde hace más de 30 años- de un modelo sustentable de desarrollo económico, capaz de brindar a viejas y nuevas generaciones un horizonte cierto de libertad, confianza y progreso fundado en la integración social (Salvia y Lépore, 2004: 3).

3.3. Políticas públicas

Los análisis de políticas públicas de juventud muestran en primer lugar la ausencia de apoyo y/o interés gubernamental fuerte para la consolidación de un organismo de nivel nacional que posibilite articular las políticas dedicadas a este sector. En segundo lugar, y en parte como consecuencia de lo anterior, se evidencia un alto grado de dispersión de las políticas públicas de juventud. Existen programas o planes que tratan con jóvenes o que los focalizan directamente desde diversos ministerios, subsecretarías u organismos presidenciales, tanto a nivel nacional como provincial y municipal, pero la mayoría de esas políticas no están articuladas entre sí y hasta desconocen su mutua existencia.

Las investigaciones en el área remarcan una tercera cuestión referida al tipo o rol del joven al que estas políticas apuntan; en otras palabras, a qué interpelación, propuesta, motivación u oferta se les está realizando. Y aquí es claro que la mayoría de las políticas de juventud no los interpelan como jóvenes; la política educativa los convoca como alumnos; las políticas de salud y prevención los convocan como potenciales *enfermos*, *desviados*, *adictos* o en el mejor de los casos *usuarios* o *consumidores;* las políticas culturales como *ciudadanos* en general, o nuevamente como *consumidores* (existen obvias excepciones). Son minoritarios los diseños de políticas públicas de juventud que se dirigen al joven como *actor social* desde su identificación etárea.

Los informes de situación revisados no ofrecen un panorama alentador en el desarrollo de las políticas públicas en juventud, se indican logros parciales o puntuales, pero mayoritariamente se realizan y/o solicitan cambios en los diseños de las políticas y se propone la jerarquización de la institución gubernamental que debería coordinarlas (mayor rango, mayor presupuesto, mayor injerencia).

Las políticas públicas de gestión de la ciudad, las políticas urbanas y las políticas culturales no han sido muy estudiadas en su relación con el sector joven. En las investigaciones revisadas se hallan resultados que muestran cómo las políticas urbanas mantienen una relación de ignorancia cuando no de rechazo en torno a las prácticas de uso y apropiación de

los espacios por los jóvenes. Al no prestar especial atención al sector las políticas urbanas, están desperdiciando la posibilidad de acercarse a los jóvenes desde una de sus prácticas más cotidianas. Se halla documentado para algunas localidades que son los jóvenes algunos de los mayores usuarios de los espacios públicos, ya sea como lugar de tránsito o de permanencia. Los estudios muestran que la no intervención protectora y transformadora del Estado en la administración del espacio de la ciudad, a favor de los más desprotegidos que habitan espacios degradados y sin infraestructura de servicios y recreación, no hace más que reproducir y/o profundizar el marco de desigualdad donde se desarrolla la vida urbana[33] en la Argentina (Chaves, 2005; Saraví, 2004; Balbi, 2005; Infantino, 2004). El caso de las políticas culturales funciona de forma semejante; por lo menos así lo demuestran algunas tesis aún inéditas (Chaves, 2005; Infantino, 2005).

Un área de *ausencia* de intervención estatal en el país corresponde a las políticas de vivienda para jóvenes, y en la búsqueda de información no hemos hallado investigaciones nacionales sobre esa problemática[34]. Parece que la cuestión habitacional de los jóvenes queda invisibilizada en su cohabitación con el grupo parental. Además, generalmente los reclamos y movimientos por tierra y vivienda no han sido leídos en clave etaria. Valen por el momento para el caso juventud las conclusiones a las que se arriba en los análisis de la política habitacional en general, y donde se las caracteriza como políticas habitacionales *sin rumbo*, ya que:

> Las sucesivas modificaciones de las políticas del Estado, causadas por el empuje de la dinámica social por una parte, y por la influencia de las agencias internacionales y la lógica de los mercados, por otra parte, provocan que las políticas, en términos reales, sean una mezcla de fragmentos, marchas y contramarchas (Cravino, Wagner y Varela, 2002).

Se constata que las políticas públicas de los organismos de seguridad no han sido estudiadas en su carácter de políticas de juventud; sin embargo, varios estudios sobre jóvenes muestran cómo estos actores sociales vivencian a los organismos de seguridad, principalmente policía

[33] Vale aclarar que la concepción de vida urbana no es en contraposición a una *vida rural*. La dicotomía rural-urbano con la que se analizó durante décadas el espacio habitado ya no tiene donde anclar. Las discusiones actuales no sólo hablan hace tiempo de un continuo o un flujo rural-urbano, sino que fueron más allá y proponen la imposibilidad de pensar ese par como oposición. Vida urbana no remite a la vida en la ciudad, sino que da cuenta de los modos de articular la vida, tanto en el campo como en la ciudad, tanto en el centro como en la periferia.

[34] Se registran pocos trabajos sobre condiciones habitacionales de juventud; lo más cercano que se ha encontrado es el informe realizado por CEPAL en 1997 para el caso uruguayo "Condiciones habitacionales de la juventud: elementos para el diseño de una política de vivienda en Uruguay" (Montevideo, CEPAL, 1997). Disponible en http://www.eclac.cl/publicaciones/Montevideo/8/LCR148E/LC-R148.pdf

federal y policías provinciales, como uno de los principales agentes del Estado con los cuales establecen permanentemente vínculos que en la mayoría de los casos estudiados toma la forma de un vínculo de oposición o por lo menos de carácter conflictivo. La policía aparece como una alteridad radical para un gran número de jóvenes argentinos. Esto se muestra tanto en las investigaciones sobre jóvenes pobres como en jóvenes de clase media, ya que se convierte en un eje articulador de oposiciones para la significación de los espacios urbanos (graffitis, murgas, esquinas) como de los espacios simbólicos (hinchadas de fútbol, recitales). Los temas vinculados a justicia, derechos y seguridad son tratados en la sección 3.4.

Tal como explicitamos en el punto 3.1., referido a Educación, se registran análisis sobre políticas educativas que ya fueron referenciadas en ese acápite. Los estudios sobre políticas de inserción laboral o de formación profesional ya fueron nombrados bajo el subtítulo 3.2. Trabajo, por lo que no serán reiterados. Ambos subtítulos son parte del enfoque Inclusión-exclusión.

De las publicaciones sobre juventud rural, dos de ellas han sido elaboradas teniendo como unos de sus fines el de ofrecer lineamientos para la intervención estatal en el sector. Son los casos del informe de la Dirección de Desarrollo Agropecuario (Román, 2003) y de los artículos de Caputo (2003).

Hemos detectado documentos que pueden ser utilizados como referencia para un diagnóstico de las políticas de juventud en el país. Por un lado el trabajo de Balardini y Hermo (1995), quienes en el marco del Proyecto "Políticas de Juventud en América Latina: Evaluación y Diseño", redactaron el informe de la situación argentina, realizando un "diagnóstico y descripción de las principales políticas que involucran a los jóvenes, desarrolladas en el período 1990-1995", y luego efectuando un balance y proponiendo "perspectivas posibles de futuros desarrollos". El informe, como lo detallan los autores, plantea:

> Una descripción de los principales programas estatales, respetando los criterios sugeridos de privilegiar la mención de las políticas existentes por sobre la profundización del análisis de cada una de las acciones descriptas. El análisis se centra en las políticas desarrolladas por el Estado Nacional, sin introducirse en los niveles locales (provinciales y municipales), a excepción de unos pocos casos significativos (referentes a algunos organismos públicos dedicados específicamente a juventud) (Balardini y Hermo, 1995: 4).

Las conclusiones a las que llega dicho informe no son alentadoras para 1995 y mucho menos si once años después la mayoría de sus planteos críticos sobre las políticas públicas de juventud siguen vigentes. Y como se verá, en aquel momento la comparación se remontaba a

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

un informe de 1989, frente al cual no se vislumbraban cambios contundentes. Dado su valor, resulta pertinente reproducir textualmente tales conclusiones:

> *Conclusiones. Elementos para la evaluación de las políticas específicas.*
> Estimamos oportuno comenzar recordando el siguiente informe, realizado por el Instituto Di Tella, en el marco de los Informes del PRONATASS en el año 1989[35], que representa la única evaluación existente efectuada por solicitud del Gobierno Argentino sobre el Área de Juventud, hasta la fecha de redacción del presente trabajo:
>
> Lineamientos para la mejora de los programas de promoción y asistencia social. La juventud.
> *El área de juventud es la que se presenta con objetivos y programas más difusos. Se intentó la promoción de la juventud como tal, sin expresa referencia a su condición socioeconómica.*
> *Desde el punto de vista de la equidad, los más necesitados están ausentes de las acciones de esta área, y desde el punto de vista de la eficiencia resulta prematuro hacer una evaluación.*
>
> Promoción y asistencia social: objetivos, acciones y gastos.
> *La descripción de los programas y el modo de funcionamiento del área llevan a concluir que se trata de acciones dirigidas a los estratos medios. Esto no significa que los jóvenes de los sectores carenciados estén formalmente excluidos, pero en la práctica, la promoción de las distintas actividades, excluye a los sectores más necesitados.*
>
> El presente.
> Consideramos que aquella evaluación sigue siendo válida en sus términos generales, si bien advertimos, desde la gestión iniciada en 1989, un mayor interés por acercar políticas activas para jóvenes de menores recursos, a través, por ejemplo, de los programas dirigidos a la capacitación y, a microemprendimientos productivos. En todo caso, tanto la falta de recursos como el bajo grado de especialización de los responsables de políticas de juventud en temas juveniles, actúan dificultando cualquier propuesta masiva en esa dirección.
>
> Enfocando la atención sobre el funcionamiento general de los organismos de juventud, mencionaremos los problemas más relevantes a nuestro juicio:
>
> - La legitimación política y social de la institución *política de juventud* está aún por construirse.
> - Se observa una excesiva permeabilidad política en la constitución de sus determinaciones.

[35] Se refiere al informe publicado por el Ministerio de Economía, Subsecretaría de Economía, "El Gasto Público Social", volumen V: "Sectores Nutrición y Promoción Social", Programa Nacional de Asistencia Técnica para la Administración de los Servicios Sociales (PRONATASS), Gob. Argentino/ BIRF/ PNUD, realizado por el Instituto Di Tella. Directores del Informe: Héctor Diéguez, Juan Llach (coord.), Alberto Petrecolla. Buenos Aires, 1989.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

- El bajo presupuesto atribuible, en parte, a la falta de inserción del organismo dentro de los objetivos de desarrollo humano y social global.
- La baja propensión de los funcionarios a establecer objetivos institucionales que incluyan y trasciendan la propia gestión.
- En un primer momento, la incorporación de programáticas ajenas sin la necesaria adecuación institucional.
- La improvisación, el intuicionismo, la falta de diagnósticos generales y específicos.
- La falta de seguimiento y evaluación de los programas ejecutados y de estudio de impactos.
- La falta de profesionales especializados en políticas de juventud.
- En general, el bajo involucramiento de los destinatarios potenciales de las mismas y la falta de existencia de un sólido interlocutor del Estado equivalente de un Consejo Nacional de Juventud (la Mesa de Concertación Juvenil aún no logra dicho status).
- No se observa, por parte de los niveles más altos de la administración, el suficiente respaldo al desarrollo de políticas de juventud, con excepción, tal vez, del *Proyecto Joven*.
- En general, respecto a los organismos públicos de juventud, una de las mayores dificultades que observamos, es la dificultad de los funcionarios para promover políticas basadas en la coordinación y articulación de recursos.
- En los hechos, los organismos funcionaron, en el mejor de los casos, como ejecutores de políticas, y muy escasamente en el rol de coordinadores de políticas públicas. Las excepciones a esta regla, se han debido en la mayoría de los casos, más a la afinidad política o personal con funcionarios responsables de otros sectores de la administración que a la definición de una política institucional.
- Esta situación se corresponde, con las misiones y funciones explicitadas en sus decretos de creación, que lleva a pensar que fueron concebidos, inicialmente, como organismos de ejecución de políticas, contando para ello con ingentes recursos para efectivizarlas, hecho que no se verificó en la práctica. Los presupuestos nunca se correspondieron con tal eventual compromiso.
- Debe advertirse, que, por un lado, los reiterados cambios de status jurídico, han significado una especie de adecuación institucional a su real peso político y, por otro, que lo sucesivo de dichos cambios se refleja en la pérdida de credibilidad de los organismos ante otros del propio estado y ante las organizaciones sociales implicadas en el campo de intereses de juventud.
- Por otra parte, los permanentes cambios de gestión, de programas y de personal, impiden avanzar en la calificación de técnicos y del personal de conducción.
- En muchos casos, el cambio de un programa por otro, produce no sólo la ruptura de los servicios ofrecidos, sino cierta parálisis institucional, en tanto los objetivos declamados por los programas de reemplazo no presentan diferencias efectivas respecto a los anteriores, llevando a interrogarse por la necesidad real de efectuar dichos cambios.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

- No existe una institución federal que reúna a todos los organismos de juventud del país, que permita fortalecer su presencia, coordinar esfuerzos y calificar su instalación dentro de los organismos del Estado.

A lo dicho, debe agregarse que todas las iniciativas gubernamentales en materia de políticas específicas de juventud han sido promovidas por el Poder Ejecutivo por la vía de decretos, lo que ha hecho que ninguno de los organismos existentes tenga la fuerza que le proporcionaría haber surgido de una Ley sancionada en el Parlamento, con el acuerdo de distintos sectores políticos y sociales. Es así que, si bien esto no ha sido materia de objeciones, tampoco se logró generar un importante debate en la sociedad sobre la necesidad, pertinencia e incumbencias de los organismos públicos de juventud. Ante tal ausencia los criterios que deberían oficiar de guía para la acción, han quedado librados exclusivamente a los funcionarios designados por el gobierno de turno. Como resulta evidente, se quiere resaltar con lo dicho, que un proceso de concertación sobre cuáles organismos son necesarios para qué tipo de políticas, ayudaría en mucho a generar un mayor grado de legitimidad para las políticas de juventud.

Tras le evaluación realizada, subrayamos que, en nuestra opinión, resulta vital defender, consolidar y fortalecer las estructuras continentes de las políticas de juventud, reformulándolas allí donde hiciera falta, definiendo con claridad la estrategia a seguir en relación con las mismas; impulsar la formación sistemática de recursos humanos, y promover la coordinación de las diferentes instancias estatales a favor de una política de juventud que entendemos debe formularse como integral e integrada. Para ello, consideramos ineludible la formulación de una serie de propuestas. (Balardini y Hermo, 1995: 101-102).

En fecha más reciente, octubre de 2000, la Dirección Nacional de Juventud (DINAJU) –en el marco del Programa Regional de Acciones para el Desarrollo de la Juventud de América Latina 1995-1999 (PRADJAL), y a solicitud de la Organización Iberoamericana de la Juventud (OIJ)– ha desarrollado el "Informe de la República Argentina: marco normativo-legal y oferta programática". Esta publicación ofrece una declaración de principios sobre cómo la DINAJU aborda la cuestión juvenil enmarcándose en la *doctrina de la protección integral,* en contraposición a la *doctrina de la situación irregular* que regía –y aún rige en muchos espacios- la intervención estatal sobre los jóvenes. Seis años después esta discusión sigue vigente y todavía no se ha logrado implantar como marco hegemónico el modelo de la protección integral (a pesar de los avances hechos en materia legislativa). El informe de DINAJU ofrece una compilación de la legislación que actúa sobre el sector juvenil y una descripción breve de la oferta de programas dedicados a jóvenes por parte del Estado Nacional, pero no es una publicación de investigación.

Por otra parte, la Fundación Banco Provincia de Buenos Aires realiza desde hace años el informe anual sobre desarrollo humano de dicho distrito. En el período 2004-2005, el tema a

analizar fue la "Integración social de la juventud", y los resultados fueron difundidos en 2005. El informe presentado es de alto valor informativo, no sólo porque trabaja tanto con fuentes secundarias como de elaboración propia, sino además porque ha consultado una gran cantidad de especialistas para dar cuerpo a un conocimiento complejo de la condición juvenil en la provincia. Esta investigación presenta varios capítulos donde se aborda la cuestión de las políticas de juventud Particularmente en el capítulo VIII se realiza un *recorrido institucional* por las políticas públicas, donde por un lado diagnostican dificultades semejantes a las presentadas por Balardini y Hermo en 1995, y por otro ofrecen un panorama de programas y planes provinciales sobre, para o con jóvenes, tanto de raíz estatal como de organizaciones comunitarias. Esta sistematización de experiencias brinda algunos lineamientos de experiencias positivas. En un capítulo posterior y como marco comparativo se da cuenta de las políticas de juventud en Europa y en América Latina.

Investigadores más nóveles están tomando el análisis de las políticas de juventud como temática de formación de posgrado. Algunos resultados han sido publicados y ofrecen una variación en el enfoque analítico de las políticas públicas, ya que suman a la mirada de la inclusión o exclusión en dichas políticas el examen sobre qué tipo de juventud interpela o pretende construir, cuáles son las modalidades de participación propuesta y los modelos de intervención ejecutados, y cuáles son las estrategias grupales de los jóvenes (Núñez, 2003; Farías, 2004).

3.4. Justicia, derechos y seguridad

Agrupamos bajo este subtítulo los estudios que abordan la condición juvenil en relación a las instituciones de diseño y aplicación del derecho y legislación, y todos los organismos relacionados:

a) Justicia: tanto su ejecución en términos de intervenciones del poder judicial como los criterios de justicia de los jóvenes;
b) Derecho: toda la producción ligada a la aplicación del derecho (incluye las personas jóvenes privadas de libertad y/o en conflicto con la ley), al seguimiento y cumplimiento de los derechos y obligaciones consagrados para el sector (incluidos los derechos humanos), y al estudio de los códigos, convenciones y leyes que lo implican;
c) Seguridad: en tanto vínculo entre los jóvenes y las instituciones u organismos encargados de la seguridad, y la relación entre juventud y percepción de seguridad-inseguridad.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

Se recuerda que estamos dando prioridad en este punto a los estudios de justicia, derechos y seguridad dentro del enfoque analítico de inclusión-exclusión. La mayoría de estos trabajos podría haber sido incluida en la sección 3.3., sobre políticas públicas, ya que las prácticas de las instituciones legislativas, judiciales y ejecutivas son obviamente ejercicio de políticas públicas; pero hemos decidido colocarlas en un apartado diferente debido a la magnitud de la temática, aunque siempre dentro del enfoque de inclusión-exclusión. Cabe aclarar que la revisión no ha alcanzado a un gran número de producciones de las ciencias jurídicas; esto debe ser destacado ya que estamos dejando afuera producciones realizadas desde una disciplina cuyo área central es la cuestión de la justicia y el derecho. Esto hace suponer la existencia de fecundas y numerosas discusiones sobre la temática en ese campo disciplinar.
Desde la sociología y la antropología se han desarrollado especialidades jurídicas, y son sus producciones las más numerosas. Se encuentran también algunos trabajos desde las ciencias de la comunicación, las ciencias políticas y el trabajo social. Los estudios abordan principalmente el accionar de las fuerzas de seguridad, el sistema penitenciario y el sistema jurídico sobre las y los jóvenes. Las investigaciones que abordan juventud y delito desde un enfoque de prácticas, sociabilidad y sentidos otorgados por los jóvenes han sido incluidas en el enfoque 7, sobre prácticas, usos y consumos (Kessler, 2002c, 2004; Míguez, 2002).

La cuestión de la legislación sobre juventud fue sistematizada por Fraga en 1995, quien a ese momento ofrece un estado y un panorama de la cuestión no muy alentador, cuyas conclusiones son semejantes a lo apuntado sobre políticas públicas de juventud en general mencionadas en el punto 3.3. (Balardini y Hermo, 1995). Otras revisiones sobre lo legislativo son el informe de DINAJU (2000), y el análisis crítico del por entonces proyecto de ley sobre Protección Integral del Niño y del Adolescente (2000) realizado por el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS). Ambos trabajos discuten el paradigma jurídico de la situación irregular en pos de avanzar hacia una concepción de los niños y adolescentes como sujetos de derecho bajo el paradigma de la protección integral. Como indica Kessler (1996), “mirada desde la perspectiva de los derechos, la adolescencia asombra por su soledad”; esta frase que tan bien diagnosticó la situación en aquellos años ha comenzado a revertirse con la reciente aprobación de la Ley Nacional 26.061 de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes (sancionada el 28 de setiembre de 2005, promulgada de hecho el 21 de octubre y publicada el 26 de octubre del mismo año). Y a escala de legislaciones provinciales, recientemente se ha aprobado la ley de provincia de Buenos Aires 13.298, de la Promoción y

Protección Integral de los Derechos de los Niños (sancionada el 29 de diciembre de 2004, promulgada el 14 de enero de 2005 y publicada el 27 de enero del mismo año). Otras provincias ya poseen legislación específica: Salta (1999), Mendoza (ley 6354/ 1995), Chubut (4347/ 1997), Río Negro (3097/ 1997), Misiones, Neuquén (2302), Córdoba (9053/ 2002), Tierra del Fuego (101/ 2000), y Ciudad Autónoma de Buenos Aires (114/ 1998).

En relación a derechos humanos se destaca como pionero el "Informe sobre Adolescentes Desaparecidos" de 1982 editado por el CELS, donde se denuncian los casos registrados por la organización hasta ese moment,o y "Niños desaparecidos. Jóvenes localizados en la Argentina desde 1976 a 1999", de Abuelas de Plaza de Mayo (1999). El CELS sigue siendo una referencia como fuente de información sobre las infracciones a la ley y los derechos por parte del Estado. Se cuentan entre sus producciones dedicadas exclusivamente a jóvenes el capítulo 6 del informe 2002, dedicado a la represión ilegal de niños y adolescentes (CELS, 2002) y el excelente informe sobre "Situación de niños, niñas y adolescentes privados de libertad en la provincia de Buenos Aires" (Beloff y Palmieri, 2003), que deja al descubierto la vulneración institucionalizada de los derechos de niños y adolescentes a través de prácticas ilegales de larga data como las torturas, malos tratos, apremios y, fundamentalmente, la privación de la libertad en personas menores de 18 años y sus condiciones de detención. El informe pone "en evidencia la subsistencia de una concepción paradigmática de la infancia reñida con las normas constitucionales vigentes" (2003:151). En este sentido resultan ejemplificadoras las conclusiones sobre los niños, niñas y adolescentes privados de libertad, lo que también ha sido expuesto por Guemureman (2005). El análisis de la información sobre la dimensión cuantitativa de la privación de la libertad en la Provincia de Buenos Aires permite extraer las siguientes conclusiones.

a) Durante el año 2001, según datos del Ministerio de Seguridad, se detuvieron 14.839 niños, niñas u adolescentes por motivos vinculados con conflictos con leyes penales.
b) Ninguna institución provincial provee datos acerca de los niños, niñas y adolescentes que son privados de su libertad en dependencias policiales por motivos relacionados con el artículo 10 inc. b del decreto ley 10.067/83. Sin embargo, un análisis sobre libros de comisarías y otros documentos señala que la cantidad de las detenciones por supuestas motivos de protección es considerablemente mayor que la cantidad de detenciones por motivos penales.
c) No existe información sobre la cantidad de jóvenes que permanecen detenidos en dependencias policiales. Sólo existe información referida a niños, niñas y adolescentes que fueron alojados en las Comisarías del menor. Durante el año 2001 el número de jóvenes alojados en comisarías del menor alcanzó un promedio diario de 100.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

d) Si bien es imposible establecer con exactitud el número de niños, niñas y adolescentes cuya libertad ambulatoria se encuentra restringida, una aproximación permite determinar que al mes de octubre de 2001 se encontraban privadas de su libertad un número aproximado de 8.195 personas menores de 18 años en dependencias bajo la Superintendencia del Consejo Provincial del Menor y en Comisarías del Menor.
e) Sobre el total de niños, niñas y adolescentes que se encuentran institucionalizados, el mayor número lo está por causas asistenciales (81,92% del total) y su motivo de institucionalización responde "al artículo 10, inciso b, del decreto ley 10.067/83" (96,5%).
f) Si bien la distribución por sexo es pareja, el número de mujeres que se encuentran institucionalizadas por razones penales sólo asciende a 42, es decir, menos del 3% de los casos de niños y adolescentes privados de libertad por motivos penales. Resulta claramente visible que las institucionalizaciones de tipo penal tienen un sesgo importante hacia el sexo masculino.
g) El intervalo de edad que concentra mayor cantidad de privaciones de libertad es el comprendido entre los 15 y los 18 años, que concentra el 35,59% de las internaciones.
h) En lo que se refiere a la modalidad institucional es importante destacar que de los más de 8.000 niños y adolescentes institucionalizados, sólo 800 se encuentran alojados en instituciones dependientes del Consejo Provincial del Menor, mientras la mayoría se encuentra asistida por servicios tercerizados (públicos o privados). Estos servicios son supervisados por distintas dependencias del Consejo Provincial del Menor, debido a lo cual no existe un registro unificado de ellos. (Beloff y Palmieri, 2003: 155-157).

Estas conclusiones para provincia de Buenos Aires deben alarmar no sólo por el número de vidas sobre las que el Estado realiza prácticas inconstitucionales y/o ilegales, sino además, y en particular para el interés de este estado del arte, porque demuestra la ausencia de información centralizada, sistemática y de acceso público por parte de los organismos del estado que intervienen en la *tutela* de los *menores*, y deja al descubierto el importante papel que le cabe y pueden cumplir, las ciencias sociales en la producción de conocimiento sobre estas situaciones, ya sea desde organismo estatales, organizaciones no gubernamentales u organismos internacionales. Un ejemplo de la producción científica en este sentido es el desarrollo del Observatorio de Adolescentes y Jóvenes creado a partir de un proyecto de investigación del Instituto Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires, que

> Trata de generar un dispositivo que permita monitorear de un lado la circulación de adolescentes y jóvenes a través de las instituciones de control social y de otro, las rutinas operacionales que utilizan las propias agencias para administrar y gestionar las diferentes problemáticas adolescentes y juveniles (www.observatoriojovenes.com.ar/home, 2004).

Son numerosos los trabajos sobre la construcción del *menor* y las problemática de *tutela,* tanto en términos de sistema o modelos de intervención como en relación a subjetividad o construcción social de infancia y juventud (Daroqui y Guemureman, 1998, 1999; Duschatzky, 2002; Ponce, 2003; Roovers, 2003); y también sobre los procesos de institucionalización y judicialización de niños y jóvenes (Galindo, 1998; Rossi, 2000; Belfo 2001; Daroqui y Guemureman, 2001; Guemureman, 2003). Al respecto se encuentran artículos en las revistas "Delito y Sociedad" de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA (http://www.catedras.fsoc.uba.ar/pegoraro); en la publicación on line "Niños, menores e infancias" del Instituto de Derechos del Niño, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, UNLP (http://www.jursoc.unlp.edu.ar/externos/sitioidn1).

Unos últimos apuntes para esta sección, relacionados con lo que se ha dado en llamar la *criminalización de la juventud*. Este proceso entraña como elementos principales una visión *esencialista* del joven como peligroso, una asociación lineal entre comportamientos juveniles y violencia, una mirada que no distingue entre juventud pobre y delito, y que ataviada con imaginarios racistas y xenófobos sumará a la edad otras marcas *reconocibles* para la estigmatización del sector social, todo en un marco de percepción de *inseguridad* generalizada que encarna en estas personas jóvenes uno de sus chivos expiatorios fundamentales, declarándolos así los principales culpables. El mecanismo del *pánico moral* entra entonces en funcionamiento, y las intervenciones de las industrias comunicacionales y muchos legisladores, *opinólogos* o actores públicos instalan discusiones que tiendan a justificar mecanismos represivos sobre niños y jóvenes. Frente a esto, han sido muchos los cientistas sociales que expresaron una opinión contraria, fundados en los contundentes resultados de las investigaciones en el campo, que demuestran que las medidas represivas no resultan en *mejoras* de la calidad de vida ni para *la sociedad* y mucho menos –obviamente- para los jóvenes. Personas a las que *la sociedad* les está ofreciendo un camino de maltrato, castigo o privación de libertad, y en este último caso, mayormente institucionalizando judicialmente por la condición de pobreza en que se hallan insertos.

Numerosas investigaciones han puesto en evidencia la relación conflictiva entre jóvenes y policía[36]. Esta institución –a la que muchos jóvenes eligen como trayectoria laboral (Sirimarco, 2004)-, es uno de los puntos de contacto más frecuentes entre los sectores juveniles y el Estado, y la mayoría de las acciones registradas son de tipo represivo (Tiscornia, 2000). La percepción negativa de los jóvenes sobre la actividad policial, sus

[36] Es pionero en este sentido el informe de Laura Gingold sobre el caso de Ingeniero Budge (1991).

intervenciones y tratos se documenta en diversos trabajos, e implica por un lado la denuncia de las acciones represivas, pero además un alto descreimiento en la capacidad de los organismos de seguridad y sus miembros, y al mismo tiempo un registro en el discurso juvenil de reclamos de mayor intervención para el control de la seguridad pública (Balbi, 2005). Son interesantes los resultados sobre los criterios de justicia que manejan o están construyendo diferentes sectores juveniles (Kessler, 2002c; Nuñez, 2004 y 2005).

El descreimiento en el funcionamiento eficaz de las instituciones, o en las instituciones mismas, que abarca en el discurso juvenil tanto al ámbito legislativo como judicial y ejecutivo, encuentra una de sus expresiones en *la policía*, con quienes muchos jóvenes mantienen una relación basada en la alteridad radical, es un otro oponible al que hay enfrentar y que los enfrenta. La paradoja es que los miembros de la institución son en un alto número personas también jóvenes. La cuestión de la condición juvenil al interior de los organismos de seguridad como policías, ejércitos o servicios penitenciarios es un área de vacancia en los estudios de juventud.

4. Enfoque de conformación. Familia y parejas

El término conformación significa *distribución de las partes que forman una cosa*. Ese sentido es el lugar analítico y metodológico desde donde está siendo principalmente estudiada la familia. Distribución de personas, de roles, de tareas y de representaciones. Se trata de estudios centrados en mostrar, entender y explicar la configuración que adquiere la familia, el hogar, la pareja, los hijos, los padres, etcétera. Se agrupan entonces en este enfoque los trabajos sobre organización familiar y parentesco, los modos en que los jóvenes construyen sus familias y hogares (como jefes o como hijos), sus parejas (elecciones) y su descendencia (procreación). Un objetivo común de los trabajos que utilizan esta perspectiva es mostrar cómo se estructura la vida juvenil en estas dimensiones, cuáles son las modalidades que adquieren estas instituciones sociales, cuáles son los cambios y/o continuidades con formas anteriores y qué consecuencias tren aparejadas las transformaciones para las relaciones al interior de estos ámbitos.

Por una parte, las familias y el modo de vivir en familia se transformaron. En este sentido, se redujo el tamaño de las familias, debido al descenso de la fecundidad, aunque continúa predominando el modelo de hogar nuclear completo. Se observa también un aumento de hogares con jefatura femenina. Por otra parte, se postergó la edad de inicio de la vida en pareja, se incrementaron las uniones de hecho, las separaciones y divorcios y, también, la

cantidad de familias *ensambladas* (Wainerman y Geldstein, 1994; Jelin, 1998; Torrado, 2003; Di Marco, 2005; Donini, 2005; OIJ-CEPAL, 2004; Binstock, 2004).

Algunos de los cambios atravesados en las familias se relacionan con la mayor autonomía de las mujeres, producto del incremento de su participación en el mercado de trabajo remunerado, y también de la expansión de sus derechos civiles y políticos y la atenuación de la autoridad patriarcal. En este sentido, ha resultado crucial tanto la democratización de la legislación sobre familia, como el reconocimiento de niños y adolescentes como sujetos de derechos (Birgin, 2003; Minyersky, 2003; Di Marco, 2005; Jelin, 1998; Harari, 2005). A pesar de estos avances normativos, y de la incipiente preocupación sobre las relaciones familiares como objeto de políticas públicas, persisten en las familias diversas formas de violencia contra las mujeres y contra niños y niñas, aunque el registro sobre este problema es completamente asistemático e incompleto (Birgin y Pastorino, 2005). Todo ello afecta las formas de vida familiar de los jóvenes, sea en sus hogares de origen, o bien en los procesos de constitución de familias propias.

Por otra parte, también se articulan en este ámbito las dinámicas propias del mercado laboral en relación con las mayores dificultades de inserción ocupacional para los/las jóvenes, y la creciente informalidad e inestabilidad de sus ocupaciones. De modo que una de las tensiones que viven los y las jóvenes en la actualidad se relaciona con mayores expectativas de autonomía pero menores posibilidades de ejercerla, lo que hace que muchos permanezcan durante más años en sus hogares de origen (OIJ-CEPAL, 2004), o bien, que les cueste sobremanera conciliar sus responsabilidades familiares con las laborales, particularmente, en el caso de las jóvenes mujeres.

Distintos estudios han mostrado que el cambio de patrones de provisión de recursos económicos en los hogares, no ha alterado aún las pautas de cuidado de los miembros de las familias (Wainerman, 2003, Ariza y de Oliveira, 2003; Cerrutti, 2003; Aguirre, 2004, entre otras). Los aportes de los estudios sobre masculinidades resultan también relevantes para orientar la indagación sobre el modo en que las imágenes de género –femeninas y masculinas- juegan un papel significativo sobre el modo en que se organiza la división sexual del trabajo –y la estructura de autoridad- en las familias (Valdés y Olavarría, 1998; Viveros, 2001; Olavarría, 2001; Faur, 2004 y 2005).

Las investigaciones de la dimensión cultural de la familia y las relaciones afectivas y sexuales son muy escasas. En ese sentido vale destacar la obra de Mario Margulis y su equipo que abordaron "los mandatos culturales referidos a la constitución de relaciones afectivas, a la

sexualidad y el amor" (2003:25) en jóvenes de ciudad de Buenos Aires y algunas localidades del conurbano. Se destacan en esa obra los capítulos sobre modelos de matrimonio (Urresti, 2003) y pareja (Margulis, Rodríguez Blanco y Wang, 2003); y sobre formas de noviazgo y cortejo en jóvenes, relacionado con sexualidad y afectividad (Leschziner y Kuasñosky, 2003; Pérez y Piñero, 2003). Análisis sobre la conformación de la masculinidad se encuentran en los capítulos de Ferraudi Curto (2003) y Urresti (2003). La cuestión de feminidad y masculinidad en jóvenes es un área a profundizar, principalmente en análisis de tipo relacional donde se confronten/complementen ambas construcciones de género.

5. Enfoque de participación. Política y cultura

El enfoque de participación ha sido el privilegiado en el país para el análisis de lo político en jóvenes, y resultó casi exclusivamente en mediciones de estar actuando o no en *la política*. Hay ensayos que elaboran discursos en torno a la *despolitización* de la juventud argentina, "resignando en los hechos y en los sueños la construcción del mundo" (Margulis, 1994:27); encuestas de opinión pública que aportan evidencias numéricas de una cierta *desafección política* de la juventud (Deutsche Bank, 1993; 1999) y trabajos más críticos que se han preguntado por este *interés o desinterés por la política* (Tenti Fanfani, 1998; Sidicaro, 1998).

Pero dentro de este enfoque hemos también incluido producciones que leen la participación desde otros ámbitos, ya no exclusivamente desde las instituciones tradicionales de *la política*. En esta otra perspectiva se observa y analiza la participación en la construcción de la cultura, vislumbrando en esas prácticas cuáles son las formas en que la juventud actual entiende la participación, qué lugares elige para ello y que dimensión política le otorga o produce.

Existe una coincidencia entre estas dos perspectivas del enfoque de participación y es que ambos conjuntos suelen resaltar los impactos de las grandes transformaciones sociales, la redefinición de los escenarios culturales, las nuevas tecnologías, los modos de organización del trabajo, y el descreimiento en las instituciones políticas (Urresti, 2000; Balardini, 2000; Mato, 2004; Margulis, 1994, 1996, 1997, 1999; García Canclini, 1991, 1992, 1995, Reguillo, 2000; Martín-Barbero, 1998, 2000). En este contexto de cambios societales más generales, los estudios sobre la participación juvenil o se restringen al análisis de las actividades desarrolladas en el marco de las instituciones clásicas (partidos políticos, por ejemplo), o lo amplían integrando aspectos sociales y culturales más vastos.

Dentro de la segunda línea pueden identificarse un conjunto de estudios que toman a los jóvenes como actores y productores culturales (Cohendoz, 1997; Chaves, 2005; Kropff, 2004;

Núñez, 2003, 2004, 2005; Sánchez, 1997; Reguillo, 2000; Varela, 2002; Saraví, 2004, entre otros). Así se ha abordado el tema de la constitución de colectivos juveniles, identificando la aparición de formas culturales *emergentes* portadoras de nuevos signos de lo político (Feixa, 1998; Reguillo, 2000; Kropff, 2004, Chaves, 2004). Estos trabajos sostienen que a través de estas formas los jóvenes experimentan el poder, la autoridad, los proyectos, la gestión, el reclutamiento, las interacciones y el lenguaje, lo cual supone explorar las prácticas sociales de uso y de simbolización del espacio público (Núñez, 2003, Urresti, 2000).

En este contexto, las acciones culturales de los jóvenes han dado lugar a la revisión de las interpretaciones tradicionales de las acciones políticas, poniendo en debate el concepto mismo de política (Beck, 1999; Reguillo, 2000). De tal modo, la participación requiere ser entendida entonces, también desde las formas propias de empoderamiento que se dan los mismos jóvenes, no siempre acordes con los paradigmas de los adultos. Las acciones relacionadas con la participación implican un gradual *empoderamiento* de los sujetos, que progresa desde la información, la consulta y la retroalimentación, hasta la participación plena (toma de decisiones e iniciativa en las acciones), y que se completaría con una autonomía donde los jóvenes desarrollen y lleven a la práctica proyectos propios (Krauskopf, 2000).

En síntesis, los cambios producidos en las últimas décadas en los contextos sociales, culturales, económicos y políticos, impactan no sólo sobre los modos de pensar la emancipación de los jóvenes, sino también sobre las formas de participación y de obtención de autonomía, así como los ámbitos donde se experimentan las diversas modalidades de agenciamiento. De tal modo, vale la pena la valoración que los jóvenes tienen respecto de acciones realizadas en instancias institucionales distintas a las clásicas del mundo *político* como son las deportivas, religiosas, artísticas o civiles (OIJ-CEPAL, 2004). Algunos jóvenes se agrupan alrededor de su pertenencia comunitaria, conformando grupos que ofrecen no sólo ámbitos de identificación poderosos hacia el interior del grupo, sino también modos de intercambio económico y social con los otros. Es el caso, por ejemplo, de los hinchas de fútbol (Garriga Zucal, 2005), de los voluntariados (Salvia y Lépore, 2004), o en el ámbito del trabajo grupos que elaboran formas estilísticas de diferenciación del conjunto de trabajadores a partir de su identidad juvenil (Garriga Zucal y Rodríguez, 2005).

Ofrecen una mirada sumamente interesante para entender el vínculo con *la* y *lo* político en clave generacional e histórica, las investigaciones sobre memoria, tanto de jóvenes que participan en organizaciones de reivindicación de derechos como de los que no lo hacen. Particularmente se conocen dos trabajos donde se explora la participación de los jóvenes en

organismos de derechos humanos, se trata de dos tesis, una de nivel de posgrado y otra de grado. La investigación doctoral de Catela da Silva (2001), centrada en la experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos, describe un *catálogo* de *papeles /documentos, imágenes, marcas, acciones y personajes* que configuran *esta forma particular de hacer política* en la disputa de los familiares de desaparecidos. Este repertorio forma parte de la memoria colectiva que se reactualiza y se pone en acto en distintas prácticas públicas de los jóvenes argentinos, desde la misma acción de agrupación Hijos por la Identidad y la Justicia, contra el Olvido y el Silencio (H.I.J.O.S.) estudiada en su tesis, hasta las movilizaciones de diciembre de 2001 (Zibecchi, 2003) o la más recientes movilizaciones y organizaciones en torno al incendio de Cromañón (La Vaca, 2005; Wortman, 2005; Conde, 2005; Chaves, 2006). Siguiendo una pista que se avizora de algún modo en la tesis de Catela da Silva (2001) sobre la cuestión del ocultamiento, *no puesta en público* o culpabilización de la dimensión de militante de los desaparecidos, Blanco (2006) define como tema el análisis de las representaciones de la política y de la militancia en el discurso de las generaciones posdictadura, y desde allí arroja una tesis que considero muy estimulante para profundizar e interpelar la y lo político en los jóvenes del presente:

> La militancia aparece en el discurso de los jóvenes al mismo tiempo que se los acusa de despolitización, de desmovilización (...) Se da así un aparente paradoja, producto de una compleja dialéctica entre dos épocas, y entre dos generaciones, entre los setenta y el periodo comprendido de los años noventa a esta parte: los jóvenes de hoy son despolitizados *porque no son como* los jóvenes de otra época. Esta última operación es la que es más urgente desmontar. Tal vez la imagen actual que los propios jóvenes tienen (y no sólo ellos) de *los jóvenes de los setenta* esté impidiendo pensar sus prácticas actuales, y de ahí que ellos mismos sean quienes asuman como verdadero el estigma que sobre ellos recae. Esto es paradójico también porque funciona como parámetro (para señalar sus supuestos rasgos de carencia) el grupo que anteriormente fue construido como otro *negativo.* Mas bien, como sostiene Ulrick Beck, los jóvenes de alguna manera "practican una denegación de la política altamente política" (Blanco, 2006: 82).

Siendo el campo de la política el espacio social donde la juventud se convirtió fuertemente en actor público en la historia nacional, sería erróneo dejar de lado una perspectiva histórica para entender cómo procesaron esas prácticas políticas las generaciones actuales y así comprender sus reticencias, críticas, apuestas y nuevas construcciones. Si a esto sumamos resultados de otra tesis que ha analizado la cuestión de la utopía en jóvenes del sur de la provincia de Buenos Aires en términos de si los jóvenes analizan la realidad social, proyectan cambios y se sienten potenciales agentes de cambio (Borobia, 2003), no queda más que afirmar que es

pertinente profundizar esta línea de investigación para conocer *la participación*, *lo político* y *la política* en las juventudes argentinas contemporáneas.

Se observa una disputa por el sentido mismo de participación, no sólo en el ámbito académico, sino también en el discurso social. Los estudios muestran que muchos jóvenes están *participando*, pero que los ámbitos donde desarrollan sus prácticas no suelen ser relevados como dimensiones de la participación. El "Informe sobre Desarrollo Humano en la provincia de Buenos Aires" es elocuente en este sentido (Balbi, 2005). Estamos entonces frente a un problema que merece ser estudiado con mayor profundidad. En coherencia con el análisis previo es pertinente asumir una noción de participación constituida no sólo por los modos legitimados de participar sino por lo que los sujetos en estudio consideran participación (Núñez, 2003). De aquí que sería interesante se profundizaran investigaciones sobre:

> 1) la relación de los jóvenes con los modos legitimados de participar entendiendo esto no sólo como las instituciones clásicas (ejemplo: partidos políticos) sino también con los modos en que se considera *adecuado* participar en ellos (ejemplo: acuerdos de convivencia en las escuelas medias);
>
> 2) las prácticas de participación que los jóvenes consideran como tales (ejemplo: marchas de protesta, raves) y los modos de participar que ellos prestigian o construyen (ejemplo: centros de estudiantes, grupos artísticos).

6. Enfoque de valores y creencias

Ubicamos bajo este subtítulo aquellas investigaciones que se centran en el estudio de las representaciones o creencias de los jóvenes, tanto en términos de religiones estructuradas como de valores generales.

6.1. Valores

Las investigaciones realizadas por el Deutsche Bank (1993 y 1999) constituyen los mapas más amplios sobre representaciones y valores generales de los jóvenes en la Argentina, aunque lamentablemente no son estudios nacionales sino sobre Ciudad de Buenos Aires y partidos del conurbano bonaerense. Ambos estudios indagaron sobre los modos en que los jóvenes perciben y/o conciben la familia, el trabajo, la educación, la sociedad, la política, los medios de comunicación, las drogas, el tiempo libre, los problemas sociales o los problemas que los afectan. En la publicación de 1999 se relevaron también las ideas de futuro y los proyectos de los jóvenes en tanto expectativas, así como la relación de las y los jóvenes con las nociones de patria y aspectos de su identificación con lo nacional. Un aspecto interesante

de la investigación de 1993 es que se encuestó como grupo de referencia a adultos, con lo cual el significado de los porcentajes hallados en jóvenes pudo ser evaluado comparativamente con este otro grupo etáreo. Este punto es de gran importancia, ya que son muy escasos los estudios que tomen varias generaciones y a partir de allí interpreten los valores y representaciones. Otro punto a destacar de estos informes es que ofrecen en sus anexos las herramientas utilizadas para la construcción de la información, con lo cual se permite que otros investigadores revisen y entiendan, aunque sea en parte, qué se preguntó para obtener esas respuestas. Si estudios de este tipo fueran realizados regularmente y con mayor representatividad territorial, obtendríamos un mapa sobre lo que las y los jóvenes están *pensando*, qué hacen o desean hacer, con qué cosas están en desacuerdo y cuáles les son indiferentes, en definitiva, los conoceríamos más, porque tal como está escrito en el prólogo del primer estudio, la juventud argentina es "un grupo de la sociedad del cual se habla mucho y sorprendentemente se sabe poco" (Deutsche Bank ,1993: 7).

Además de estos estudios de tipo general, existen publicaciones que describen ciertos valores o representaciones y los discuten en el marco de referentes empíricos particulares (por ejemplo Borobia, 2003) o temáticas específicas como *sensibilidades sociales y políticas* (Sidicaro, 1998), *crisis de los valores* (Sidicaro, 1998), *expectativas y valores* (Tenti Fanfani, 1998) o *visiones de la política* (Tenti Fanfani, 1998).

Otras fuentes que brindan información sobre valores y creencias de jóvenes son las encuestas de consumos culturales. Estos relevamientos suelen no presentar la información desagregada por fracciones de edad pequeñas, pero de todos modos es posible obtener información del sector, y quizás uno de sus mayores aportes es la posibilidad de ver cómo cada aspecto, elemento, valor o representación se presenta en distintos grupos etáreos, y así se obtiene una visión contextualizada de las percepciones de los jóvenes. Son los casos de la Encuesta de Consumo Cultural de la Ciudad de Buenos Aires (Dirección General del Libro y Promoción de la Lectura, 2004) y la de alcance nacional del Sistema Nacional de Consumos Culturales (Secretaría de Medios de Comunicación, 2005).

6.2. Religiones

Los aportes de la sociología han sido relevantes para dar cuenta del panorama general de la religión en nuestro país a partir de las relaciones entre grupos religiosos, sociedad y Estado, teniendo en cuenta los imaginarios sociales dominantes en cada época, especialmente los ligados al liberalismo (Mallimacci, 2002; Mallimacci y Di Stéfano, 2001). Sin embargo,

desde la perspectiva de la indagación empírica sobre la relación de los jóvenes con la religión, la mayoría de estas investigaciones presentan dos características: por un lado, han privilegiado las denominaciones confesionales tradicionales (catolicismo, judaísmo, etcétera), y por el otro, han estudiado a grupos que comparten una misma fe, sin discriminar las prácticas específicas de los jóvenes, los que han sido observados como parte del grupo mayor. La excepción la constituye un conjunto, aunque breve, de trabajos que han producido algunos relevamientos fundamentalmente de tipo cuantitativo en relación con los jóvenes y la religión. En ellos se da cuenta, por ejemplo, de que entre el 69 y el 78 por ciento de los jóvenes argentinos se declara católico, mientras que el 19 por ciento afirma no pertenecer a ninguna religión (Fundación Odiseo, 2004: Deutsche Bank, 1993). De todos modos, ser miembro de una comunidad religiosa, o declarar serlo, no implica la concurrencia al templo: en 1993, los jóvenes que participaban regular o casi regularmente de las ceremonias religiosas, sumaban apenas el 15 por ciento (Deutsche Bank, 1993). Algunos trabajos antropológicos han indagado específicamente sobre la participación de jóvenes en organizaciones religiosas (Da Silva Catela, 1994, en el caso de mormones; y Fora, s/f, sobre católicos).

Por otro lado, en los últimos años han proliferado una serie de cultos religiosos y de *formas alternativas de religiosidad popular* (Carozzi, 1986) no siempre validadas oficialmente, pero cuya raigambre en los sectores populares resulta de significativo interés. Estas formas de religiosidad popular, que caen por fuera de las denominaciones tradicionales (el pentecostalismo y otras variedades evangélicas, por ejemplo), han sido enmarcadas dentro de un conjunto de prácticas y representaciones que atraviesan denominaciones y prácticas autónomas, aunque todas ellas compartirían el hecho de ser *cosmológicas, holistas y relacionales* (Semán, 2000). A pesar de que estos ámbitos de religiosidad popular "aún no ha recibido la atención que se merece por parte de los científicos sociales" (Frigerio, 1996:53), algunos trabajos han ahondado sobre la relación de estas formas de religiosidad con los procesos de conformación de identidades populares (Semán, 2000; Carozzi y Frigerio, 1992; Forni, 1986; Frigerio, 1990, 1995a, 1995b), así como también sobre la presencia de la religiosidad en la trama socio-cultural de los sectores populares en condiciones de pobreza (Ameigeiras, 2000, 1998), e incluso sobre el vínculo entre identidad y cuerpo de jóvenes en instituciones de rehabilitación pentecostales (Míguez, 2002, 2000).

7. Enfoque de uso, consumo, producción y práctica

Ha sido posible agrupar en este enfoque todos aquellos trabajos que tratan del espacio, el tiempo, la sociabilidad, el mercado, las industrias de comunicación e información, la tecnología, el arte, las prácticas y consumos culturales, el deporte, las drogas y el cuerpo. Es un grupo diverso de temas y problemáticas que han recibido un tratamiento diferenciado y muchas veces opuesto, según los investigadores privilegien una perspectiva de las personas jóvenes como sujetos activos o pasivos. En el primer caso, el énfasis está puesto en la capacidad productora, constructora y creativa de los sujetos jóvenes. Ejemplo de esto son los trabajos sobre prácticas culturales, sexualidad, drogas y delito tomados como prácticas que otorgan e imbuyen de sentido la vida de muchos jóvenes. En el segundo caso, los estudios se estructuran mayoritariamente en términos de usa-no usa, tiene-no tiene, y del consumo entendido como recepción pasiva.

7.1. Salud

Los estudios sobre salud en jóvenes muestran un gran vacío con relación a la temática de acceso, cobertura y uso del sistema de salud. No se han encontrado en esta revisión análisis desde las ciencias sociales sobre este aspecto a excepción de un artículo de Adaszko (2001). Se recuerda que han quedado fuera de la revisión los trabajos provenientes de las ciencias médicas. Los datos de cobertura y acceso (obra social, atención pública o privada, etcétera) en jóvenes deben ser buscados dentro de informes generales para toda la población. Los datos poblacionales están relevados y el corte etario es uno de los registros, pero no se ha efectuado una interpretación particular sobre el sector (estudios de este tipo cabría clasificarlos en el enfoque de inclusión-exclusión).

Tampoco hemos registrado investigaciones sobre preferencias de tratamiento médico, *medicinas* o formas de cura con relación a jóvenes, como tampoco a concepciones de enfermedad ni a los servicios de atención de adolescentes o jóvenes ni en el sistema público ni en el privado. Sí existen trabajos, aunque pocos, sobre representaciones de salud; por ejemplo Kornblit (1996), Kornblit y otros (2005, 2006), quien, desde un enfoque de psicología social y ambiental, aborda las valoraciones y representaciones sociales de jóvenes con relación a salud en un sentido amplio, incluyendo estrés percibido y satisfactores posibles. Estudios desde la perspectiva antropológica han dado cuenta de las formas de padecimiento en usuarios de drogas (Epele, 2002, 2006; Grimberg, 2006).

Hemos descrito casi exclusivamente vacancias, ¿cómo entender entonces que el abordaje de salud lo incluyamos en el enfoque de prácticas? La respuesta es que existen tres temáticas comúnmente incluidas en salud que son tratadas desde la condición juvenil, y que poseen un amplio desarrollo, aunque de forma desigual. De hecho sucede que estas tres temáticas de salud son casi exclusivamente investigadas con relación a jóvenes; esto ha llevado a la asociación directa de un tema con otro, y que, más allá de los datos objetivos que sustentan estas asociaciones se corra el riesgo de generar una fuerte representación sobre estas *problemáticas* como exclusivas del sector social que nos ocupa. Al existir muy pocas investigaciones sobre los mismos temas en otros grupos etéreos, se genera una imposibilidad comparativa que tiende a reforzar la noción de que estos temas son *de jóvenes*; nos estamos refiriendo, en orden creciente de trabajos encontrados, a los temas:

> a) Mortalidad. Estudios generalmente realizados sobre fuentes estadísticas secundarias que abordan las muertes violentas, suicidio, accidentes, asesinatos, muerte en riña y homicidios (Bonaldi, 1998, 2002; Casullo, Bonaldi y Fernández Liporace, 2004).
>
> b) Adicciones y trastornos. Investigaciones sobre consumo y prácticas asociadas al consumo de tabaco, alcohol, drogas legales e ilegales (SEDRONAR, 2002; Kornblit, 2004; Camarotti, 2004, Camarotti y Kornblit, 2005; Mendes Diz y otros, 2004; Epele, 2006) y trastornos alimentarios (Valiente, 2006).
>
> c) Salud sexual y reproductiva, por el elevado número de producciones en esta área se trata aparte en el punto siguiente (ver apartado 7.2.).

Las investigaciones se centran en el registro e interpretación de los modos en que los jóvenes mueren, *son* adictos o realizan sus prácticas sexuales; también en términos de usuarios, tanto de drogas o alcohol (donde también encontraremos el concepto de consumo) como de métodos anticonceptivos o abortivos. El enfoque predominante en el abordaje de estas temáticas es el de prácticas, uso y consumo pero siempre con una lectura en términos de salud, y generalmente en un análisis como *problemática*, entendiendo esto último de diferentes modos, muchos trabajos inician con una crítica a esa perspectiva. Un buen ejemplo es Adaszko (2005), con relación a la construcción del embarazo adolescente como *problema* de salud pública.

7.2. Sexualidad y reproducción

Entre los 15 y los 29 años suelen ocurrir los procesos más significativos vinculados con la sexualidad y la reproducción, tales como el inicio de las relaciones sexuales, la formación

inicial en torno al cuidado anticonceptivo, la mayor exposición a riesgos de contraer enfermedades de transmisión sexual –incluyendo VIH-SIDA- y, en muchos casos, el inicio de la historia reproductiva. Estos procesos ocurren de modo diferente entre varones y mujeres, de acuerdo a subgrupos de edad, y al origen socio-económico (Checa, 2003; OIJ-CEPAL, 2004; Gogna, 2005; Geldstein y Pantelides, 2001; Bianco et.al., 2003, Faur y Gherardi, 2005).

La mayoría de los estudios recientes sobre sexualidad se incluyen en estudios de salud en la juventud, y están centrados en el análisis de:

a) las prácticas sexuales y reproductivas: edad de inicio de las relaciones sexuales, uso de métodos de anticoncepción y prevención de enfermedades de transmisión sexual –ETS- (por ejemplo Gogna y otros, 2005);
b) el conocimiento de métodos anticonceptivos, la disponibilidad de información sobre su uso y el acceso a educación en sexualidad;
c) las relaciones entre prácticas sexuales y reproductivas y nivel educativo, clase social e imágenes de género.

Aunque en la investigación sobre salud sexual y reproductiva es evidente cierta inclinación por el estudio de los adolescentes (definidos habitualmente como aquellos/as jóvenes menores de 18, 19 o 20 años), y que este foco responde en buena medida a los mayores riesgos que existen para este grupo etario[37], también se han efectuado algunos estudios sobre los jóvenes a partir de encuestas nacionales.

En términos generales, la tendencia que se observa en América latina y el Caribe es que la fecundidad en la juventud es más baja que lo que era en 1950, dato que acompaña el proceso de descenso general de la fecundidad (CEPAL-OIJ, 2004). Sin embargo, los promedios nacionales ocultan las diferencias internas. Así, a través de estudios específicos pueden observarse importantes diferencias sociales en los procesos reproductivos, tanto relacionados con el inicio de su fecundidad como con su repitencia y la cantidad de partos (paridez acumulada). De modo que, mientras el 27,3 por ciento de las mujeres pobres fueron madres antes de los 20 años, solo el 1,6 de las mujeres que viven en hogares con ingresos más altos ha tenido esta experiencia (Ariño, 2003).

[37] Algunos datos para Argentina señalan que aproximadamente el 15 por ciento del total de nacimientos corresponde a madres adolescentes (de entre 10 y 19 años de edad). En números absolutos, esto significa que, dado que en el año 2002 se registraron 694.684 nacimientos, en 101.753 las madres tenían menos de 20 años. De ellos, 3.270 corresponden a niñas menores de 15 años. Como en los otros grupos de edad, también en la fecundidad adolescente se encuentran diferencias regionales: la ciudad de Buenos Aires presenta la tasa más baja de nacimientos con madres adolescentes (24,8 por mil), mientras que la provincia de Chaco exhibe la tasa más alta (114 por mil) (Faur y Gherardi, 2005, en base a información del Ministerio de Salud de la Nación -MSAL).

Otro de los problemas vinculados con la salud sexual y reproductiva de los jóvenes es la creciente incidencia del VIH-SIDA en edades tempranas, y la feminización de la epidemia. En la actualidad, el grupo etario más afectado es la franja de 25 a 34 años de edad, que concentra el 47,7 por ciento de los casos masculinos y el 44,7 de los femeninos. Teniendo en cuenta que la infección por VIH se produce entre 8 y 10 años antes de la aparición de los síntomas del sida, resulta evidente que una importante proporción de infectados puede haber contraído el virus durante la adolescencia (Faur y Gherardi, 2005).

Recientemente Gogna (2005) ha realizado un estado del arte sobre las investigaciones en sexualidad y derechos en la Argentina en la década del noventa y en el capítulo dedicado a las ciencias sociales hay un apartado específico sobre adolescencia y sexualidad que ofrece un actualizado panorama de la cuestión, relevando los temas tratados, las metodologías, los resultados obtenidos hasta el momento y las discusiones en curso. Reproduciremos a continuación una síntesis.

ADOLESCENCIA Y SEXUALIDAD

A continuación presentaremos los estudios que, de manera más o menos mediata, abordan la problemática de la sexualidad y los derechos sexuales y reproductivos en la población adolescente. Un número importante de ellos son estudios de tipo cuantitativo realizados en el Área Metropolitana de Buenos Aires con el apoyo de la Organización Mundial de la Salud (Weller, 2000).

Como señala una reconocida investigadora, "el interés por la sexualidad de los adolescentes, desde el punto de vista de las ciencias sociales, comienza a partir del interés por la fecundidad y, más tarde, se incrementa a raíz de la epidemia del sida. Es entonces, un interés 'secundario' o 'instrumental', surgido por inquietudes relativas no a la sexualidad en sí misma, sino a sus consecuencias" (Pantelides, 1996).

Esta "marca de origen" explica en buena medida, a nuestro juicio, cuáles son las cuestiones que los estudios exploran y la manera en que lo hacen. La mayor parte de los estudios sobre población adolescente identificados en nuestra búsqueda utilizan la encuesta como fuente básica de información, la que a veces se complementa con técnicas cualitativas (entrevistas semiestructuradas o grupos focales). La población objetivo son adolescentes escolarizados de ambos sexos o usuarios de servicios públicos de salud (en su mayoría mujeres). Las principales cuestiones relevadas son: edad al inicio de relaciones sexuales, tipo de pareja, motivación para la iniciación sexual, utilización de métodos anticonceptivos y/o de prevención de ETS-VIH, conocimientos sobre el cuerpo/la reproducción, etc. En general, los autores realizan comparaciones entre los conocimientos y actitudes según variables tales como sexo, subgrupo de edad, sector social y/o tipo de escuela en el caso de la población escolarizada.

Cabe anticipar que los resultados de los estudios realizados en la primera mitad de los 90 revelaban tendencias similares a las reportadas entonces para otros

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

> países de la región: un importante porcentaje de los adolescentes de ambos sexos son sexualmente activos, no tienen suficiente información acerca de la sexualidad, la reproducción y la anticoncepción
> y tienen dificultad para adoptar conductas adecuadas para la prevención del embarazo no deseado y las ETS-sida (Maddaleno, 1995; extraído de Gogna, M., 2005: 34-35)

7.3. Sociabilidad, agrupamientos, tiempo y espacios

La heterogeneidad de la juventud se ha visto principalmente relevada a través del estudio de sus prácticas culturales, entendiendo práctica en tanto consumo y producción cultural. Entre las investigaciones de base empírica cuantitativa, los intereses han estado más vinculados a obtener registros de los consumos culturales de los jóvenes, y, entre ellas, algunas han producido un recorte cualitativo para indagar sobre los cambios en las subjetividades y la construcción de las identidades sociales (OIJ-CEPAL, 2004; Wortman, 2003). Estos estudios indican, entre otras cosas, que en los sectores medios se da la paradoja de que si bien el consumo es masivo, los jóvenes consumen para ser distintos (Wortman, 2003; Chaves, 2005). Los espacios tutelados de producción cultural juvenil, las formas de acceso a bienes culturales y las políticas públicas de democratización de producciones, circuitos y consumos conviven con las producciones autónomas culturales de los jóvenes.

Es en la sociología de la cultura, la antropología y las ciencias de la comunicación donde se registran una serie de investigaciones sobre la vida cotidiana de los jóvenes, yendo más allá del tradicional interés por su relación con el estudio y/o el trabajo. En esta línea y con una perspectiva más cultural, han resultado de una enorme riqueza las indagaciones producidas sobre prácticas juveniles como el rock (Semán y Vila, 1999; Vila, 1985, 1995; Giberti, 1996; Pujol, 2002, 2005); la ocupación de espacios públicos (Szulik y Kuasñosky, 1993;1994; Saraví, 2004; Barbini, 2001; Arizaga, 2003; Chaves, 2000); el fútbol (Alabarces, 1996, 2000, 2005; Dodaro, 2005; Garriga, 2005); la cumbia villera (Cragnolini, 2004); los artistas callejeros (Infantino, 2005), la murga (Crespo, 2000; Jonás y Nací, 2000; Chaves, 2004), el baile (Margulis y otros, 1994; Elbaum, 1997; Pujol, 1999), los recitales (Citro, 1997; Bustos Castro, 1994); los cyber (Remondino, 2003), los grupos de teatro (Rovacio, 2005), los deportes de alto riesgo (Mendes Diz, 1998) entre otros.

Las investigaciones muestran que la estructuración de la vida cotidiana de los jóvenes puede ser analizada en torno a la apropiación de tiempos y espacios, donde se van inscribiendo las trayectorias individuales y grupales. Discusiones en torno a los modos de agrupamiento

juvenil, su grado de organización, proyección o intereses que los nuclean van armando un mapa de la condición juvenil en el país que guarda coherencia con resultados de otros países latinoamericanos, y también de los países centrales, donde la tendencias que las juventudes están visibilizándose y en el ámbito de la expresión. Expresión que cobra cuerpo en las pieles tatuadas, en paredes grafiteadas, organizaciones delictivas, gremiales o de fanáticos, agrupamientos efímeros, territorios defendidos, relaciones que perduran y espacios virtuales. Diversidad, velocidad de transformación y también permanencias y continuidades son palabras clave que están siendo utilizadas para leer la sociabilidad juvenil y sus prácticas culturales.

Conclusiones

Como anticipáramos en la introducción, esta última parte está compuesta por una sistematización de las áreas de vacancia que quedaron al descubierto luego de revisar un gran número de producciones sobre juventud desde las ciencias sociales en la Argentina. Pasaremos entonces revista por cada uno de los enfoques que agrupan tanto temas como metodologías.

1. Enfoque general. Juventud Argentina: encuestas e informes de situación

Se registra:

- Escasez de investigaciones de alcance nacional. Se observa una concentración de estudios sobre la ciudad de Buenos Aires (ex Capital Federal) y el Área Metropolitana de Buenos Aires (principalmente, lo que clásicamente se conoce como primera y segunda corona).
- Ausencia de periodicidad en los estudios (la única excepción es la investigación del Deutsche Bank 1993 y 1999).
- Menor proporción de estudios multipropósito sobre el sector que se propongan relevar aspectos diversos que contribuyan a conocer las condiciones de vida y los sentidos que a ella otorgan los jóvenes de nuestro país.
- Preeminencia de abordajes cuantitativos sobre los cualitativos.
- Imposibilidad de realizar comparaciones entre los resultados por la diferencia de recortes territoriales, temáticos y fuentes utilizadas.
- Inexistencia de un estudio cuyo diseño, implementación y análisis haya tenido como objetivo la generación de conocimiento con representatividad a nivel nacional y regional sobre las condiciones de vida de los jóvenes.
- Dispersión y fragmentación de los esfuerzos de distintos organismos del estado para el relevamiento de información en juventudes en el territorio nacional.

2. Enfoque de clivaje: clase, sexo-género, etnia y generación

En relación a clase se distingue:

- Un mayor desarrollo de investigaciones sobre la condición juvenil en sectores *populares*, *pobres* o *vulnerables* por sobre los sectores de clase media y clase alta.
- Mínima presencia de estudios comparativos entre sectores de clase y/o análisis de fenómenos transclasistas.
- Poca atención a la experiencia relacional de clase de los jóvenes, a cómo las y los jóvenes explican y dan sentido a la estructura desigual de la sociedad Argentina y a las interpretaciones que puedan tener sobre su posición y la de otros (abordajes en la perspectiva del enclasamiento).

En relación a género se observa:

- Preeminencia de los estudios que asumen la cuestión de género como una interpretación directa del sexo biológico o de datos demográficos que agrupan lo femenino y lo masculino partiendo de la sinonimia con mujer y varón.
- Insuficiencia de estudios que re-construyan la condición de género para las y los jóvenes, el sentido que le otorgan, los roles que les asocian, las imágenes de género, y particularmente, la socialización en el género.
- Entre los estudios con perspectiva de género se observa una mayor dedicación a la cuestión de la feminidad que de la masculinidad y una ausencia del análisis transgénero en lo específicamente juvenil.
- También dentro de esos estudios se evidencia un abordaje de una de las partes de la relación de género y un vacío en el análisis relacional de lo genérico, principalmente construido desde la empiria y no solo como retórica de la interpretación.
- Escasez de estudios comparativos, en dos sentidos: por un lado comparaciones de la condición de género entre clases o sectores de clase, etnias y/o estilos culturales; por otro lado, comparaciones históricas que permitan ver las transformaciones y continuidades de las relaciones e imágenes de género.

Sobre otros clivajes se advierte:

- Un bajísimo número de estudios sobre la cuestión étnica en jóvenes, lo que lleva por un lado a reproducir la histórica invisibilización de la condición étnica en nuestro país; y por otro a un desconocimiento de las formas de ser joven en grupos étnicos diversos, imperando una mirada sobre la juventud occidentalizada y homogeneizante.
- Ausencia de estudios que aborden la discusión sobre construcción de Estado Nación Argentino y condición juvenil.
- Carencia de relevamientos que crucen la condición juvenil con las nacionalidades, la cuestión racial y étnica. Casi no se han encontrado, ni siquiera en los estudios sobre migraciones, análisis de la condición juvenil.
- Insuficientes investigaciones sobre discriminaciones y prejuicios en jóvenes.
- Los estudios en perspectiva generacional son limitados, no solo porque son pocos sino porque es muy difícil establecer comparaciones cuando no hay registro o análisis semejantes de otros momentos históricos.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

- Son reducidos los trabajos sobre las dinámicas intergeneracionales de reproducción de lo social y lo cultural, al igual que los que abordan las relaciones de cooperación y conflicto entre generaciones.

3. Enfoque de inclusión-exclusión

El análisis de la literatura deja en evidencia que:

3. 1. Educación

- Hay un desigual número de investigaciones a favor de los sectores desfavorecidos –pero incluidos-; del sistema de educación de gestión pública; y de las instituciones educativas en ciudad de Buenos Aires y conurbano bonaerense.
- Ausencia de investigaciones sobre los sistemas no formales de educación para jóvenes.
- Exiguos trabajos sobre la experiencia escolar de los jóvenes no escolarizados en nivel medio pero con trayectoria educativa previa.
- No se hallaron estudios sobre la problemática de analfabetismo en jóvenes.
- Tampoco sobre la condición de jóvenes en el sistema de educación de adultos, en educación terciaria universitaria y no universitaria y en educación en contextos de privación de libertad.
- Son aún insuficientes los estudios que abordan la condición juvenil en su cruce con la institución escolar.
- Es necesario profundizar en el conocimiento de las trayectorias educativas de los jóvenes, de los principales factores asociados tanto al logro como el fracaso y de los efectos que tiene la educación adquirida en los procesos de incorporación al mercado de trabajo.
- Sería pertinente analizar hasta qué punto las características de las familias de origen, las diversas adscripciones sociales, la localización geográfica regional y el sexo dan cuenta de las diversas experiencias y logros educativos, de las percepciones acerca de la utilidad de la educación alcanzada, de los nexos entre educación y trabajo, y de las vinculaciones entre educación y constitución familiar.

3. 2. Trabajo

- Existe información sobre la condición económica de los jóvenes, construida fundamentalmente por estadísticas y en relación con el mercado de trabajo formal e informal. Pero son insuficientes los estudios cualitativos que muestren la situación y trayectorias laborales de los jóvenes. Resultan prioritarios estudios que recorran la historia laboral de los jóvenes y puedan registrar no solo la relación significativa que las y los jóvenes establecen o no con el trabajo y/o el empleo sino además un relevamiento de la percepción que los jóvenes tienen sobre su vida laboral en el futuro, incluyendo en este punto la valoración que los jóvenes tienen sobre el trabajo.
- Son escasos los estudios de los procesos de inserción en el mundo del trabajo, (antigüedad, modo de obtención), las caracterizaciones de la inserción actual (tipo de ocupación, categoría ocupacional, grado de formalidad/informalidad), y los tipos de empleo, formas de obtención y motivos de cambio.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

- Ausencia de investigaciones que traten la relación entre trabajo de jóvenes y otras actividades de su vida cotidiana, por ejemplo dificultades para compatibilizar estudio y trabajo, conciliación entre responsabilidades familiares y laborales, sociabilidad en torno al lugar de trabajo.
- No se han relevado publicaciones sobre las condiciones particulares de explotación de la fuerza de trabajo juvenil, como tampoco sobre el trabajo no remunerado al interior del grupo doméstico.
- El tratamiento del tema sindicalización, organización gremial o percepción de los gremios no ha recibido casi tratamiento desde la perspectiva etárea o generacional.
- Son mayoritarios los estudios sobre trabajo en contextos urbanos y muy minoritarios sobre trabajo de jóvenes en contextos rurales.

3. 3. Políticas públicas

- Insuficientes estudios sobre el diseño y la aplicación de las políticas públicas en juventud, principalmente a niveles provinciales y municipales.
- En el análisis de políticas sociales o públicas en general no se registra la perspectiva etárea. Como se dijo en el cuerpo del informe, la mayoría de las políticas públicas que tienen contacto con jóvenes no han sido interpretadas como *políticas de juventud* (Ejemplo: políticas de seguridad pública, política educativa, política cultural, etcétera).
- Escaso relevamiento de la percepción de las y los jóvenes sobre las políticas públicas. Sería interesante indagar las representaciones juveniles acerca de políticas y actores estatales, así como las demandas de los jóvenes en relación con las políticas y servicios públicos, y su percepción acerca de los beneficios que obtienen de las políticas públicas, en caso de estar vinculados a alguno de los planes actualmente implementados.

3. 4. Justicia, derechos y seguridad

- Son aún insuficientes las sistematizaciones sobre la cuestión legal de juventud en la Argentina.
- Se registra una fuerte crítica de organismos no gubernamentales y algunos sectores académicos hacia el tratamiento que el Estado está dando a los jóvenes privados de libertad.
- Son todavía escasas las investigaciones sobre la aplicación de justicia en jóvenes y el ejercicio de sus derechos.
- Exiguo registro de la percepción de las y los jóvenes sobre la justicia, los derechos y la seguridad, tanto como *valores* como sobre las instituciones que lo aplican.
- Incipiente interés sobre la construcción de lo legal-ilegal, legítimo-ilegítimo, justo-injusto en jóvenes. Debe cobrar importancia el relevamiento de los modos en que los jóvenes piensan, experimentan y construyen estas nociones.

4. Enfoque de conformación. Familia y parejas

- No existen antecedentes de estudios que analicen con bases representativas los contextos de crianza y socialización de los jóvenes. Tampoco se cuenta con información que permita conocer con quién se han criado los jóvenes durante su

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

infancia y cuántos de ellos han crecido bajo la tutela de otras personas que no son sus progenitores.

- Escasez de información sobre los procesos de emancipación, formación de familia y organización de las familias de los jóvenes en la Argentina. Faltan datos sobre inicio de vida en pareja, edad y motivos de la emancipación (o de la no emancipación para quienes ya formaron su propia familia), tipo de familia actual, rupturas y separaciones posteriores (edad y motivos).
- Mínimos registros sobre la división etárea del trabajo en el hogar, la organización de trabajo doméstico y de cuidado de miembros de las familias por los jóvenes, así como sobre las imágenes de género acerca de las responsabilidades familiares y laborales como los aspectos vinculados a las percepciones sobre las relaciones de género, las representaciones que éstos tienen sobre derechos y responsabilidades de varones y mujeres en el ámbito familiar y laboral, incluyendo los aspectos ligados a la crianza y cuidado de hijos/as.
- Faltan investigaciones que aborden las relaciones afectivas, sexuales y de pareja entre los jóvenes. Se desconocen las formas de cortejo, sus transformaciones o continuidades históricas, su variabilidad regional, en relación al género o al estilo cultural de adscripción.
- Son insuficientes los estudios sobre la maternidad y paternidad en jóvenes.
- A pesar de que generalmente se toma la cuestión de la emancipación de los jóvenes hay muy pocos estudios que interpreten los grados de autonomía del sector en relación a su grupo familiar de origen y lo que implica en términos de autonomía la conformación de un nuevo grupo familiar.
- Poco registro del grado de conflictividad familiar, incluyendo el relevamiento de situaciones de violencia doméstica hacia o desde la y el joven.

5. Enfoque de participación. Política y cultura

- Son necesarios estudios que puedan dar cuenta sobre qué es lo político y la política para las y los jóvenes. Así como establecer comparaciones con otros sectores sociales sobre estas representaciones.
- Resulta imprescindible investigar la noción de participación en jóvenes y los espacios elegidos o rechazados para la realización de sus prácticas. Sería interesante se profundizaran investigaciones sobre: 1) la relación de los jóvenes con los modos legitimados de participar entendiendo esto no sólo como las instituciones clásicas (ejemplo, partidos políticos) sino también con los modos en que se considera *adecuado* participar en ellos (ejemplo, acuerdos de convivencia en las escuelas medias); 2) las prácticas de participación que los jóvenes consideran como tales (ejemplo, marchas de protesta, raves) y los modos de participar que ellos prestigian o construyen (ejemplo, centros de estudiantes, grupos artísticos).
- Avanzar en los trabajos que abordan la dimensión política de la vida, tanto en términos de la política como participación en organizaciones tradicionales (partidos políticos, sindicatos, centros de estudiantes) y no tradicionales como movimientos sociales (organismos de derechos humanos, movimientos de desocupados, organizaciones no gubernamentales y otras organizaciones sociales o religiosas) y culturales.
- Escasez de estudios sobre jóvenes que participan en organizaciones reconocidas como políticas.

6. Enfoque de valores y creencias

6.1. Valores

- Ausencia de estudios de representatividad nacional sobre valores y representaciones de las y los jóvenes.
- Imposibilidad de establecer comparaciones con otros grupos etáreos, entre regiones y entre diferentes momentos históricos.
- Desde esta realidad parece relevante profundizar el conocimiento de las percepciones de los jóvenes acerca de, por ejemplo: principales problemas de su región y del país; percepción sobre distintas instituciones (Estado, iglesias, educación pública, sociedad civil, familias); conocimiento y representaciones acerca de derechos; percepción sobre justicia y distribución de privilegios; percepción sobre la legitimidad sobre patrones de relación jerárquica y sobre patrones de relación igualitaria; percepción sobre posibilidades de sí mismo/a y de organizaciones de la sociedad civil para incidir en la transformación de problemas sociales.

6.3. Religiones

- Son casi inexistentes los trabajos en el país que den cuenta de las prácticas de religiosidad de los jóvenes.
- Teniendo en cuenta que no todas las experiencias religiosas pueden ser clasificadas dentro de las denominaciones tradicionales y que, paralelamente, existe un relativo vacío sobre las realidades juveniles, será interesante proyectar investigaciones para conocer hasta qué punto estas experiencias son relevantes para los jóvenes. En este campo, resulta importante indagar no sólo las creencias y las prácticas religiosas de los jóvenes, sino también el modo en que las mismas tienen incidencia en sus prácticas y decisiones. Ejemplo de ello son las decisiones reproductivas, la vida familiar y la participación social, política y cultural.

7. Enfoque de uso, consumo, producción y práctica

7.1. Salud

- Los estudios sobre salud en jóvenes muestran un gran vacío en relación a la temática de acceso, cobertura y uso del sistema de salud desde las ciencias sociales como también en relación a los servicios de atención de adolescentes o jóvenes tanto en el sistema público como en el privado
- No se registraron investigaciones sobre preferencias de tratamiento médico, *medicinas* o formas de cura en relación a jóvenes, como tampoco en relación a concepciones de enfermedad en jóvenes.
- Limitados análisis de los principales problemas de morbi-mortalidad en sectores juveniles desde una perspectiva sociocultural. No fue posible identificar de análisis epidemiológicos para el sector, a excepción de la temática de HIV y enfermedades de transmisión sexual.
- Alta concentración de estudios sobre salud en el área de sexualidad y reproducción en detrimento de otras temáticas pertinentes.
- Insuficientes análisis de las prácticas de uso y consumo de drogas legales e ilegales (y mucho menos sobre producción, tráfico y consumo: tipos, formas de acceso, discusiones sobre legalización, etc.).

- No fue posible hallar investigaciones sobre los servicios de salud mental destinados a jóvenes, ni sobre los jóvenes que viven en instituciones psiquiátricas ni un panorama o abordaje de la temática de salud mental en jóvenes desde las ciencias sociales.

7.2. Sexualidad y procreación

- Se identifica que el principal enfoque sobre esta temática la constituyen como prácticas de salud. Resultan insuficientes los análisis críticos sobre esta concepción de la sexualidad y la procreación.
- Escasos estudios de los modos en que los jóvenes viven sus experiencias sexuales, tanto las iniciáticas, como las ocasionales o las de mayor duración.
- Exiguo relevamiento de la sexualidad de jóvenes tanto en términos de opciones sexuales como de diversidad de prácticas.
- Incipientes estudios sobre identidades sexuales, pero aún muy invisibilizadas las identidades no hegemónicas. De todos modos cabe destacar que tampoco son muchas las investigaciones sobre la identidad heterosexual en jóvenes.
- En relación a prácticas reproductivas, es necesario relevar la cantidad de partos en jóvenes de distintas edades, la edad en que tuvo su primer hijo, si fue buscado o casual; el conocimiento de métodos (acceso a información sobre uso de métodos, acceso a educación en sexualidad) y el conocimiento y acceso a servicios de salud reproductiva entre otros. Así como la vinculación entre métodos de prevención, planificación y toma de decisiones al interior de la pareja sexual.
- No se registraron estudios sobre prácticas de interrupción de embarazo en jóvenes, sí existen algunos relevamientos sobre percepción de la práctica pero no se identificaron investigaciones sobre la práctica de abortos.

7.3. Sociabilidad, agrupamientos, tiempo y espacios

Las investigaciones en estas temáticas llevan menos años que en áreas como educación y trabajo, y a pesar de que se vienen desarrollando en forma continua aún hay mucha tela para cortar. En tanto las investigaciones realizadas hasta el momento permiten decir que los jóvenes hoy se están visibilizando en el ámbito de la expresión, el estudio de sus circuitos de sociabilidad, sus formas de agrupamiento, modos de estar juntos, y la utilización y apropiación que hacen del tiempo y del espacio cobran importancia fundamental para entender las prácticas culturales emergentes y la juventud que se está construyendo. Bajo este punto de partida se vislumbran como áreas de vacancia:

- Consumos y producciones culturales en espacio público y privado.
- Usos, apropiaciones y disputas por territorios y espacios: Movilidad y circulación. Derecho a la ciudad. Territorios locales y territorios globales. El campo y la ciudad: diferencias de escala entre ciudades. *Guettificación* de la pobreza (villas) y la riqueza (countries y barrios cerrados). Políticas urbanas.
- Acceso/ uso de nuevas tecnologías
- Relaciones con sus pares

- Control y regulación del tiempo: construcción y experiencia de temporalidades distintas. Tiempos autónomos y tiempos heterónomos. Prácticas de uso del tiempo no asociadas a educación ni trabajo
- Representaciones de la sociedad surgidas en la producción y el consumo cultural.
- Representaciones políticas surgidas en la producción y el consumo cultural.
- Representaciones de justicia y de derechos surgidas en la producción y el consumo cultural.
- Participación en producciones culturales: modalidades, lugares, frecuencia, origen del grupo de pertenencia, valoración respecto de otros ámbitos (educación, trabajo, familia, etcétera.).
- Estilos culturales: caracterizaciones, continuidades y rupturas, reconstrucción de la historia de los estilos culturales de jóvenes en la Argentina.
- Productos culturales: músicas (rock, cumbia, carnavalescas –murga, comparsa, batucada, candombe-, tango, melódico, folclore, etcétera), danzas, plástica, teatro, cine, literatura, etcétera.
- Actividades focales: recitales,
- Deportes: práctica deportiva, asociaciones ligadas a lo deportivo (clubes, ligas, hinchadas), consumo de espectáculos deportivos (asistencia, medios).
- El mercado: consumos, mercantilización, circuitos de capitales, distribución, acceso y desigualdad.
- Industrias de comunicación: relación entre jóvenes e industrias, discusiones en torno a la autonomía de la producción cultural, consumos de televisión, radio, periódicos, revistas, internet.
- Usos, apropiaciones y creaciones de nuevas tecnologías: nuevas sociabilidades, aprendizajes intergeneracionales, prácticas de nuevas formas de concebir la propiedad de la información y el conocimiento.
- Cuerpos: disputa por la autonomía, marcas, transformaciones, estéticas.

Comentario final

Este punteo de áreas de vacancia es una contribución a clarificar lo que está pendiente para delinear prioridades y políticas de investigación en el sector. Es destacable que un ítem importante de vacancia es justamente la inexistencia de un estado del arte sobre las investigaciones en juventud en la Argentina. A ello este escrito intenta ser un primer aporte, pero de ningún modo se puede plantear como exhaustivo o totalizador y mucho menos cerrado, queda aún mucho trabajo por hacer.

Hay cuatro cuestiones que me gustaría resaltar en estos últimos párrafos y que llevan implícita una propuesta:

- *Biblioteca y centro de documentación*

Frente a la dispersión del material, la insuficiencia de medios económicos, las dificultades en el acceso a las tecnologías de la información y a la información misma, se torna imprescindible la organización de un espacio de acopio de información sobre la condición

juvenil en la Argentina (libros, revistas, tesis, informes), que acumule y distribuya información facilitando de este modo el acceso y la formación y contribuyendo entonces al avance de los conocimiento en el área.

- *Revistas y libros*

Ante la inexistencia de un espacio editorial especializado en juventud, ante la realidad de la caída de la edición nacional y la ausencia desde hace años de publicación de tesis de grado y postgrado por parte de las universidades u organismos de financiación, y cuando la transferencia de los conocimientos ha quedado limitada a las posibilidades de cada investigador de invertir en la misma, resulta prioritaria una política editorial que fomente, apoye e invierta la organización de publicaciones específicas, tanto en formato de revistas periódicas (lo cual daría una continuidad a la difusión de los estudios en el país) como de libros.

- *Encuentro*

Al estar constituido el campo de los estudios en juventud por investigadores provenientes de distintas disciplinas y ocupados en distintas temáticas que tienen como referente empírico y/o analítico a los jóvenes, faltan espacios de encuentro específicos. A esto se suma que muchos de los interesados en la temática son funcionarios o agentes del Estado que no frecuentan los mismos circuitos que los académicos. Se produce entonces una disociación, una dispersión y un alto desaprovechamiento de las producciones en los distintos ámbitos (entre investigadores y otros agentes del estado, entre regiones, provincias y universidades, entre disciplinas, etcétera). Se propone la realización de un Primer Encuentro de Investigadores en Juventudes en Argentina, con el apoyo de los organismos que se asuman como interesados.

- *Encuesta Nacional de Juventud*

Frente a la ausencia de estudios cuyo diseño, implementación y análisis hayan tenido como objetivo la generación de conocimiento con representatividad a nivel nacional y regional sobre las condiciones de vida de los jóvenes, se expresa la necesidad de generar información que permitirá producir conocimiento sobre:

1. Las familias de origen y los contextos de socialización.
2. Las trayectorias educativas, laborales, familiares y reproductivas.
3. Los procesos de emancipación e inserción social propios de los jóvenes.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

4. Las representaciones de jóvenes varones y mujeres acerca de su posición en las familias, la distribución de responsabilidades de provisión de recursos económicos y de cuidado de otros miembros de sus familias.
5. El conocimiento, las prácticas y las representaciones que tienen acerca de su sexualidad y de los procesos reproductivos.
6. Las prácticas y representaciones juveniles respecto a su participación social, cultural y política.
7. Las percepciones de los jóvenes acerca de distintas instituciones públicas y privadas, así como su forma de relacionarse con las mismas.
8. Las diferencias socioeconómicas, regionales y de género en los aspectos recién señalados (trayectorias educativas, laborales, familiares, reproductivas y de participación social, política y cultural).

La Plata, 2 mayo 2006 (modificado junio 2009).

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

Bibliografía

ABUELAS DE PLAZA DE MAYO (1999): *Niños desaparecidos. Jóvenes localizados. En la Argentina desde 1976 a 1999,* Buenos Aires, Temas Grupo Editorial.

ADASZKO, Ariel (2001): "El discurso médico y la construcción de la minoridad: el secreto profesional. Un estudio antropológico", en: *Cuadernos de Antropología Social*, nº 13, UBA, Buenos Aires, pp.107-130.

AGAMBEN, Giorgio (1998): *Homo Sacer*, Valencia: Pre-Textos.

---------- (2003): *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.

AGUIRRE, Rosario (2004): "Familias urbanas en el Cono Sur: transformaciones recientes. Argentina, Chile y Uruguay", documento presentado en la Reunión de Expertos "Cambio de las familias en el marco de las transformaciones globales: necesidad de políticas eficaces", Santiago de Chile: CEPAL.

ALABARCES, Pablo (comp.) (2000): *Peligro de gol. Estudios sobre deporte y sociedad en América Latina,* Buenos Aires, CLACSO.

ALABARCES, Pablo_____ (comp.) (2003): *Futbologías, Fútbol, identidad y violencia en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO.

ALABARCES, Pablo_____ (comp.) (2004): *Crónicas del aguante. Fútbol, violencia y política, Buenos Aires,* Buenos Aires, Capital Intelectual.
ALABARCES, Pablo y RODRIGUEZ, María Graciela (1996): *Cuestión de pelotas. Fútbol, deporte, sociedad, cultura*, Buenos Aires, Atuel

ALSENSON; MONEDERO; KORINFELD; BATLLE; LEGASPI; FIGARI; SARMIENTO; MARANO; VIDONDO (1999): "Proyectos y estrategias de estudio y trabajo en jóvenes que finalizan la escuela media", XXVII Congreso Interamericano de Psicología. Sociedad Interamericana de Psicología (SIP), Caracas, Venezuela.

ALSENSON, Diana; KORINFELD, Silvia; MONEDERO, Fabián; BATLLE, Silvia; LEGASPI, Leandro; SARMIENTO, Gladys; MARANO, Carlos; VIDONDO, Marcela (2000): "Proyectos, estrategias y representaciones sociales de los jóvenes sobre el estudio y el trabajo", presentado en el Congreso Latinoamericano de Sociología del Trabajo, tercera edición, Buenos Aires, 17 al 20 de mayo.

AMEIGEIRAS, Aldo (2000): “Fiesta popular e identidad religiosa en el Gran Buenos Aires”, en: Filc, J. (Compilador): *Territorios, itinerarios, fronteras: la cuestión cultural en el área Metropolitana de Buenos Aires*. 1990-2000, Buenos Aires, Al Margen.

---------- (1998): “Religiosidad popular, trama socio-cultural y pobreza en el contexto urbano", en: *Pobres, pobreza y exclusión social*, Buenos Aires, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL).

ARCHETTI, Eduardo (2003): *Masculinidades. Fútbol, polo y tango en Argentina,* Buenos Aires, Antropofagia.

ARIZA, Marina y DE OLIVEIRA, Orlandina (2003): “Acerca de las familias y los hogares: estructura y dinámica”, en: Wainerman, Catalina (Comp.): *Familia, trabajo y género. Un mundo de nuevas relaciones*, Buenos Aires, UNICEF - Fondo de Cultura Económica.

ATTTA (2005): Sexo, género y sexualidad, Asociación Travestis Transexuales Transgénero Argentina, disponible en http://www.attta.org

AUYERO, Javier (1993): *Otra vez en la vía (Notas e interrogantes sobre la juventud de los sectores populares)*, Buenos Aires, Espacio.

---------- (2001): “Introducción. Claves para pensar la marginación”, en: *Parias Urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Buenos Aires, Manantial. pp. 9-31.

BALBI, Julio (coord.) (2005): *Integración social de la juventud. Informe sobre Desarrollo Humano en la Provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Fundación Banco de la Provincia de Buenos Aires.

BALARDINI, Sergio (2000): “Prólogo”, en: Balardini, S. (coord.): *La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del Nuevo Siglo*, Buenos Aires: CLACSO.

---------- (2002): “Córdoba, «Cordobazo» y después. Mutaciones del movimiento juvenil en Argentina”, en: Feixa, Carles; Molina, Fidel y Alsinet, Carles (eds.): *Movimientos juveniles en América Latina. Pachuchos, malandros, punketas*, Barcelona, Ariel.

BALARDINI, Sergio y HERMO, Javier (1995): "Políticas de juventud en América Latina: evaluación y diseño", informe Argentina, julio 1995, realizado por: FLACSO - Sede Académica Argentina - Proyecto Juventud, coordinador académico: Dr. René Bendit.

----------; CASTILLO, José; HERMO, Javier (1994): *Primer Informe de Juventud de la Ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Instituto de la Juventud de la M.C.B.A. - FLACSO.

BATALLÁN, Graciela y CAMPANINI, Silvana (2005): "Infancia, juventud y política. Aproximación conceptual en el marco de la democracia participativa", en: *Actas electrónicas I Congreso Latinoamericano de Antropología*, Rosario, UNR.

BAYÓN, Cristina y SARAVÍ, Gonzalo (2002): "Vulnerabilidad social en la Argentina de los años noventa: impactos de la crisis en el Gran Buenos Aires", en: Katzman, R. y Wormald, G. (coords.): *Trabajo y ciudadanía. Los cambiantes rostros de la integración y exclusión social en cuatro áreas metropolitanas de América Latina*, Montevideo, Eduardo Errandonea, pp.61-132.

BECCARIA, Luis (2005): "Jóvenes y empleo en la Argentina", en: *Anales de la Educación común*, Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires, año 1, nº 1-2, septiembre, 2005.

BECK, Ulrich (1999): *Hijos de la libertad*, Buenos Aires: FCE.

BELLOF, Mary (2001): *La situación de niños, niñas y adolescentes privados de libertad en la Provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, UNICEF/ CELS.

BELOFF, Mary y PALMIERI (2003): *Situación de niños, niñas y adolescentes privados de libertad en la provincia de Buenos Aires*, CELS-UBA-UNICEF.

BERTRANOU, Evelina (2002): *Determinantes del avance en los niveles de educación en la Argentina. Análisis empírico basado en un modelo probabilístico secuencial,* documento de trabajo nº 38, Departamento de Economía, UNLP, Buenos Aires.

BIAGINI, Hugo E. (2001): "Juventud e identidad: de la reforma universitaria al posmodernismo", ponencia presentada en Foro Mercosur, Chile y Bolivia – UNESCO, Asunción de Paraguay.

---------- (2000a): “El protagonismo estudiantil: de Mayo al Bicentenario”, en: *Ciudadanos 1*, pp. 85-96. s/d s/f

---------- (2000b): *La Reforma Universitaria*, Buenos Aires: Leviatán.

---------- (2000c): *Utopías juveniles. De la bohemia al Che*, Buenos Aires: Leviatán.

BINSTOCK, Georgina (2004): “Cambios en las pautas de formación y disolución de la familia entre las mujeres de la Ciudad de Buenos Aires. Población de Buenos Aires”, en: *Revista de datos y estudios demográficos*, año 1, Vol. 0, pp. 7-14.

BINSTOCK, Georgina y CERRUTTI, Marcela (2005): *Carreras truncadas: el abandono escolar en el nivel medio en la Argentina*, Buenos Aires, UNICEF.

BIRGIN, Haydée (2003): "Darle poder a la ley: herramientas de acción ciudadana y acceso a la justicia", en: Faur, Eleonor y Lamas, Alicia (comp.): *Derechos universales, realidades particulares. Reflexiones y herramientas para la concreción de los derechos de mujeres, niños y niñas*, Buenos Aires: UNICEF.

---------- y PASTORINO, Gabriela (2005): “Violencia contra las mujeres”, en: *Informe sobre Género y Derechos Humanos. Vigencia y respeto de los derechos de las mujeres en Argentin*, Equipo Latinoamericano de Justicia y Género, Buenos Aires, ELA-Biblos.

BLANCO, Rafael (2006): “Los jóvenes y la memoria colectiva. Representaciones de la política y de la militancia en el discurso de las generaciones posdictadura”, tesis de grado en Comunicación Social, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, inédita.

BONALDI, Pablo (1998): “Debilitamiento del tejido social y muertes violentas en jóvenes”, en Sidicaro Sidicaro, R. y Tenti Fanfani, E. (comps.): *La argentina de los jóvenes*, Buenos Aires: Losada/UNICEF.

---------- (2002): “Evolución de las muertes violentas en la Argentina, 1980-1999”, en: Gayol, S. y Kessler, G. (comp.): *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*, Buenos Aires: Manantial-UNGS.

BOROBIA, Raquel (2003): “Adolescencia y utopía en los noventa. Análisis sobre una muestra de estudiantes de la comarca Viedma - Carmen de Patagones”, tesis de Maestría, Universidad Nacional de Entre Ríos, Facultad de Ciencias Económicas, postgrado en Metodología de la Investigación Científica, inédita.

BOSIO, María Teresa (2000): "Los jóvenes y el mundo del trabajo. Sus representaciones, expectativas y decisiones en relación con trayectorias sociales de su entorno familiar", ponencia presentada en el III Congreso Latinoamericano de Sociología del Trabajo, convocado por la Asociación Latinoamericana de Sociología del Trabajo (ALAST), 17 al 20 de mayo.

BOURDIEU, Pierre (1990) "La «juventud» no es más que una palabra", en: Bourdieu, P.: *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.

---------- (1998): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto,* Madrid, Taurus.

BRASLAVSKY, Cecilia (1986): *Informe de situación de la juventud argentina*, Buenos Aires, CEAL.

---------- (Org.) (2001): *La educación secundaria. ¿Cambio o inmutabilidad? Análisis y debate de procesos europeos y latinoamericanos contemporáneos,* Buenos Aires, Santillana.

BRIGNARDELLO, Luisa (1972): *El movimiento estudiantil argentino*, Buenos Aires, Macchi.

BRITTO GARCÍA, Luis (1996): *El imperio contracultural. Del rock a la postmodernidad,* Caracas, Nueva Visión.

CAGGIANO, Sergio (2005): *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos*, Buenos Aires, Prometeo.

CAMAROTTI, Ana Clara (2004): "Usos recreativos de drogas en Buenos Aires: una puesta al día", en: "Actas del I Congreso Internacional: La cultura de la cultura en el Mercosur", Ministerio de Educación de la Provincia de Salta y Secretaría de Cultura, Salta, vol. I.

---------- y KORNBLIT, A. L. (2005): "Representaciones sociales y prácticas de consumo del éxtasis entre los jóvenes que participan de la cultura del baile", en: *Convergencia*, año 12 n° 38, mayo – agosto, México.

CAPUTO, Luis (2003): "Juventud Rural en el Cono Sur. El Estado de las Investigaciones y los Desafíos Futuros", seminario internacional virtual, convocado por la RIJUR, ADELAR, FCS, UER y apoyado por el IICA/RELAJUR, mayo 2003.

CAROZZI, María Julia (1986): “Sobre los Santos porteños”, en: *Sociedad y Religión*, nº 3, pp58-65. Buenos Aires, CEIL-CONICET.

---------- y FRIGERIO, Alejandro (1992): “Mamae Oxum y la Madre María: Santos, Curanderos y religiones afro-brasileñas en Argentina”, en: *Afro-Asia*, nº. 15, Centro de Estudios Afro-asiáticos, Universidad Federal de Bahía, Salvador, Brasil, pp. 71-85.

CARPIO J., MIRANDA, A. y SALVIA, A. (1997); “La exclusión de los jóvenes en la década del ’90. Factores, alcances y perspectivas. Los jóvenes son más en todo el país, un problema actual de repercusión en el futuro”, ponencia I Congreso Internacional de Pobres y Pobreza, Quilmas, UNQui/CEIL.

CASTRO, Edgardo (2003): “Biopolítica y Disciplina en Michel Foucault 1 y 2”, fichas de cátedra, seminario postgrado Políticas del Cuerpo, UNLP, La Plata.

CASULLO, María Martina, BONALDI, Pablo y FERNÁNDEZ LIPORACE, Mercedes (2004): *Comportamientos suicidas en la adolescencia. Morir antes de la muerte,* Buenos Aires, Lugar editorial.

CASULLO, Nicolás (1997): “Rebelión cultural y política en los ´60”, en: Casullo, N., Forster, R. y Kaufman, A.: *Itinerarios de la modernidad*, Buenos Aires: CBC-UBA.

CELS (1998): *Adolescentes detenidos-desaparecidos*, colección Memoria y Juicio, Buenos Aires, CELS. Disponible en: http://www.cels.org.ar

------- (2002): “Represión ilegal contra niños y adolescentes”, en: *Informe CELS 2002*, Buenos Aires, CELS. Disponible en: http://www.cels.org.ar

CEPAL/OIJ (2003): *Juventud e inclusión social en Iberoamérica*, Santiago de Chile. Disponible en: www.cepal.org

CERRUTTI, Marcela (2003): “Trabajo, organización familiar y relaciones de género en Buenos Aires”, en: Wainerman, Catalina (Comp.): *Familia, trabajo y género. Un mundo de nuevas relaciones*, Buenos Aires, UNICEF-Fondo de Cultura Económica.

CHAVES, Mariana (2000): "¿Vamos a la plaza? Usos y preferencias juveniles sobre la ciudad", en: *Revista Escenarios,* año 4, nº 7, agosto, La Plata, Escuela Superior de Trabajo Social – UNLP, pp. 9-23.

---------- (2001): "Los jóvenes a través (ando) de la ciudad", en: Sandoval, M. (comp.): *Jóvenes: ¿en busca de una identidad perdida?*, Santiago de Chile, Centro de Estudios en Juventud - Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, pp. 123-148.

---------- (2003): "Vivir juntos... pero separados. Hacia una socialización en espacios homogéneos", en: *Campos, revista de Antropología Social*, nº especial julio, Universidade Federal do Paraná, Brasil.

---------- (2004): "Contra la mishiadura, murgas a la calle", en: *Revista Ciudades*, nº 63, Juventud, Cultura y Territorio, julio-septiembre, RNIU, Puebla, México, pp.3-9.

---------- (2005a): "Creando estilo: alternativos en La Plata", en: Sánchez, S. (coord.): *El mundo de los jóvenes en la ciudad*, abril 2005, Laborde- Cea-Cu, Rosario, pp.71-89.

---------- (2005b); "Los espacios urbanos de jóvenes en La Plata", tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP, inédita.

---------- (2005c): "Juventud negada y negativizada: representaciones y formaciones discursivas vigentes en la Argentina contemporánea", en: revista *Última Década*, año 13, nº 23, diciembre 2005, CIDPA, Viña del Mar, pp. 9-32, versión electrónica: http://www.cidpa.cl

---------- (2006): "Construyendo ciudadanía: tres acontecimientos para leer juventudes, prácticas culturales y políticas del estado", en: actas, Cuartas Jornadas de sociología de la UNLP: la Argentina de la crisis. Desigualdad social, movimientos sociales, política e instituciones, mesa 9: ¿Podremos vivir juntos? La Plata, 23, 24 y 25 de noviembre de 2005, en prensa.

CHECA, Susana (comp.) (2003): *Género, Sexualidad y Derechos Reproductivos en la Adolescencia*, Buenos Aires, Paidós.

CITRO, Silvia (1998): "La ritualidad en el mundo contemporáneo: El caso de los recitales de rock", en: *Noticias de Antropología y Arqueología*, mayo 8, año 3, n° 24, revista electrónica de difusión científica.

---------- (2000): "El análisis del cuerpo en contextos festivo-rituales: el caso del pogo", en: *Cuadernos de Antropología Social*, Instituto de Ciencias Antropológicas, Fac. de Filosofía y Letras, UBA., nº 12, Buenos Aires, pp. 225-242.

---------- (2000): "Estéticas del rock en Buenos Aires: Carnavalización, fútbol y antimenemismo", en: Lucas, María Elizabeth y Menezes Bastos, Rafael (orgs.): *Pesquisas recentes em estudos musicalis no Mercosul*, serie Estudos 4, Universidad Federal do Río Grande do Sul, Porto Alegre, pp. 115-140.

---------- (2005): "Las prácticas musicales entre los jóvenes toba del Chaco argentino", en prensa: *Latin American Music Review*, University of Texas at Austin, Austin Fall/Winter, pp. 26:2

---------- (s/f): "El rock como un ritual adolescente", en: Szapiro, Liliana (comp.): *Púberes y adolescentes: estudios clínicos y antropológicos*.

CLEMENTI, Hebe (1982): *Juventud y política en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo Veinte.

COGLIATI, Cristina y KREMENCHUTZKY, Silvia (1998): *Formación Integral: Una Experiencia de Trabajo con Jóvenes Vulnerables 1995 - 1998*, Buenos Aires, Crisol.

COHEN, Ernesto; MARTÍNEZ, Rodrigo y NAVARRETE Cecilia (2001): *Gestión de programas sociales en América Latina. Análisis de casos*, Vol. I, Proyecto Joven Argentina. Santiago de Chile, CEPAL - División de Desarrollo Social.

COHENDOZ, Mónica (1997): "Juventud en los ´90: contradicciones y conflictos culturales", ponencia presentada en el V Congreso de Antropología Social, UNLP, La Plata. Disponible en: http://www.naya.org.ar/

COMISIÓN NACIONAL DE PASTORAL JUVENTUD (1989): "Encuesta Nacional de los Jóvenes para los Jóvenes. Informe Nacional", Buenos Aires.

CONDE, Mariana (2005): "Cromagnon: las lógicas de los cuerpos y los discursos", en: *Argumentos*, 5 de junio de 2005, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Disponible en: http://argumentos.fsoc.uba.ar/

SUBSECRETARÍA DE PATRIMONIO CULTURAL. SUBSECRETARÍA DE CULTURA Y FUNDACIÓN DIAGONAL SUR (2004): "Consumo Cultural de la

Ciudad de Buenos Aires", encuesta, noviembre, Dirección General del Libro y Promoción de la Lectura.

COREA, Cristina y LEWKOWICZ, Ignacio (2004): *Pedagogía del aburrido: Escuelas destituidas, familias perplejas*, Buenos Aires: Paidós.

CRAVINO, María Cristina; FERNÁNDEZ WAGNER, Raúl y VARELA, Omar (2002): "Notas sobre la política habitacional en el AMBA en los años '90", disponible en:

http://www.urbared.ungs.edu.ar/textos/Notas%20sobre%20la%20politica%20habitacional%20en%20el%20AMBA.pdf

CRIADO BOADO, Martín (1998): *Producir la juventud. Crítica de la sociología de la juventud.* Madrid: s/d.

DAROQUI, Alcira y GUEMUREMAN, Silvia (1998): "La construcción del «sujeto menor»: una mirada a las prácticas de exclusión social", ponencia presentada en las Jornadas de Investigadores de la Cultura del Instituto Gino Germani, noviembre.

DA SILVA CATELA, Ludmila (2001): *No habrá flores en la tumba del pasado*, La Plata, Al Margen.

---------- (1994): "Juventud divino tesoro. Estudio comparativo sobre jóvenes mormones de las Iglesias San Martín (Rosario-Argentina) e Botafogo (Rio de Janeiro-Brasil)", tesis de maestría, programa de pos-graduación en Sociología, Instituto de Filosofia e Ciencias Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, inédito.

DEL CUETO, Carla Muriel (2004): "Los únicos privilegiados. Estrategias educativas de las nuevas clases medias", tesis de maestría, maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, inédita.

DEVIA, Sergio (2003): "¿Éxito o fracaso de las políticas públicas de capacitación laboral a jóvenes?", evaluación del programa testigo Proyecto Joven de Argentina (1993-2000), Buenos Aires, marzo.

DEUTSCHE BANK (1993): *La juventud Argentina. Una comparación entre generaciones*, Buenos Aires, Deutsche Bank-Planeta.

---------- (1999): *Jóvenes hoy: segundo estudio sobre la juventud en la Argentina; tendencias y perspectivas en la relación entre jóvenes, estado y sociedad en las puertas del nuevo milenio*, Buenos Aires, Deutsche Bank-Planeta.

DI MARCO, Graciela (2005): *Democratización de las familias*, Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones.

DO CARMO, Paulo Sérgio (2001): *Culturas da rebeldía. A juventude em questão*, São Paulo, SENAC.

DONINI, Antonio (2005): *Sexualidad y familia. Crisis y desafíos frente al siglo XXI*, Buenos Aires, Noveduc.

DURANTE, Ricardo; MAULEN, Sergio; MARONE, Rubén y CHAMORRO, Mario (2000): "Estudio de Prácticas Sexuales y Conciencia de Riesgo de Infección de Vih-Sida en un grupo de varones gays y bisexuales", resumen de un trabajo aún en curso para ser presentado en el encuentro "Juntando Saberes", organizado por la Dirección de Sida del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, disponible en: http://www.nexo.org/salud/notasalud03.htm

DUSCHATZKY, Silvia (1999): *La escuela como frontera: reflexiones sobre la experiencia escolar de jóvenes de sectores populares*, Buenos Aires, Paidós.

---------- (2002): *Tutelados y asistidos*, Buenos Aires, Paidós.

---------- y COREA, Cristina (2003): *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones,* Buenos Aires, Paidós.

DUSSEL, I. (1997): *Curriculum, Humanismo y Democracia en la Enseñanza Media (1863-1920),* Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC-UBA/FLACSO.

ECHENIQUE, José (2005): "El movimiento estudiantil universitario del Comahue (1970-1976)", documento alojado en la Biblioteca virtual del Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPyC/Clacso), UNComahue, disponible en: www.clacso.edu.ar/

ELBAUM, Jorge (1996): "Comunicar lo joven", en: *Causas y Azares*, nº. 4, Invierno, Buenos Aires.

---------- (comp.) (1997): *Que siga el baile. Discriminación y racismo en la diversión nocturna*, Buenos Aires, CBC-UBA.

---------- (1998): "La escuela desde afuera. Culturas juveniles y abandono escolar", en: *Propuesta Educativa*, Año 9, nº 18 (15-19), Buenos Aires, FLACSO-Novedades Educativas.

EMANUELLI, Paulina Beatriz (2001): "Estudios de caso de recepción televisiva de adolescentes de distintos sectores sociales en la ciudad de Córdoba, Argentina", doctoranda: Escuela de Ciencias de la Información Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

ELIZALDE, Silvia (2005): "La otra mitad. Retóricas de la 'peligrosidad' juvenil. Un análisis desde el género", tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, directora: Dra. Dora Barrancos. Co-directora: Lic. Silvia Delfino, inédita.

---------- (2006): "El androcentrismo en los estudios de juventud: efectos ideológicos y aperturas posibles", en: *Ultima Década*, nº 25, diciembre, Valparaíso, CIDPA, pp. 91-110.

EPELE, M. (2006): "Cuerpo, Consumo y Sujeción. Las Paradojas del Deseo en el Estudio del Género entre Usuarios de Drogas", en: Mabel Grimberg (ed.): *Narrativas y Experiencias del Padecimiento*. Coedición Fac. de Filosofía y Letras-UBA- Santiago Alvareza Ed, en prensa.

---------- (2002): "Violencia y Trauma. Políticas del Sufrimiento Social entre usuarias de drogas", en: *Cuadernos de Antropología Social*, n° 14, Facultad Filosofía y Letras (UBA), Buenos Aires, pp. 117-137.

FALCONI, Octavio (2004a): "Las silenciadas batallas juveniles: ¿quién está marcando el rumbo de la escuela media hoy?", en: "Actas electrónicas VII", Congreso Argentino de Antropología Social. Córdoba: UNC

---------- (2004b): "Escuela, trabajo y transiciones juveniles: la década de los 90 como bisagra para una relación conflictiva" en Cuadernos de Antropología Social, n° 19, julio 2004, Antropología y Educación, coordinación: María Rosa Neufeld y Graciela Batallán.

FARÍAS, Lourdes (2004): "El desafío de construir empoderamiento juvenil", en: *Ciudades*, nº 63, julio-septiembre, México: RNIU, pp. 49-55.

FAUR, Eleonor (2004): *Masculinidades y Desarrollo Social. Las relaciones de género desde la perspectiva de los hombres*, Bogotá, Unicef - Arango Editores.

---------- (2005): "Masculinidades y familias", en: *Democratización de las familias*, Buenos Aires, UNICEF.

---------- y GHERARDI, Natalia (2005): "El derecho al trabajo y la ocupación de las mujeres", en: Equipo Latinoamericano de Justicia y Género: *Informe sobre Género y Derechos Humanos. Vigencia y respeto de los derechos de las mujeres en Argentina*, Buenos Aires, ELA-Editorial Biblos.

FEIJOÓ, María del Carmen (2005): "Adolescentes y jóvenes en el conurbano bonaerense: entre las buenas y las malas noticias", en: *Anales de la Educación común*, Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires, año 1, nº 1-2, setiembre.

---------- y CORBETTA, Silvina (2004): *Escuela y Pobreza. Desafíos Educativos en dos escenarios del Gran Buenos Aire,* IIPW-UNESCO, sede regional Buenos Aires.

FEIXA, Carles (1998) (2006 edición actualizada): *De jóvenes, bandas y tribus (Antropología de la juventud)*, Barcelona, Ariel.

----------; SAURA, Joan y COSTA, Carmen (eds.) (2002): *Movimientos juveniles: de la globalización a la antiglobalización*, Barcelona, Ariel.

FERRAUDI CURTO, María Cecilia (2003): "De machos y pollerudos: formas de la identidad masculina", en: Margulis, Mario y otros (2003): *Juventud, cultura, sexualidad,* Buenos Aires, Biblos.

FELDMAN, Silvio (1995): "El trabajo de los adolescentes. Construyendo futuro o consolidando la postergación social", ponencia UNICEF - CIID – CENEP, Buenos Aires.

FERNÁNDEZ BERDAGUER, Leticia (2000): "Educación superior, los jóvenes y el trabajo", documento presentado en el Congreso Latinoamericano de Sociología del Trabajo, Buenos Aires, Universidad de la Plata.

FILMUS, Daniel (2003) "La función de la Escuela Media frente a la crisis del mercado de trabajo en Argentina", en el marco del Seminario Desafíos de la Educación Secundaria en Francia y en los países del Cono Sur, organizado por el Ministerio de

Educación, Ciencia y Tecnología y la Embajada de Francia en la Argentina. Buenos Aires.

---------- y MIRANDA, Ana (2000): "El impacto de la crisis del mercado de trabajo entre los egresados de la escuela media", Dirección Nacional de Juventud, Buenos Aires, disponible en: http://www.juventud.gov.ar/

FORNI, Floreal (1986): "Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular", en: *Sociedad y Religión*, nº 3, pp. 4-24.

Foucault, Michel (1993a) Cap. 5 "Los Anormales" y Cap. 12 "La evolución de la noción de «individuo peligroso» en la psiquiatría legal" en Foucault, M. La vida de los hombres infames. Buenos Aires- Montevideo: Altamira-Nordan.

_____ (1993b) "Undécima lección. Del poder de soberanía al poder sobre la vida. 17 marzo de 1976" y "Resumen del curso «Defender la sociedad»" en Foucault, M. Genealogía del racismo. Buenos Aires-Montevideo: Altamira-Nordan.

Fraga, Diego (1995) Políticas de juventud en América Latina: evaluación y diseño: legislación sobre la juventud en Argentina. Buenos Aires. Disponible en http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/cinterfor/temas/youth/doc/not/libro49/libro49.pdf

FRAGA, Diego y SAMACA, Ignacio (1994): *Bibliografía sobre Juventud en Argentina,* Buenos Aires, FLACSO.

FRIGERIO, Alejandro (1996): "Nuevos movimientos religiosos y Medios de comunicación", en: *Sociedad y Religión*, nº 8, pp. 69-84. Buenos Aires, CEIL-CONICET

---------- (1995a) "Secularización' y nuevos movimientos religiosos", en: *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, nº 7, pp. 43-48. Buenos Aires, UCA.

---------- (1995b): "La construcción de los problemas sociales: cultura, política y movilización", en: *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, nº 6, pp. 12-17. Buenos Aires, UCA.

FUNDACIÓN ODISEA (2004): *Índice de la Juventud. Investigación de Opinión Pública*, diciembre 2004, Fundación Odisea.

FUPADE-PROGRAMA VIGI+A (2005): *Estrategias comunicacionales para promover la sexualidad saludable en adolescentes*, Buenos Aires, Fundación para Estudio e Investigación de la Mujer y Programa VIGI+A Fupade-Ministerio de Salud y Ambiente de la Nación.

FUPADE-PROGRAMA VIGI+A (2005a): *Como llegar a los jóvenes con la Información sobre salud sexual y procreación responsable*, Buenos Aires, Fundación para Estudio e Investigación de la Mujer y Programa VIGI+A Fupade-Ministerio de Salud y Ambiente de la Nación.

GALINDO BARRAGÁN, Andrea (1998): *La incorporación legislativa de los derechos de los niños en el ámbito interno*, informe anual, Buenos Aires, CELS-EUDEBA

GALLART, M. A. (2000): *Formación, pobreza y exclusión*, Montevideo, CINTERFOR-OIT.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1991): "El consumo sirve para pensar", en: *Diá-logos*, nº 30, junio, Lima, FELAFACS.

---------- (1992): "Los estudios sobre comunicación y consumo: el trabajo interdisciplinario en tiempos neoconservadores", en: *Diá-logos*, nº 32, marzo, Lima, FELAFACS.

---------- (1995): *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.

GARRIGA ZUCAL, José (2005): "Amigos y no tan amigos. Los integrantes de una hinchada de fútbol y sus relaciones personales", en: CUADERNOS DEL IDES, nº 7, octubre.

GARCÍA CONDE, Soledad; WERMUS, Naomi y ARINCI, Victoria (2005): "La situación de la juventud en la ciudad de Buenos Aires. Informe de Situación social de la Ciudad de Buenos Aires", proyecto de Observatorio de Inclusión Social, cuadernillo nº 4, Buenos Aires.

GELDSTEIN, Rosa y PANTELIDES, Edith (2001): *Riesgo reproductivo en la adolescencia,* Buenos Aires, UNICEF.

GHIARDO, Felipe (2004): "Generaciones y juventud: Una relectura desde Mannheim y Ortega y Gasset", en: *Ultima Década*, nº 20, Viña del Mar, CIDPA, pp. 11-46, disponible en: www.cidpa.cl

GILLIS, John (1981): *Youth and History. Tradition and Change in European age relations. 1770 – present,* Expended Student Edition, Academic Press, New York, Londres.

GINGOLD, Laura (1991): "Crónicas de muertes anunciadas: el caso de Ingeniero Budge", documento CEDES nº 65, Buenos Aires, disponible en: www.cedes.org.ar

GOGNA, Mónica (2005): "Estado del arte. Investigación sobre sexualidad y derechos en Argentina (1990-2002)", Buenos Aires, CEDES-CLAM, disponible en: www.cedes.org.ar

---------- (comp.) (2005): "Embarazo y maternidad en la adolescencia. Estereotipos, evidencias y propuestas para políticas públicas", Buenos Aires, CEDES-UNICEF, disponible en: www.cedes.org.ar

GRIMBERG, Mabel (ed.) (2006): *Narrativas y Experiencias del Padecimiento*, coedición Fac. de Filosofía y Letras-UBA- Santiago Alvareza Ed, en prensa.

GRINBERG, Miguel (2004): *La Generación V. La insurrección contracultural de los años 60*, Buenos Aires, Emecé.

GROPPO, Luís Antonio (2000): *Juventude. Ensayos sobre Sociología e Historia das Juventudes Modernas*, Rio de Janeiro, DIFEL.

GUEMUREMAN, Silvia (1999): "Los «menores» de ayer, de hoy y de siempre: un recorrido histórico desde una perspectiva crítica", en: *Delito y Sociedad*, revista de Ciencias Sociales, n°13.

---------- (2002): "La contracara de la violencia adolescente-juvenil: la violencia pública institucional de la agencia de control social judicial", en: Gayol, S. y Kessler, G. (comp.): *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*, Buenos Aires, Manantial-UNGS.

---------- y DAROQUI, Alcira (2001): *La niñez ajusticiada,* Buenos Aires, Del Puerto.

---------- y AZCÁRATE, Julieta (2005): "Informe sobre la cuestión Legislativa en Provincia de Buenos Aires", disponible en: www.observatoriojovenes.com.ar

HALL, Stuart y JEFFERSON, Tony (eds.) (2000): *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Postwar Britain, London-New York: Routledge,* [1st published in 1975 as Working Papers in Cultural Studies nº 7/8, The Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham]

HARARI, Sofía (2005): "Familias y autonomía de las mujeres", en: Equipo Latinoamericano de Justicia y Género, Informe sobre Género y Derechos Humanos: *Vigencia y respeto de los derechos de las mujeres en Argentina*, Buenos Aires, ELA-Biblos.

HERRÁN, C.A. y VAN UYTHEM, B. (2001): "¿Por qué los jóvenes en la Argentina desertan de la escuela y qué puede hacerse para combatir este problema?", BID - Diálogo Regional de Política, segunda reunión, julio 19 y 20.

HOBSBAWM, Eric (1998): *Historia del siglo XX*, Buenos Aries, Crítica.

HOPENHAYN, Martín (Coord.) (2004): *La Juventud en Iberoamérica. Tendencias y Urgencias*, Santiago de Chile, OIJ/ CEPAL.

IMBERTI, Julieta (2001): *Violencia y escuela. Miradas y propuestas concretas,* Buenos Aires, Paidós.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS (2001): *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*, Buenos Aires, INDEC.

---------- (1987): *Primer Informe Estadístico de Juventud en Argentina*, Buenos Aires, INDEC.

INFANTINO, Julieta (2004): "Nuevas prácticas circenses en la ciudad de Buenos Aires. ¿Serán patrimonializables?", en: Mónica B. Rotman (Editora responsable): *Antropología de la Cultura y el Patrimonio. Diversidad y Desigualdad en los procesos culturales contemporáneos,* Córdoba: Editorial Ferreyra.

---------- (2005): "La carcajada y el asombro a la vuelta de la esquina. Nuevos artistas circenses en la ciudad de Buenos Aires", tesis de Licenciatura en

Ciencias Antropológicas (Orientación Sociocultural). Facultad de Filosofía y Letras. UBA, inédita.

JACINTO, Claudia (2000): "Jóvenes vulnerables y políticas públicas de formación y empleo", en: *Revista de Estudios de Juventud*, noviembre. México, INJUVE.

----------; POMES, Ana Lía; SILVESTRINI, Lidia; BUDZYNSKI, Gabriela; GESSEGA, Carla (1999): "Intervenciones públicas en la formación profesional de jóvenes de bajos niveles educativos. Sistemas, programas, instituciones: ¿políticas? El caso de Comodoro Rivadavia", Buenos Aires, disponible en: http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/cinterfor/temas/youth/doc/not/libro122/libro122.pdf

JARAMILLO, Alfredo (2005) "La juventud consumida: representaciones de lo juvenil en el discurso publicitario", en: *Astrolabio*, nº 2, septiembre, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, ISSN: 1668-7515, disponible en: http://www.astrolabio.unc.edu.ar/articulos/comunicacion/articulos/jaramillo.php

JELIN, Elizabeth (1998): *Pan y afectos*, México, FCE.

KESSLER, Gabriel (1996): "Adolescencia, pobreza, ciudadanía y exclusión", en: Irene Konterllnik y Claudia Jacinto (comp.): *Adolescencia, pobreza, educación y trabajo*, Buenos Aires, UNICEF - Losada.

---------- (2002a): *La experiencia educativa fragmentada*, Buenos Aires: IIPE – UNESCO, disponible en: www.iipe-buenosaires.org.ar

---------- (2002b): "De proveedores, amigos, vecinos y barderos: acerca del trabajo, delito y sociabilidad en jóvenes del Gran Buenos Aires", en: *Muráis, Miguel y otrosl Sociedad y sociabilidad en la Argentina de los 90,* Buenos Aires, Manantial, pp 137-170.

---------- (2002c): "Entre fronteras desvanecidas. Lógicas de articulación de actividades legales e ilegales en los jóvenes", en: Gayol, S. y Kessler, G. (comp.): *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*, Buenos Aires, Manantial-UNGS.

---------- (2004): *Sociología del delito amateur*, Barcelona, Paidós.

KLEINER, Bernardo (1964): *20 Años de Movimiento Estudiantil Reformista (1943-1963)*, Buenos Aires, Platina.

KONTERLLNICK, Irene y JACINTO, Claudia (1996): *Adolescencia, pobreza, educación y trabajo: el desafío es hoy*, vol. 7, nº 2, Buenos Aires, Losada (co-edición con UNICEF Argentina y Red Latinoamericana de Educación y Trabajo CIID-CENEP).

KORNBLIT, Ana Lía (1996): *Culturas juveniles. La salud y el trabajo desde la perspectiva de los jóvenes*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, Universidad de Buenos Aires.

---------- (comp.) (2004): *Nuevos estudios sobre drogadicción. Consumo e identidad.* Buenos Aires, Biblos.

---------- y MENDES DIZ, Ana María (1994): *Modelos sexuales en jóvenes y adultos*, Buenos Aires, CEAL.

----------; MENDES DIZ, A. M.: DI LEO, P.; CAMAROTTI, A. C.; ADASZKO D. (2005): "Salud y enfermedad desde la perspectiva de los jóvenes. Un estudio en jóvenes escolarizados de la Ciudad de Buenos Aires", documento de trabajo n° 45, noviembre, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

----------; MENDES DIZ, A.; CAMAROTTI, A. y FEDERICO, A. (2002): "Consumo de drogas y conductas sexuales en una muestra de adictos por vía endovenosa de Buenos Aires", en: *Adicciones*, vol. 14, nº 1, Palma de Mallorca, España.

KRAUSKOPF, Dina (2000): "Dimensiones críticas en la participación social de las juventudes", en: Balardini, Sergio (coord.): *La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo*, Buenos Aires, Clacso-Asdi.

KROPFF, Laura (2004): "«Mapurbe», jóvenes mapuches urbanos", en: *Kairos*, nº 14, San Luis, Universidad Nacional de San Luis, disponible en: http://www.fices.unsl.edu.ar

---------- (2005): "Identidad y política entre jóvenes mapuche", ponencia presentada en Grupo de Trabajo nº 24: "Juventud(es): sociabilidad, prácticas culturales y dimensión política", VI Reunión de Antropología del Mercosur, noviembre, Montevideo, Uruguay.

LA VACA (2005): *Generación Cromañón. Lecciones de resistencia, solidaridad y rocanrol*, Buenos Aires, La Vaca editora.

LÉPORE, Eduardo y SCHLESER, Diego (2005): Diagnóstico del desempleo juvenil. Subsecretaría de Programación Técnica y Estudios Laborales del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la República Argentina.

LESCHZINER, Vanina y KUASÑOSKY, Silvia (2003): "Género, sexualidad y afectividad: modelos culturales dominantes e incipientes", en: Margulis, Mario y otros: *Juventud, cultura, sexualidad*, Buenos Aires, Biblos.

LEVI, G. y SCHMITT, J. C. (comp.) (1996): *Historia de los jóvenes*, 2 tomos, Madrid, Taurus.

LIONETTI, Lucía; GALLO, Paola y NOEL, Gabriel (2006): La construcción de las relaciones de autoridad en el sistema educativo, Informe inédito Proyecto de Area de Vacancia PAV 2003 – 065

LLOMOVATE, Silvia (1991): *Adolescentes entre la escuela y el trabajo,* Buenos Aires, FLACSO - Miño y Dávila editores.

---------- (1988): "Adolescentes y pobreza", documentos INDEC nº 7, Buenos Aires, IPA-INDEC.

LONGO, María Eugenia (2003): "¿Qué les queda a los jóvenes? Representaciones en torno al trabajo e identidad en varones jóvenes pobres", documento nº 16, Buenos Aires, Instituto de Investigación en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador, disponible en: http://www.salvador.edu.ar/csoc/idicso

---------- (2004): "Los confines de la integración social. Trabajo e identidad en jóvenes pobres", documento de trabajo n° 27, septiembre, Buenos Aires, Instituto de Investigación en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador, disponible en: http://www.salvador.edu.ar/csoc/idicso

LÓPEZ, Néstor (2001): "La articulación de las familias con el mercado de trabajo y su impacto sobre los adolescentes", serie Documentos de Trabajo nº. 5, Buenos Aires, SIEMPRO.

---------- (2002): "Alcances y características de la repitencia, la sobreedad y el abandono en la Argentina", en: IIPE - UNESCO / OEA: *Estrategias sistémicas de atención a la deserción, la repitencia y la sobreedad en escuelas de contextos desfavorecidos. Un balance de los años ´90 en la Argentina*, Bueno Aires, OEA.

MACHADO PAIS, José (1993): *Culturas juvenil*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

MACRI, Mariela y VAN KEMENADE, Solange (1993): Estrategias laborales de jóvenes en barrios cadenciados, Buenos Aires, CEAL.

MAFFESOLI, Michel (1990): *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria. [1ª ed. 1988. *Les temps des tribus*, Méridiens Klincksieck, Paris]

MALDONADO, Mónica (2000): *Una escuela dentro de una escuela.* Buenos Aires, EUDEBA.

MANNHEIM, Karl (1993) [1928]: "El problema de las generaciones", en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 62, pp.193-242, Madrid, CIS. Disponible en: http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS_062_12.pdf

MARGULIS, Mario (comp.) (1994): *La cultura de la noche. Vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*, Buenos Aires, Espasa Calpe.

---------- (ed.) (1996): *La juventud es más que una palabra*, Buenos Aires, Biblos.

----------; RODRÍGUEZ BLANCO, Maricel y WANG, Lucía (2003): "Cambios en la pareja", en: Margulis, Mario y otros (2003): *Juventud, cultura, sexualidad*, Buenos Aires, Biblos.

---------- y otros (2003): *Juventud, cultura, sexualidad*, Buenos Aires, Biblos.

---------- y URRESTI, M. (1996): "La juventud es más que una palabra", en: Margulis, Mario (ed.): *La juventud es más que una palabra*, Buenos Aires, Biblos.

---------- (comps.) (1997): *La cultura en la Argentina de fin de siglo. Ensayos sobre la dimensión cultural,* Buenos Aires, Oficina de publicaciones CBC-UBA.

----------; URRESTI, M. y otros (2002): *La segregación negada*, Buenos Aires, Biblos.

MARINO, Juliana y MORONI, Raúl (1999): *Convivencia: un problema clave para la nueva escuela. Tutorías, amonestaciones, vuelta olímpica, consejos de convivencia,* Argentina, Troquel.

MARTÍN BARBERO, Jesús (1998): "Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad", en: Cubides, H. y otros, (eds.): *«Viviendo a toda» Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades,* Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad Central.

---------- (2000): "Cambios culturales, desafíos y juventud", en: Martín-Barbero y otros: *Umbrales. Cambios culturales, desafíos nacionales y juventud,* Medellín, Corporación Región.

MARTUCCELLI, Danilo y SVAMPA, Maristella (1997): *La plaza vacía. Las transformaciones del peronismo,* Buenos Aires, Losada.

MEAD, Margaret (1997) [1970]: *Cultura y compromiso, Estudio sobre la ruptura generacional*, Barcelona, Gedisa.

MEKLER, Víctor Mario (1992): *Juventud, educación y trabajo/ 1*, Buenos Aires, CEAL.

MENDES DIZ, A. M. (2001): *El riesgo en los jóvenes: una alternativa de vida*, Buenos Aires, Corregidor.

----------; KORNBLIT A. L., CAMAROTTI A. C., GUFFANTI, S. (2004) "Cambios percibidos luego de un tratamiento en Comunidades Terapéuticas", en: *La voz de FONGA*, nº XII, diciembre de 2004, Buenos Aires.

MENDIZÁBAL, Nora y BISIO, Raúl (2002): "Visiones y propuestas de los jóvenes cuadros sindicales sobre el rol de los sindicatos en la Argentina", en: Fernández, Arturo (compilador): *Sindicatos, crisis y después. Una reflexión sobre las nuevas y viejas estrategias sindicales argentinas,* Buenos Aires, Biebel.

MINUJIN, Alberto y ANGUITA, Eduardo (2004): *Pensar las clases medias*, Buenos Aires, Edhasa.

MINYERSKY, Nelly (2003): "Derecho de familia y aplicación de las convenciones internacionales sobre niños y mujeres", en: Faur, Eleonor y Lamas, Alicia (comp.): *Derechos universales, realidades particulares. Reflexiones y herramientas para la concreción de los derechos de mujeres, niños y niñas*, Buenos Aires, UNICEF.

MIRANDA, A. y SALVIA. A (2001): "Transformaciones en las condiciones de vida de los jóvenes en los noventa. Estimación de determinantes a través de regresiones", en:

Cuadernos del CEPED, nº 5, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires.

MONOD, Jean (2002): *Los Barjots. Etnología de bandas juveniles*, Barcelona, Ariel. [1ª ed. francés 1968, París: Juliard] [1ª ed. castellano 1970, Madrid: Seix Barral]

MOSCHÉN, Fabio L. (2002): *Una experiencia de jóvenes cooperativistas rurales,* Buenos Aires, Consejo Central de Juventudes Agrarias Cooperativistas de la Asociación de Cooperativas Argentinas.

MORDUCHOWICZ, Roxana (2004): *El capital cultural de los jóvenes*, Buenos Aires, FCE.

MÍGUEZ, D. (2000): "Jóvenes en riesgo y conversión religiosa. Esquemas cognitivos y transformación de la identidad en iglesias pentecostales e instituciones de minoridad", en: *Sociedad y Religión*, nº 20/ 21. CEIL-PIETTE.

---------- (2002): *Los pibes chorros.* Buenos Aires, Capital Intelectual.

---------- (2002): "Rostros del desorden. Fragmentación social y la nueva cultura delictiva en sectores juveniles", en: Gayol, S. y Kessler, G. (comp.): *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*, Buenos Aires, Manantial-UNGS.

MURIELLO, A. (1996): "Una controvertida articulación: educación y trabajo, algunas reflexiones a partir del Proyecto Joven", en: *Educación y trabajo*, vol. 7, nº 1, Buenos Aires, pp. 5-6.

NARODOWSKI, Mariano (1993): *Especulación y castigo en la escuela secundaria,* Tandil, UNCPBA.

NEUFELD, María Rosa (1999): *De eso no se habla. Los usos de la diversidad sociocultural en la escuela*, Buenos Aires, Eudeba.

NUÑEZ, Pedro (2003): "Aportes para un nuevo diseño de políticas de juventud: La participación, el capital social y las diferentes estrategias de grupos de jóvenes", en: *Serie Políticas Sociales*, nº 74, Comisión Económica para América Latina (CEPAL).

---------- (2004): "Prácticas políticas en un barrio del Gran Buenos Aires. Un acercamiento a los criterios de justicia en jóvenes de sectores populares", en: *Cairos*, nº 14, San Luis, Universidad Nacional de San Luis, Sede Villa Mercedes, disponible en: http://www.fices.unsl.edu.ar

NÚÑEZ, Pedro y CORRAL, Damián (2005): "Inseguridades, incertidumbres y nociones de justicia en sectores populares. Una aproximación a las percepciones de los jóvenes en dos barrios del Gran Buenos Aires", en: *Se piensa. Espacio para el debate en arte y ciencias sociales*, disponible en: www.sepiensa.cl

OIJ/DINAJU (2000) Programa Regional de Acciones para el Desarrollo de la Juventud de América. Informe de la República Argentina: marco normativo-legal. Oferta programática. Buenos Aires: Ministerio de Desarrollo Social y Medio Ambiente. Dirección Nacional de la Juventud de Desarrollo Social.

OIJ-CEPAL (2004) La juventud en Iberoamérica. Tendencias y Urgencias. Hopenhayn, Martín (Coord.). Santiago de Chile: OIJ-CEPAL.

OLAVARRÍA, José (2001): "Invisibilidad y poder. Varones de Santiago de Chile", en: Viveros, Mara; José Olavarría y Norma Fuller: *Hombres e identidades de género. Investigaciones desde América Latina*, Bogotá, CES-Universidad Nacional de Colombia.

ORTEGA Y GASSET, José (1947): *El tema de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.

PAIRA, Oscar (2000): *El rol de las organizaciones y plataformas en la ruralidad: una experiencia de jóvenes cooperativas lecheras de Argentina,* Federación de Centros Juveniles Agrarios, Programa Regional de Acciones para el Desarrollo de la Juventud de América Latina (PRADJAL), Informe de la República Argentina.

PANTELIDES, E. y CERRUTTI, M. (1992): *Conducta reproductiva y embarazo en la adolescencia,* Buenos Aires, CENEP.

PASSERINI, Luisa (1996): "La juventud, metáfora del cambio social (dos debates sobre los jóvenes en la Italia fascista y en los Estados Unidos durante los años cincuenta)", en: Levi, G. y Schmitt, J. C. (comp.): *Historia de los jóvenes*, 2 tomos, Madrid, Taurus, disponible en: www.cholonautas.edu.pe, acceso 25/02/05.

PEIRÓ, María Laura (2005): "Vivencias de la juventud en condiciones de pobreza. Estudio en un barrio del Gran La Plata (Argentina)", ponencia presentada en Grupo de Trabajo nº 24: "Juventud(es): sociabilidad, prácticas culturales y dimensión política", VI Reunión de Antropología del Mercosur, noviembre, Montevideo, Uruguay.

PÉREZ, Fernando y PIÑERO, Julián (2003) "Estética de la afectividad y modalidades de vinculación en el boliche", en: Margulis, Mario y otros: *Juventud, cultura, sexualidad,* Buenos Aires, Biblos.

PÉREZ ISLAS, José A. (coord.) (2000a): "Visiones y versiones. Jóvenes, instituciones y políticas de juventud", en: Martín-Barbero, J. y otros: *Umbrales. Cambios culturales, desafíos nacionales y juventud*, Medellín, Corporación Región, y también en: Medina, Gabriel (comp.) (2000): *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, México, El colegio de México.

---------- (coord.) (2000b): *Jóvenes e instituciones en México. 1994-2000,* México, SEP-Instituto Mexicano de la Juventud.

PONCE, Gustavo (2003): "Los hijos invisibles del Estado: consecuencias en la vida adulta de la tutela estatal", I Concurso Interamericano de Monografías sobre Derechos de la Infancia, Adolescencia y Familia, Instituto Interamericano del Niño.

PORTANTIERO, Juan Carlos (1978): *Estudiantes y política en América Latina (1918-1938): El proceso de la Reforma Universitaria,* México, Siglo XXI.

PROINDER (2003) "Los jóvenes rurales en Argentina. Elementos para una estrategia de desarrollo rural", en Román, Marcela (coord.): *Serie Estudios e Investigaciones,* nº 4, Buenos Aires, Dirección de Desarrollo Agropecuario. Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos, Ministerio de la Producción, disponible en: http://www.sagyp.mecon.ar

PUJOL, Sergio (1999): *Historia del baile. De la milonga a la disco,* Buenos Aires, Emecé.

---------- (2002): *La década rebelde. Los años ´60 en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé.

---------- (2005): *Rock y dictadura. Crónica de una generación (1976-1983),* Buenos Aires, Emecé.

REGUILLO CRUZ, Rossana (2000): *Estrategias del desencanto. Emergencias de culturas juveniles*, Buenos Aires, Norma.

REMONDINO, Georgina (2005): "Jugar en la ciudad. El cyber: niños y jóvenes buscando un lugar", en: Sánchez, S. (coord.): *El mundo de los jóvenes en la ciudad,* Rosario, Laborde- Cea-Cu.

RODRÍGUEZ, Ernesto (2002): *Actores estratégicos para el desarrollo. Políticas de juventud para el siglo XXI,* México, SEP-IMJ.

ROMÁN PÉREZ, Rosario (2000): *Del primer vals al primer bebé. Vivencias del embarazo en las jóvenes*, México, SEP-Instituto Mexicano de la Juventud.

ROMERO, R. (1998): *La lucha continúa. El movimiento estudiantil argentino en el siglo XX*, Buenos Aires, Eudeba.

ROOVERS, Alejandra (2003): "Los jóvenes Tutelados: Un 'elenco estable'", en: Alejandro Isla y Daniel Míguez (coords.): *Heridas Urbanas: violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa*, Buenos Aires, Ed. De las Ciencias/ FLACSO.

ROSSI, Julieta (2000): *Niños y Adolescentes. Informe Anual 2000,* Buenos Aires, CELS—EUDEBA.

SAINTOUT, Florencia (2005): "Construcciones de la juventud en el cruce de los siglos", en. *Tram(p)as de la comunicación y la cultura*, año 4, nº 34, La Plata, Facultad de Ciencias de la Comunicación-UNLP.

SALTALAMACCHIA, Homero (1990): "La juventud hoy: un análisis conceptual", en: *Revista Ciencias Sociales*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, disponible en: http://saltalamacchia.com.ar

---------- (s/f): "La juventud y sus estigmas", en: http:// saltalamacchia.com.ar, acceso 2004.

SALVIA, Agustín y LÉPORE, Silvia (2004): "Problemática Juvenil en la Argentina Actual", Departamento de Investigación Institucional, Observatorio de la Deuda Social, Universidad Católica Argentina, San Miguel.

SÁNCHEZ, Silvana (1997): "Territorios y fronteras de un grupo de jóvenes indígenas en la ciudad de Rosario", ponencia presentada en la II Reunión de Antropología del Mercosur, Piriápolis.

---------- (coord.) (2005): *El mundo de los jóvenes en la ciudad*, Rosario, Laborde- Cea-Cu.

SARAVÍ, Gonzalo (2004): "La segregación urbana y el espacio público: los jóvenes en enclaves de pobreza estructural", en: *Revista de la CEPAL*, nº 83, agosto, Santiago de Chile, CEPAL. pp. 33-48, disponible en: www.cepal.org

SECRETARÍA DE MEDIOS DE COMUNICACIÓN (2005): "Sistema Nacional de Consumos Culturales", en: Informe SNCC, agosto, Jefatura de Gabinete de Ministros, Presidencia de la Nación, Buenos Aires, disponible en: http://www.medios.gov.ar/images/stories/documentos/sncc%201.pdf

SEDRONAR (2002): "1ra. Encuesta Nacional a Estudiantes de Enseñanza Media sobre Prevalencia e Incidencia del consumo de Alcohol, Tabaco y Drogas legales e ilegales (franja etárea escolarizada de 12 a 17 años)", proyecto SEDRONAR-SIDUC-PNUFID, disponible en: http://www.sedronar.gov.ar

SEMÁN, Pablo (2000): "El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares", en: Svampa, M. (org.): *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales,* Buenos Aires, Biblos-Universidad Nacional de General Sarmiento.

SERRA, Juan Carlos y LANDAU, Mariana (2003): *Relevamiento Nacional de Investigaciones Educativas. Aproximaciones a la investigación educativa en la Argentina (2000-2001)*, Buenos Aires, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, Dirección Nacional de Información y Evaluación de la Calidad Educativa, Unidad de Investigaciones Educativas.

SIDICARO, R. y TENTI FANFANI, E. (comps.) (1998): *La argentina de los jóvenes,* Buenos Aires, Losada/UNICEF.

SIEMPRO (2001): "Juventud: educación y trabajo", en: *Serie Encuesta de Desarrollo Social y Condiciones de Vida*, n° 5, Buenos Aires, SIEMPRO.

SIRIMARCO, Mariaba (2004): "Desfiles, marchas, venias y saludos. El cuerpo como sujetos de conocimiento", en: *Actas electrónicas VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Córdoba, UNC.

SOSA ESCUDERO, Walter y MARCHIONNI, Mariana (1999): *Household Structure, Gender, and the Economic Determinants of School Attendance in Argentina*, World Bank, *Working Paper Series.*

STEINBERG, María Augusta (2004): "Juventud y primer empleo", en: "Cuadernillo de Formación", nº 11, Buenos Aires, CCAS. Consejo Coordinador Argentino Sindical www.ccas.org.ar/publica/cuadernillos/Investigacion%202004.pdf

SVAMPA, Maristella (1993): *La barra de la esquina. Cultura, violencia y exclusión social,* Buenos Aires, Espacio.

---------- (ed.) (2000): *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, Buenos Aires, Biblos/UNGS.

---------- (2001): *Los que ganaron. La vida en los countries y barrios privados*, Buenos Aires, Biblos.

TEDESCO, Juan Carlos (2001): "Introducción. Los cambios en la educación secundaria y el papel de los planificadores", en: Braslavsky, Cecilia (Org.): *La educación secundaria. ¿Cambio o inmutabilidad? Análisis y debate de procesos europeos y latinoamericanos contemporáneos*, Buenos Aires, Santillana.

---------- y BLUMENTHAL, Hans (comps.) (1986): *La Juventud Universitaria en América Latina*, Venezuela, Cresalc – Unesco- Ildis.

TENTI FANFANI, Emilio (1998): "Expectativas y valores", en: Sidicaro, Ricardo y Tenti Fanfani, Emilio (comps): *La Argentina de los jóvenes. Entre la indiferencia y la indignación. Buenos Aires*, UNICEF-Losada.

---------- (2005): "Transformar el mundo… de la escuela", en: *Encrucijadas*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

TIRAMONTI, Guillermina (comp.) (2004): *La trama de la desigualdad educativa. Mutaciones recientes en la escuela media,* Buenos Aires, Manantial.

TISCORNIA, Sofía (2000): "Violencia policial, derechos humanos y reformas policiales", en: *Delito y Sociedad*, año 9, nº 14, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

TORRADO, Susana (2003): *Historia de la familia en la Argentina moderna (1870-2000)*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

URRESTI, Marcelo (2000): "Paradigmas de participación juvenil: un balance histórico", en: Balardini, S.: *La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del Nuevo Siglo*, Buenos Aires, CLACSO.

---------- (2003): "Modelos de matrimonio", en: Margulis, Mario y otros (2003): *Juventud, cultura, sexualidad,* Buenos Aires, Biblos.

---------- (2003): "La masculinidad en la encrucijada", en: Margulis, Mario y otros (2003): *Juventud, cultura, sexualidad*, Buenos Aires, Biblos.

VALDÉS, Teresa y OLAVARRÍA, José (comps.) (1997): "Masculinidad/es. Poder y crisis", en: *Ediciones de las mujeres*, nº 24, Santiago de Chile, Isis-Internacional, FLACSO.

VALIENTE, Enrique (1996): "Anorexia y bulimia: el corsé de la autodisciplina", en: Margulis, M. (ed.): *La juventud es más que una palabra,* Buenos Aires, Biblos.

VARELA, Andrea (2002): "Jóvenes/ciudad: exploraciones acerca de los sentidos construidos en torno a la vida urbana", en: *Tram(p)as de la comunicación y la cultura*, año 2, nº 1, abril-mayo, pp. 162-165, La Plata, Facultad de Ciencias de la Comunicación-UNLP.

.

VERDIER, E. (1996): *Políticas de formación de los jóvenes y mercado de trabajo*, Buenos Aires, CONICET.

VILA, Pablo (1985): "Rock nacional, crónicas de la resistencia juvenil", en: Jelin, Elizabeth: *Los nuevos movimientos sociales*, vol. 1, nº 124, Buenos Aires, CEAL, pp. 83-156.

VIVEROS VIGOYA, Mara (2001): "Masculinidades. Diversidades regionales y cambios generacionales en Colombia", en: Viveros V., M.; Olavarría, J. y Fuller, N.: *Hombres e identidades de género. Investigaciones desde América Latina*, Bogotá, CES-Universidad Nacional de Colombia.

WAINERMAN, Catalina (2003): "La reestructuración de las fronteras de género", en: Wainerman, C. (comp.): *Familia, trabajo y género. Un mundo de nuevas relaciones,* Buenos Aires, UNICEF-Fondo de Cultura Económica.

---------- y GELDSTEIN, Rosa N. (1994): "Viviendo en familia: ayer y hoy", en: Wainerman, Catalina (comp.): *Vivir en familia. Buenos Aires*, UNICEF–Losada.

WORTMAN, Ana (1991): *Jóvenes de la periferia*, Buenos Aires, CEAL.

---------- (2003): "Aproximaciones conceptuales y empíricas para abordar identidades sociales juveniles y consumos culturales en la sociedad argentina del ajuste", en: Wortman, A. (coord): *Pensar las clases medias,* Buenos Aires, La Crujía.

---------- (2005): "Una tragedia argentina más, ahora los jóvenes y niños de la República de Cromagnon", en: *Argumentos*, 5 de Junio de 2005, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Cienicas Sociales, UBA, Buenos Aires, disponible en: http://argumentos.fsoc.uba.ar/

ZAFFARONI, Adriana y otros (2005): *Jóvenes protagonistas Salta 2004. Aportes de la investigación socioeducativa al conocimiento de la problemática juvenil en la sociedad contemporánea*, Salta, UNSalta-Milor.

ZIBECHI, Raúl (2003): *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*, La Plata, Letra Libre-Nordan.

ZIEGLER, Sandra (2004): "La escolarización de las elites: un acercamiento a la socialización de los jóvenes de sectores favorecidos en la Argentina actual", en: Tiramonti, Guillermina (comp.): *La trama de la desigualdad educativa. Mutaciones recientes en la escuela media*, Buenos Aires, Manantial.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

Anexo

Tabla. **Juventud Argentina: encuestas e informes de situación.**

Fecha de publicación	Título	Autores y/o organismo encargado	Fecha de realización del estudio	Territorio que abarca	Tema al que se dedica	Herramienta	Referencia
1986	**Informe de situación de la juventud Argentina**	Braslavsky, Cecilia	1984-85	Regional	Diversos	Elaboración propia en base a EPH.	Buenos Aires: CEAL.
1989	**Encuesta Nacional de los Jóvenes para los Jóvenes. Informe Nacional.**	Comisión Nacional de la Pastoral de juventud	1987-88	Nacional	Diversos	Diseño propio	Buenos Aires: Comisión Nacional de la Pastoral de juventud
1987	**Primer Informe Estadístico de Juventud en Argentina**	INDEC		Nacional	Diversos	Censo y EPH	Buenos Aires: INDEC
1994	**Primer Informe de Juventud de la Ciudad de Buenos Aires**	Balardini, Sergio; Castillo, José; Hermo, Javier Instituto de la Juventud de la M.C.B.A. - FLACSO	1993-94	Ciudad de Buenos Aires	Diversos		Buenos Aires: Instituto de la Juventud de la M.C.B.A. - FLACSO
1993	**La juventud Argentina. Una comparación de generaciones (Cómo son, qué piensan y qué quieren de la vida los jóvenes de hoy)**	Investigación del Deutsche Bank, realizada por Demoskopia y el Centro de Estudios de la	1992	Capital Federal y el Gran Buenos	Diverso	Encuesta propia	Buenos Aires: Planeta.

		Persona.		Aires			
1999	**Jóvenes hoy. Segundo estudio sobre la juventud en la Argentina (Tendencias y perspectivas en la relación entre jóvenes, estado y sociedad en las puertas del nuevo milenio)**	Investigación del Deutsche Bank realizada por Demoskopia	1998	Capital Federal y Gran Buenos Aires.	Diverso	Encuesta propia	Buenos Aires: Planeta.
2002	**1ra. Encuesta Nacional a Estudiantes de Enseñanza Media sobre Prevalencia e Incidencia del consumo de Alcohol, Tabaco y Drogas legales e ilegales (franja etárea escolarizada de 12 a 17 años),**	Proyecto SEDRONAR. (SIDUC-PNUFID). La carga, el procesamiento y el análisis fue realizado por el Centro de Estudios de Opinión Pública de la Universidad de Buenos Aires	Meses de octubre y noviembre del 2001.	Nacional	Consumo de sustancias psicoactivas	Encuesta propia, Alumnos entre 12 y 18 años.	Disponible http://www.sedronar.gov.ar
2003	**Los jóvenes rurales en Argentina. Elementos para una estrategia de desarrollo rural.**	Román, Marcela. PROINDER. Dirección de Desarrollo Agropecuario. Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos. Ministerio de la Producción	1991, 1996, 1999	Nacional	Problemática de la juventud rural centrado en juventud rural pobre	Reprocesamiento realizado por INDEC a pedido de PROINDER sobre Censo Nacional de Población y Vivienda 1991. Reprocesamiento de la Encuesta de Hogares rurales de PROINDER en Salta y Misiones durante 1996.	Serie Estudios e investigaciones Nº 4 Buenos Aires. Disponible en http://www.sagyp.mecon.ar/new/0-0/programas/desarrollo_rural/proinder/publicaciones/FI-3-jovenes-2003.pdf

						Encuesta aplicada a jóvenes rurales asistentes al "Primer Encuentro Nacional de Jóvenes Rurales" en 1999	
2004	**Problemática juvenil en la Argentina actual.**	Salvia, Agustín y Lépore, Silvia. Colaboradoras: Jimena Macció y Betsabé Policastro Universidad Católica Argentina "Santa María De Los Buenos Aires". Depto. Investigación Institucional. Programa Observatorio de la deuda social. Este documento fue elaborado por pedido de la Pastoral de Juventud y presentado en la 87º Asamblea Plenaria de los Obispos de la Argentina realizada en San Miguel, Buenos Aires, el 11 de mayo de 2004.	1990-2002 ondas octubre y mayo de 2003. 2001.	Nacional. EPH en principales aglomerados urbanos y ECV en localidades urbanas de 5000 y más habitantes	En función de atender los temas planteados, el presente estudio examina los procesos de transición que atraviesan los jóvenes desde la escolaridad hacia la actividad económico-laboral, así como el papel de algunos	Reprocesamiento a partir de los datos brindados por la EPH (INDEC) y Encuesta de Condiciones de Vida (ECV) del SIEMPRO	Ciudad de Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Documento ODSA 01/2004 Disponible http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-universidad/docs-investigacion2/sec-observatorio/docs-documentos/docs2004/ODSA%2001-2004.pdf

					factores sociales que intervienen en tales procesos.		
2004	**Índice de la juventud. Investigación de opinión pública.**	Fundación Odiseo-Ipsos-Mora y Araujo	2004	Nacional	Opinión pública	Encuesta propia	
2004	**El embarazo en la adolescencia: Diagnóstico para reorientar las políticas y programas de salud**	Gogna, Mónica (coord.) Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), con el apoyo de la Comisión Nacional de Programas de Investigaciones Sanitarias (CONAPRIS) del Ministerio de Salud.	2001, 2003-2004	Provincias de Chaco, Misiones, Salta, Catamarca y Tucumán y en el Gran Buenos Aires y Gran Rosario.	Embarazo adolescente	Entrevistas, encuestas propias y Censo 2001; EPH, Estadísticas Vitales, Egresos hospitalarios y ECV (SIEMPRO), 2001.	Disponible en http://www.msal.gov.ar/htm/site/pdf/Resumen%20ejecutivo%20embarazo%20CEDES.pdf
2005	**Informe sobre Desarrollo Humano en la Provincia de Buenos Aires 2004-2005: "Integración social de la juventud"**	Balbi, Julio y otros. Fundación BAPRO.	2004-05	Provincia de Buenos Aires	Diverso	Encuesta propia	Disponible en http://www.fundacionbapro.org.ar
2005	**Diagnóstico del desempleo juvenil**	Lépore, Eduardo y Schleser, Diego. Subsecretaría de Programación Técnica y Estudios laborales.	2004	Nacional	Desempleo	Elaboración propia en base a EPH.	Disponible en http://www.trabajo.gov.ar/left/biblioteca/files/estadisticas/diagnostico_%20desempl

		Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad socia.l					eo.pdf
2005	**La situación de la juventud en la ciudad de Buenos Aires. Informe de Situación social de la Ciudad de Buenos Aires.**	García Conde, Soledad, Wermus, Naomi y Arinci, Victoria. Proyecto de Observatorio de Inclusión Social. Ciudad de Buenos Aires.	2001, 2002 y 2003	Ciudad de Buenos Aires		Censo Nacional de Población y Vivienda 2001 (INDEC), EPH 2003 (INDEC), Encuesta Anual de Hogares 2002 Dirección General de Estadísticas y Censos, Gobierno Ciudad de Bs. As. y otras fuentes secundarias	Buenos Aires: Cuadernillo 4. Observatorio de Inclusión Social. Disponible en http://www.observatoriosocial.com.ar/cuadernillo4.pdf
2005	**Como llegar a los jóvenes con la Información sobre salud sexual y procreación responsable**	Fundación Mujer, Paz y Desarrollo (Fupade) y Programa Vigi+A, Ministerio de Salud y Ambiente de la Nación.	2004	Córdoba	Salud sexual y procreación	Encuesta propia	Disponible en http://www.msal.gov.ar/htm/site/salud_sexual/downloads/Informe%20FUPADE.pdf
2005	**Estrategias comunicacionales para promover la sexualidad saludable en adolescentes**	Fundación para estudio e investigación de la mujer y Programa Vigi+A, Ministerio de Salud y Ambiente de la Nación.	2003-2004	Metropolitana (ciudad y Pcia. Buenos Aires); noroeste (Salta	Sexualidad y comunicación	Entrevistas, talleres.	Disponible en http://www.msal.gov.ar/htm/site/salud_sexual/downloads/Informe%20FEIM.pdf

				capital); noreste (Monte Caseros / corrientes) y patagónica (Allen/Río Negro)			
2005	**Encuesta Provincial de Juventud. Mendoza.**	Municipalidad de Mendoza-Fundación Friedrich Ebert-FLACSO-Numeral Marketing	23 de febrero al 4 de marzo de 2005	Gran Mendoza Zona Metropolitana	Diverso	Encuesta propia	Inédita

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

Karl Löwith: una interpretación original y sugestiva de las obras de Weber y Marx

Por Emiliano Torterola[1]

Sobre *Max Weber y Karl Marx*, de Karl Löwith. Barcelona, 2007.

Para quienes nos dedicamos y/o deleitamos con la teoría social clásica; para quienes consideramos que dicha teoría conforma un manantial interminable e inabarcable en el cual podemos encontrar preguntas y respuestas sobre la modernidad en su "primera etapa" –en la formación y consolidación de las sociedades capitalistas industriales, etc.– pero también sobre los tiempos presentes –cuando parece ya no ser posible asirnos a paradigmas reflexivos colosales como los que emergieron durante la segunda parte del siglo XIX y comienzos del. XX–, el estudio de K. Löwith aquí presentado se presenta insoslayable.

Con una redacción clara y precisa; profunda y dialéctica, Löwith inauguró una clave de lectura de las obras de Max Weber y Karl Marx: considerar el motivo sociológico fundamental de los máximos referentes del "ala burguesa" y "marxista" de esta disciplina desde una perspectiva filosófico-antropológica. Más precisamente, su clave de interpretación apunta a vislumbrar el "tipo de hombre" que subyace al capitalismo moderno. Y ello porque en Löwith resulta imposible encarar la pregunta moderna por el *individuo* de un lado y la *humanidad* del otro, al margen de aquella configuración económica y social, condición que impregna al ser en su "totalidad".

En tal sentido, incluso quienes nos abocamos más detenidamente al análisis de la obra weberiana, podemos rastrear en el texto de Löwith el origen de la pregunta por el *tipo de individualidad* moderna que luego continuaron en sus trabajos prestigiosos referentes intelectuales, como Wilhem Hennis o Johannes Weiss.

Lejos de intentar conciliar a ambos teóricos sociales, Löwith explora infatigablemente tanto sus afinidades como sus divergencias. La temprana explicitación de los presupuestos metodológicos nos remitirá luego a la rigurosidad y honradez de su texto. Tales prepuestos

[1] Magíster en sociología de la cultura y análisis cultural (IDAES, UNSAM), Lic. en Sociología (UBA) e Investigador del Proyecto Teorías Sociológica sobre la Comunidad - Instituto Gino Germani, de la Facultad de Ciencias Sociales – UBA.

son tres. Primero, que ambos autores son efectivamente cotejables, susceptibles de comparación. Segundo, que tal comparabilidad encierra necesariamente similitudes y diferencias. Por último –y a modo de justificación del primer punto–, que el motivo originario en Weber y Marx es el mismo, de índole filosófico-antropológico, incluso cuando no haya sido manifiesto o explicitado.

La pregunta por la configuración del homo modernus es tanto para Marx como para Weber una preocupación que excede los límites formales de la ciencia moderna. En efecto, hay en ambos autores una preocupación ética, además de la histórico-sociológica. La pregunta por el hombre es también entonces, señala Löwith, una pregunta o una preocupación por el destino de la humanidad, esto es, sobre las posibilidades de *emancipación* del hombre, frente a la *racionalización* (Weber) y la *enajenación* (Marx) del capitalismo, su modo de producción y de vida. Tal como resume Löwith,

> Y así ambos fueron "sociólogos" en un sentido eminente. Más específicamente, fueron "sociólogos filosóficos", pero no porque ellos hubiesen fundado una filosofía social especial, sino porque de hecho y de acuerdo con su motivo originario de investigación, de cara a una problemática fáctica de nuestro ser-ahí humano […], pusieron científicamente en cuestión la totalidad de las relaciones de vida presentes bajo el título de capitalismo. Ambos nos legan –Marx directa, y Weber indirectamente– un análisis crítico del hombre presente de la sociedad burguesa, en el hilo conductor de la economía burguesa-capitalista, sobre la base de la experiencia de que la economía se ha vuelto destino humano (Löwith 2008: 38-39).

En Marx, la "cuestión proletaria" y la redención humana en ella y a través de ella, equivalen a los resquicios weberianos en torno a la "dignidad personal". Aun cuando ambos teóricos ubicaron en el centro de la modernidad la trágica inversión entre medios técnicos y fines humanos, Marx apostó –afirma nuestro autor– por una destrucción desde la raíz del modo de ser moderno-capitalista. Por su parte, Weber se ciñó, siempre dentro del orden burgués, o bien a un ideal autónomo y responsable de la individualidad, o bien a una salida político-social resumida en la fórmula "democracia de líder sustentada en la maquinaria burocrática".

II

El escrito comparativo de Löwith, redactado en 1932, recién fue publicado en 1944. El mismo año en que emergieron del olvido dos obras fundamentales de Marx, en las cuales la pregunta por el tipo-de-ser-humano resulta especialmente significativa: *La ideología alemana* (1846) y los *Manuscritos económicos-filosóficos* (1844). Un segundo dato llamativo: la editorial Gedisa nos acerca el texto de Löwith a la lengua española casi 40 años después de que Sudamericana (1968) hiciera lo mismo con la obra tal vez más importante del filósofo alemán: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard* (1940).

Cabe señalar que el libro aquí reseñado, aunque lleva por escrito central el que da título al volumen ("Max Weber y Karl Marx"), también contiene otros dos interesantes textos posteriores, ceñidos a la obra weberiana: "Max Weber y sus seguidores" (1939-1940) y "La posición de Weber frente a la ciencia" (1964). A los que se suman en esta edición castellana los sugestivos y correctos trabajos de Esteban Vernik y Luís F. Aguillar Villanueva, autores de la *Introducción* y el *Posfacio* respectivamente.

Como bien señala Vernik, el orden de los autores en el título de la obra no debe resultarnos azaroso. En primer lugar, puesto que hay, en efecto, un análisis más meticuloso de los escritos del sociólogo de Heidelbereg. En segundo lugar, porque el escrito se publicó oportunamente en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*; –en palabras de Vernik, "probablemente la más prestigiosa" publicación académica de la Alemania del primer tercio del siglo XX–, que fue codirigida por Weber durante la primera década del siglo pasado. La conclusión a la que arriba el autor de la introducción es que, pese a que Löwith estudia la obra de Weber desde la óptica marxista y a Marx desde el prisma weberiano, "la tesis de Löwith es weberiana", si bien "está marcada por el existencialismo heideggeriano y por el anhelo –proveniente de Marx– de vislumbrar un valor capaz de orientar el futuro de la humanidad".

Siendo el trabajo de Gil Villegas largo y fructífero, me limitaré a señalar dos de sus reflexiones sobre el estudio de Löwith. Por un lado: cuánto bien le habría hecho a la sociología latinoamericana de posguerra el contar con un material tan preciable, que

permitiera evitar las lecturas doctrinarias, superfluas o vulgares sobre Marx, pero también en torno a Weber.

Por otro lado, pero articulado con el punto anterior, del análisis de Marx que realiza Löwith, Gil Villegas rescata tres puntos interesantes –y en buena medida originales. En primer lugar, el aporte de Feuerbach a la filosofía marxista (su rol crítico-mediador entre la filosofía hegeliana y el materialismo histórico). En segundo término, la concepción del socialismo como una "opción humana" sustentada en una racionalidad holística (Lukács) del ser social e histórico moderno frente a la barbarie capitalista (más que en el desarrollo causal e incontenible del proceso histórico). Por último, el no haber circunscripto la problemática de la enajenación o extrañación del individuo contemporáneo –acertadamente, Löwith esquiva el concepto de "alienación", extraño al corpus conceptual de Marx y a la filosofía social de su tiempo– dentro de cada esfera de análisis (económica, política, social). Por el contrario, y continuando con la idea-fuerza de *totalidad* lukacsiana, Löwith mantuvo el hilo conductor, conectando, articulando y yuxtaponiendo tales esferas, hasta que quedara expuesto el sinsentido en su condición orgánica (no parcial y diferenciada):

> Son incontables los artículos dedicados a la explicación y manifestaciones de la alienación del hombre en la religión, el Estado, el mercado, el pensamiento filosófico o en la cultura burguesa, conforme a las tesis marxistas; pero el mérito de Löwith es haberlas conectado y hecho interdependientes hasta convertirlas en los elementos constituyentes de la totalidad de una existencia humana invertebrada, inacabada, falsa, contradictoria y autodestructiva (Gil Villegas 2007: 217).

III

Löwith no sólo tuvo el honor y el privilegio de escuchar a Weber en persona –en su conferencia *La ciencia como vocación-profesión*, de 1916. Fue también un lector atento de la obra weberiana. Indudablemente, hay aristas que pueden resultar discutibles, como sostener que el sociólogo de Heidelberg encontró las motivaciones o finalidades de sus investigaciones científicas, histórico-culturales, en la práctica política. Otro punto polémico es, ni más ni menos, la piedra angular de la tesis: considerar que la teoría de la modernidad weberiana tiene una raíz más filosófica-

antropológica que histórico-sociológica, o mejor dicho eclipsar casi completamente esta segunda dimensión en beneficio de la primera. Al parecer, Karl Jaspers –amigo del matrimonio Weber y profesor de Löwith–, al igual que Heidegger, habrían jugado un rol fundamental en dicha lectura.

Pero, incluso si son discutibles, hay fundamentalmente dos consideraciones que considero acertadas. En primer lugar, el haber afirmado, en relación con la teoría del devenir moderno, que la racionalización posee un rostro ambivalente. Los análisis del corpus weberiano suelen cosificar y volver unilateral la lectura weberiana sobre el desarrollo y el futuro del proceso racionalizador, en los diferentes planos (culturales, sociales e individuales), e incluso esferas (científica, económica, política, erótica, etc.). Si después de Nietzsche nada parece quedar exento de perplejidad, después Weber –señalaría Löwith– la razón y la racionalidad nos resultan un problema –en el sentido más amplio del término–filosófico, pero también histórico-sociológico y antropológico.

La racionalización formal tanto expresa y conlleva la opresión, la pérdida de sentido y la solidificación de sus principios impersonales como puede, potencialmente, proveernos de mayor autonomía responsable, en suma, de mayor *libertad*, ante la cual el propio Weber tomó partido:

> El sentido positivo de aquel movimiento de libertad que concierne a Weber es alcanzar los propios fines en ese mundo [de las reglamentaciones, instituciones, fábricas y seguridades], pero contra él, y perseguir fines que no son calculados por ese mundo, aunque sí en función de él (Löwith: 73).

En segundo lugar: Löwith evitó adscribir la "neutralidad valorativa" weberiana a la usual justificación ideológica de la ciencia burguesa. Antes bien, la interpretó como una autoconciencia (y autorreflexión) del propio Weber acerca de las premisas de la racionalización científica moderna, en tanto hecho "histórico-cultural" inevitable e ineludible, que exige en aquella esfera una "diferenciación radical" entre "ciencia objetiva" y "valoraciones subjetivas". Weber pretendía evitar el cientificismo ingenuo, como también realzar y subrayar el carácter nodal, ineludible de los valores en la definición de los planteos científicos. Al respecto, véase el extenso escrito antes

citado, producido ya en la madurez de Löwith, “La posición de Max Weber frente a la ciencia”.

De este modo, la figura del “individuo heroico” weberiano –usualmente señalada y ensalzada por no pocos estudiosos contemporáneos de su obra–, encuentra su correlato teórico-práctico en la filosofía y teoría de la ciencia de aquél sociólogo: “desmagificación”, “renuncia”, “desencantamiento” convergen en la responsabilidad y la libertad del individuo frente a sí, sus actos y consecuencias.

En suma, celebramos la llegada de *Max Weber y Karl Marx*. Aun cuando hayan llegado a nuestras librerías hace meses, esperemos que sus ejemplares no queden encorsetados, perdidos o ignorados en el cosmos cultural-objetivo de sus estantes.

Ante la serpiente del mal:
comentario extemporáneo a otro texto de Taussig

Axel Lazzari[1]

Sobre *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, de Michael Taussig. Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2002.

> El ideal ascético continúa teniendo por el momento
> una sola especie de verdaderos enemigos y damnificadores:
> los comediantes de ese ideal --pues provocan desconfianza.
> (Nietzsche, *La genealogía de la moral*)

Hace diez años escribí un comentario extemporáneo a un texto de Taussig cuando se cumplían dieciocho años de la publicación en inglés y cinco desde la versión castellana de *El Diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Ahora escribo otro comentario extemporáneo a otro texto de Taussig, veintidós años después de la publicación en inglés y tras siete años de la primera versión en castellano que lleva el nombre *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Aquel hablaba para los estudiosos del campesinado en los ochenta y este hablará para los eternos hacedores de magias y contramagias.

Terror y Cura son las dos partes de un libro que ya anticipa que es posible, pensable y deseable una cura del terror. Taussig ensaya su propia visión de lo que podría ser la liberación y vuelve a revelar, como tantos otros, que las limitaciones cognitivas de un dado horizonte histórico no inhiben y tal vez requieran de la extralimitación de la voluntad, en este caso, la de hacer trucos que espanten a los aterrorizadores.

He querido centrar mi comentario en tres capítulos donde se exponen los puntos de vista principales de la primera parte del libro, "Cultura del terror, espacio de muerte", "La economía del terror" y "El espejo colonial de producción". En el primer capítulo están planteados los problemas: ¿qué es, cómo se produce y reproduce el terror como cultura?, ¿cómo se entiende la cultura?, ¿es el locus del fetichismo? Y en tal caso, ¿qué implica?,

[1] Antropólogo; docente e investigador de IDAES-UNSAM.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

¿es posible escribir/luchar contra el terror, contra la cultura, contra el fetichismo? En fin, ¿qué epistemología moral, qué formas de representación y de afectividad pueden llenar el vacío dejado por la desesperanza? El capítulo "Economía del terror" lleva en su título una parodia de la explicación, aquella que despliega la razón utilitarista propia del terror. Funciona como un pretexto para adentrarse en la hermenéutica de signos clave de la cultura colonial del terror: "tortura" y "peonaje por deuda". El capítulo "El espejo colonial de producción" levanta el guante arrojado en el primero. Conociendo ya lo que Marx llamaba el "secreto de la mercancía" –la metamorfosis entre cosas y humanos–, ¿es posible salvar al género humano como Marx creía? ¿Es la creencia en la humanidad obstáculo o condición de la liberación? ¿Hay otra humanidad posible?

Retomando preguntas: ¿qué es el miedo, el terror? Con certeza, un estado fisiológico pero sobre todo psicocultural. Señalemos aquí el entronque de Taussig con la tradición que sale de Boas, pasa por Benedict y Geertz y circula por tantos otros caminos llevando siempre en alto la bandera de que la naturaleza humana es la cultura (entendiendo lo social dentro de ella). Para Taussig, sin embargo, la anterior proposición es parte del terror. La cultura del terror o, para ser más específicos, el Terror/Cultura es el dispositivo que instituye *sustantivamente* culturas naturales (*Natürvolker*, el hombre salvaje), culturas naturalizadas (ideología, hábito), naturaleza culturalizada (antropologismo culturalista), naturaleza natural (naturalismo) y escapa de una a otra "críticamente". En el terror, "naturaleza" y "cultura" alternan constantemente sus posiciones de superficie y profundidad. Es el efecto de lo que Marx describió como fetichismo de la mercancía.

Lo expresado hasta aquí no está trabajado por Taussig a modo de proposiciones teóricas sino a través de destellos de lucidez y raptos de coherencia dentro de una conversación ficticia con los modos narrativos de Timerman, Dorfman, Artaud, Asturias, un Indio, Conrad y Casement. Taussig nos pone en presencia de un discurso que se quiere hecho de fragmentos, que parasita los trozos de pensamiento abstracto imitando al pensamiento salvaje o el fetichismo precapitalista del que hablaba en el *Diablo*. Junta y rejunta, compara bordes y aristas preoganizadas y afectivizadas por el mundo de la vida y si no encajan…no, no, no nos engañemos, al ser sustancias, siempre encajan. Es más importante comunicar algo con algo que distinguir qué es comunicable y qué no lo es.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

Toda abstracción es teorización y, por lo mismo, terrorización vía cosificación. Pero no desestimemos fácilmente este discurso echando mano a consabidas descalificaciones como “esteticismo”, o peor, “anarquismo”, “conservadurismo, “reacción”. Taussig *también* declama constantemente contra esto que él, siguiendo a Benjamin, identifica como la fascinación romántica por el “lado misterioso del misterio” (y si no declamara, ¿sería malo de todas formas?). Hay que quedarse tranquilos, a él no le importa el en sí, lo inefable, lo no útil, esas otras tantas apariencias del Terror animista.

Aclaro algunas facetas del Terror: absurdo, desorden, inconexión y a la vez, ¡orden, sentido, conexión! ¿Quedó claro? Es que el Terror es el espacio de muerte, el umbral desde donde se divisa la división entre el significante y el significado, entre el signo y la cosa. En el Terror las cosas no tienen sentido y el sentido es una cosa que mata o, como dice el Foucault de la biopolítica, obliga a vivir. El Terror/Cultura es localizado por Taussig en el colonialismo como modo histórico de existencia. Y nos lo pinta como la piedra de toque de la hegemonía, aquello que produce y articula las identidades fragmentadas de amos y siervos. ¿Quién hace de siervo aquí? ¿Y quién de amo? Taussig juega al amo. Piensa que Latinoamérica es un inmenso bloque de “realismo mágico”. Los poscolonialistas latinoamericanos lo han criticado porque advierten que nos aterroriza/teoriza bajo el sanbenito de un colonialismo pensado desde la academia del Primer Mundo. Somos sus monitos preculturales que salvaremos su mundo. Pero, ¿no era que el esclavo sabía más que el amo porque sabía de su propio cuerpo colonizado? Quizá siendo sus monitos colonizados sepamos y sintamos más que Taussig. ¿No es acaso éste el mismo discurso que ensayamos cuando nosotros mismos somos los amos de nuestros informantes subalternizados? ¿No decimos “ellos resisten apropiándose” y así nos sentimos mejor que exclamando simplemente ellos resisten o ellos no resisten? Cierta crítica a Taussig, en esos términos, parece mala conciencia.

¿Qué se trae entre las manos Taussig con el fetichismo (del colonialismo)? Lo pone dentro de la misma serie de Terror y Cultura. Es el espacio donde se produce y reproduce la alquimia que transforma las cosas en humanos (animismo) y los humanos en cosas (reificación) y, esto es clave, materializa separaciones. El fetichismo del colonialismo y el capitalismo es semejante a la idea de Latour de una modernidad que no se da cuenta

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

del todo que produce híbridos (fetiches) que luego purifica en sistemas categoriales. El Terror enclava una separación analítica en un *continuum* de pliegues sensoriales. ¿Pero no se dan cuenta que esto que tengo en la mano es una cosa? ¿Que la cosa es distinguible/alienable de mi persona? Ya Malinowski, uno de los padrenuestros (a su vez, hijo del Gran Papi Colonialista), describía en el Kula cómo el hombre salvaje se resistía con el cuerpo a la obligación social de desprenderse de un collar que *no* le pertenecía. En el Kula, a diferencia de la "Economía", nadie daba ni recibía nada que no fuera un darse o recibirse en una (dis)continuidad con lo que se daba o se recibía. El fetichismo capitalista al igual que el terror no siempre mata pero impulsa a vivir a costa de entregar el alma al diablo, endeudándose con el Estado, la sociedad y el mercado y creyendo que uno puede cancelar esa deuda. El fetichismo genera ese tipo humano que Goethe y Spengler analizaron como el hombre fáustico o trágico, aquél que quiere el bien y obtiene el mal, que quiere el mal y obtiene el bien.

Las paradojas del Terror/Cultura/Fetichismo constituyen un régimen de verdad en cuyo exterior nada es pensable o decible. Pero siempre quedarían los cuerpos o pedazos de sustancia material dando vueltas por ahí. ¿Es posible dejar de pensarnos como efectos o causas ilusorias y así aludir/agarrarnos a "otra realidad"? Antes de explicar, hay que sentir(nos) y para ello el "nos" debe sufrir una transmutación radical. La humanidad abstracta, condición del valor de cambio y del fetichismo, debería reencantarse y concretizarse. No se trata de que el hombre salvaje y el nosotros deban fundirse (nada de cristianismo popular) ni que se emitan decretos filosóficos blanqueando los largos diálogos que establecemos con un vestido o un auto. Entonces, ¿qué epistemología moral, qué modo de representación/hechura para la liberación de las cosas y los hombres con las cosas y los hombres? Siguiendo a Conrad, Taussig considera ensayar una forma que "penetrando el velo, retenga la cualidad alucinatoria" del mundo de la vida. Y esto no es otra cosa que la ya mencionada yuxtaposición, el montaje, la negativa a la síntesis en favor de la ambigüedad y la elusividad encarnada.

En "Economía del Terror" el objetivo de Taussig es reflexionar sobre los que podrían considerarse los profetas de nuevos miedos. Ya en el primer capítulo había identificado dos modos de representación del Terror en la frontera del Putumayo. El de Roger

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

Casement –cónsul británico, criptohomosexual y luego traidor irlandés– basado en un modelo realista y el de Hardenburg –cronista americano, filosocialista– centrado en el sensacionalismo melodramático. Ambos escritos eran conscientemente bien intencionados en su denuncia del salvajismo de los civilizados, razón por la que la deconstrucción de Taussig no sólo va dirigida a marcar sus paradojas y contradicciones internas sino que también es un mensaje contra el salvacionismo. Esto impone a Taussig la tarea de no mostrarse intencionado hacia el Bien, algo que, como casi todos los que estamos en este negocio, logra a medias.

El método consiste en aislar un símbolo clave en el discurso –aquí el "peonaje por deudas"– y mapear los significados que se le atribuyen. Luego se trata de notar que los discursos son interdependientes. Haciendo inventario de explicaciones realistas y utilitaristas del peonaje por deudas –pretexto, disfraz de una *real* esclavitud– o intuiciones fenomenológico-culturalistas –la deuda, *en verdad*, implica la idea de contrato y por lo tanto la esclavitud no existe–, Taussig considera que en un caso sólo se "penetra el velo" y en el otro se retiene su "cualidad mítica". Ambos discursos reproducen la mitología del capitalismo colonialista. Es que el problema es la conciencia, sea utilitaria o estética. ¿Hay que elegir entre racionalismo y romanticismo? ¿No son dos apariencias fetichistas del Terror? En tanto el primero cosifica a la gente (son efectos de fuerzas económicas), el segundo anima a las cosas (la cultura todo lo puede). En lugar de una síntesis o una depuración de ambas versiones, Taussig hace con ellas un collage. Estaríamos ante la deuda como fetichismo: los hombres son deudas, una "obligación calculable" y las deudas "circulan" porque tienen patas como los hombres. El papel de la deuda (Taussig, como Bataille, no siempre escapa a cierto utilitarismo) es unir y fragmentar a amos y siervos corriendo el límite Salvajismo/Civilización. Tengo una sospecha: hacer jugar el fetichismo (en este caso de la deuda) como razón última, ¿no es también animar el *concepto* de fetichismo de una vida que no le es propia? En algún lugar esta recursión al infinito tiene que detenerse antes de la muerte. Deseamos una cura. Taussig antes de formarse como antropólogo en Londres había estudiado medicina, creo, en Australia. Ya sabemos a qué atenernos. Cuando un médico se hace antropólogo sólo puede curar como manosanta.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

El último capítulo que comentaré enfrenta el problema de cómo escribir y vivir contra el régimen de verdad del Terror. Ya nos había advertido el autor que, al igual que el Dante con su guía, estaba dispuesto a subirse a espaldas de Jacobo Timerman para explorar la posibilidad de un discurso desde el infierno. Un discurso así sería una deflexión, una *detención* del trajín alocado que confunde cosas y personas. Porque Taussig duda de la hermenéutica y su interminable desovillar de historias de historias de historias del Otro colonizado. Aquí, según él, el Otro siempre es un esclavo de lo Mismo como en el espejo colonial de producción. Otra humanidad posible debería seguir el camino de la hiperfetichización del mundo.

Al fin y al cabo, ¿qué le *hicieron* los chamanes del Putumayo a Taussig? Es un misterio (no he leído la segunda parte del libro donde los chamanes indios desempeñan el papel de sanadores; además me han contado que habla de cosas ya conocidas como la memoria-relámpago, el tiempo apocalíptico y el montaje surrealista, marcas todas de la industria aurática de Walter Benjamin; y que muchos leen esa parte para defender que el *yagé* no debe ser apropiado por los "grandes laboratorios" ni criminalizado porque es un "bien cultural"; y que Taussig, según las malas lenguas es un etnógrafo mediocre, ¡qué vergüenza!). A pesar de todo esto, imagino algunas indicaciones de cómo podría funcionar la cura.

Todo se altera *como de costumbre* en este desorden ordenado de "realidad" donde los muertos-vivos se intercambian con los vivos-muertos, la cotización cambia porque sí, el dengue porcino es rey y los sacerdotes discutimos nuestras teorías falsamente antagónicas recostados contra el cartón pintado de la historia, la cultura y la sociedad. *¡De repente!* surge la Realidad y la Utopía. Todo muta como siempre pero algo está apresado en la intuición: la alterabilidad, lo que no cambia cambiando, el eterno retorno.

Seamos concretos, el Terror se cura siguiendo estos pasos. Primero, es importante que el sanador al que se acuda esté maldito, que sea un "hombre salvaje" (temporalmente o de modo más institucionalizado). Asumir este lugar del fetichismo alienante nos dispondrá a la ansiedad y el miedo necesarios para presentir el Terror. Para Taussig se trata de un Indio que vive en una frontera selvática, pero también puede ser un ex policía, una ex prostituta, un perseguido por la justicia, o quizá baste una mujer maquillada y con

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

tailleur. Generalmente cualquier Indio Chamán tiene certificado de Capo entre los descastados. El sanador comienza entonces administrando algunas dosis de deconstrucción y relativismo pero sólo con el fin de distraernos imitando la crítica moralista y racionalista. Por ejemplo, nos dirá: "deberías haber concurrido al entierro de tu pariente, pero…", o quizá: "no deberías tratar así a tus esclavos, aunque…". Nada por aquí y levanta un velo, nada por allá y levanta otro, así va el hermeneuta hasta que en el *momento menos pensado* saca el conejo y la galera. ¿Debajo de qué estaban? Los elementos del Terror –pedazos de cuero cabelludo, relatos de vacaciones felices, billetes, tres libros, tal vez sangre menstrual, una promo de aerosamba-fitness, otro escarpín– han sido yuxtapuestos y transformados en un fetiche. El fetiche aparece, su fabricación nunca se ha visto. ¿El conejo estaba adentro de la galera antes del truco? El fetiche vuela como un proyectil hacia el paciente, se le pide que lo frote por su cuerpo o que duerma con él, que le ponga un nombre, o que se lo coma o que le hable o que lo escuche o que lo destruya o que lo escriba. En el embrujo el paciente ha sido alterado no como de costumbre sino de un modo intenso, reconcentrado y sorpresivo. Ya sabemos que los magos están para eso. No, nunca sabemos realmente para qué están los magos. Si lo supiéramos estaríamos completamente perdidos, planificando como sacerdotes la próxima gran matanza purificadora. O haciendo informes.

La palabra ralenta su ritmo metamórfico hasta detenerse en una imagen y resucitar un cadáver: hiper y contra-fetichismo. ¿Se ha hecho esto usual veintidós años después de la publicación en inglés y tras siete años de la primera versión en castellano que lleva el nombre *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*? La magia de la que habla Taussig puede estar normalizada, claro, y empezado en algún momento, claro, y estar hecha por farsantes, claro (y esto es una condición *sine qua non*), y ser un negocio, claro, que nos pone en deuda (al farsante hay que pagarle y el precio lo pone él). Se nos vienen a la cabeza chantas, simuladores, tricksters como Coelho (más conejos), la gente tóxica que habla de gente tóxica, las psicofradías, Bucay, las sectas evangélicas y vaticanas, Jodorowsky, los encuestadores políticos, los meta-analistas de la realidad. Y Taussig mismo. Pero seguimos sin poder saber de donde salió el conejo. Hay que creer. ¿En qué? En que la serpiente del mal nunca podrá perder su

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

belleza. Sólo se trata de que se trague su desencanto, hechizándola para que se muerda la cola. ¿No era ese uno de los símbolos de la eternidad, lo extemporáneo que hace olvidar el terror a la muerte? Por suerte este libro de magia ya ha pasado de moda.

Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

Información sobre Jornadas, Congresos y Becas

II Simposio Maurice Merleau-Ponty

"Vida y cuerpo. Perspectivas científicas, simbólicas y políticas"

San Martín, provincia de Buenos Aires, 7 y 8 de agosto

Organiza: carrera de Filosofía, Escuela de Humanidades, UNSAM

Este simposio se propone abrir un espacio de diálogo interdisciplinario entre intelectuales relacionados con la filosofía y las diversas ciencias humanas en torno a las cuestiones de la corporalidad y de la *vida* atendiendo, en particular, a los importantes aportes de Merleau-Ponty a estos temas, que hacen que su pensamiento se revistan de una actualidad y fecundidad aún no suficientemente exploradas.

El encuentro se realizará en el campus Miguelete, Martín de Irigoyen 3100, provincia de Buenos Aires.

Más información: simposiomerleauponty@unsam.edu.ar o en el sitio www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/Maurice.Merleau.Ponty/2009/presentacion.html

II Jornadas Interdisciplinarias sobre Arte, política y sociedad

"(Ex)centricidades Culturales y Artísticas"

Los Polvorines, provincia de Buenos Aires, 27 y 28 de agosto

Organiza: carrera de Cultura y Lenguajes Artísticos, Instituto de Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento

"El tema de las jornadas convoca a preguntarse por las relaciones entre los centros y 'sus afueras' en términos geográficos, urbanos, espaciales, políticos y/o lingüísticos, con especial atención en los fenómenos artísticos y culturales del área del Mercosur", destacan los organizadores del encuentro. Las preguntas en torno a las cuales giran las Jornadas son: ¿cómo definir la relación entre el centro y lo (ex)céntrico? ¿Las (ex)centricidades son lo que ha quedado afuera, lo expulsado, lo corrido?

El encuentro se realizará en el campus universitario de la UNGS, Gutiérrez 1150, Los Polvorines, provincia de Buenos Aires.

Más información: cultura@ungs.edu.ar

VIII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM)

“Diversidad y poder en América Latina”

Buenos Aires, del 29 de septiembre al 2 de octubre

Organiza: IDAES y Escuela de Humanidades, UNSAM

Este encuentro científico bianual se realiza desde 1995, impulsado en su origen por la Asociaçao Brasileira de Antropologia (ABA). Organizada por antropólogos y científicos sociales de universidades e instituciones científicas del MERCOSUR (Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay, Venezuela, Bolivia y Chile), la RAM promueve la participación de investigadores de los países miembros, así como de universidades o instituciones de los países asociados e integrantes de la comunidad científica internacional.

La VIII RAM se desarrollará en varias sedes, ubicadas en un radio de pocas cuadras:

- Sede I - Universidad de las Madres de Plaza de Mayo. Hipólito Yrigoyen 1584. Buenos Aires
- Sede II - IDAES - Sede Paraná. Paraná 145. Buenos Aires
- Sede III - IDAES - Sede Bartolomé Mitre. Bartolomé Mitre 1656. Buenos Aires
- Sede IV - Centro Cultural General San Martín. Sarmiento 1551. Buenos Aires

Más información: ram@unsam.edu.ar o en el sitio www.ram2009.unsam.edu.ar

ALAS 2009. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología

“Latinoamérica interrogada”

Buenos Aires, 31 de agosto al 4 de septiembre

Organiza: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, junto a varias universidades coorganizadoras

Desde hace más de medio siglo, la Asociación Latinoamericana de Sociología colocar en debate crítico la realidad social. El XXVII Congreso ALAS 2009, dicen los organizadores, es una nueva oportunidad de encuentro para la Sociología y las Ciencias Sociales, con el objeto de consolidar el movimiento intelectual latinoamericano, a la vez que fortalecer el pensamiento crítico y colectivo. Lo harán a partir de cuatro ejes temáticos: Depredación recursos naturales y conflicto ecológico; Ciudadanía y democracia participativa; Nuevos escenarios productivos en América Latina y Construcción de conocimiento.

El encuentro se realizará en la sede Alvear de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA): Marcelo T. de Alvear 2230, Buenos Aires.
Más información: en el sitio www.alas.fsoc.uba.ar/index.html

- **XIII Jornadas de Investigadores en Comunicación**

San Luis, 1 al 3 de octubre
Organiza: Red Nacional de Investigadores en Comunicación
Este año, la reunión de la Red Nacional de Investigadores en Comunicación se realiza por primera vez en San Luis y tiene por lema "Itinerarios de la Comunicación. ¿Una construcción posible?".
Fecha límite para recepción de Abstracts: 27 de Julio
Fecha límite de recepción de Ponencias: 14 de Septiembre
SEDE: **Facultad de Ciencias Humanas- Universidad Nacional de San Luis**
Más información: en el sitio www.redcomunicacion.org

- **V Jornadas de Jóvenes Investigadores Instituto de Investigaciones Gino Germani**

Buenos Aires, 4 al 6 de noviembre
Organiza: Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA)
Desde 2001, las Jornadas de Jóvenes Investigadores han consolidado un espacio de diálogo e intercambio que contribuyó a dinamizar la actividad académica, no sólo entre los miembros del Instituto sino entre jóvenes investigadores de otras casas de estudio a nivel nacional.
Fecha límite para recepción de Abstracts: 10 de Julio
Fecha límite de recepción de Ponencias: 18 de septiembre
Sede: IIGG, Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Uriburu 950, piso 6, Buenos Aires.
Más información: vjornadasiigg@yahoo.com.ar o en el sitio www.iigg.fsoc.uba.ar/jinvestigadores.htm

- **II Jornadas del MERCOSUR y III de la Provincia de Buenos Aires sobre "Patrimonio Cultural y Vida Cotidiana"**

La Plata, 11 al 13 de noviembre

Organiza: Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires

Fecha límite de recepción de Abstracts: 24 de julio

Fecha límite de recepción de Ponencias: 18 de septiembre

Lugar: Centro Provincial de las Artes Teatro Argentino de La Plata. Av. 51 entre 9 y 10. La Plata, Provincia de Buenos Aires

Más información: jornadas@ic.gba.gov.ar, cepei@ic.gba.gov.ar o en el sitio www.naya.org.ar/eventos/2jpcvc

Becas docturales y posdoctorales CONICET (Argentina)

Desde el 6 de julio hasta el 10 de agosto

El Directorio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) llama a concurso de Becas Internas de Postgrado y Postdoctorales, de acuerdo a lo establecido en el Reglamento de Becas de Investigación Científica y Tecnológica.

Más información: www.conicet.gov.ar/becas/general.php

Becas Humphrey (EEUU)

Hasta el 3 de agosto

La Comisión Fulbright seleccionará candidatos para la beca Hubert Humphrey 2010. El objetivo de la beca es brindar a profesionales argentinos que trabajan en temas de interés público y están comprometidos con el desarrollo del país la posibilidad de realizar un entrenamiento de un año en los Estados Unidos. El programa se compone de cursos académicos de posgrado y una pasantía profesional.

Más información: www.fulbright.edu.ar/esp/becas_1_9.asp

Becas ALEARG (Alemania)

Hasta el 1° de octubre

Fruto del Convenio firmado entre el Ministerio de Educación de la Nación y el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), está abierta la convocatoria anual de becas para un máximo de diez estudiantes de doctorado y posdoctorado.

Más información: http://www.me.gov.ar/dnci/becas/docs/becas_cyd09.rtf