

Dirección

Muriel Morgan

Comité editorial

Laura Szmulewicz
Sebastián Oriozabala
Lena Dávila da Rosa
Santiago Sorroche
Mauricio Danton Bermudez
Alexis Bertero
Agustina Altman
Ramiro Acevedo
Solange Dours
Ana Arias
Laura Frasco Zuker

Diseño editorial

Muriel Morgan
Laura Szmulewicz

Comité científico

Sofía Tiscornia ICA - FFYL - UBA
Cecilia Hidalgo UBA
Diana Lenton CONICET - ICA - FFYL - UBA
Carolina Crespo CONICET - INAPL - UBA
María Inés Fernández Álvarez CONICET - ICA - FFYL - UBA
Federico Lorenc Valcarce CONICET - IIGG - UBA - UNDMP
Pablo Quintero ICA - FFYL - UBA
Margarita Ondelj UBA
Sabina Frederic CONICET - UNQ
Sebastián Carenzo CONICET - ICA - FFYL - UBA
Hélène Combes CNRS - CRPS
Laurence Proteau CSE - CURAPP - UPJV

ALCANCE Y POLÍTICA EDITORIAL

Kula. Antropólogos del Atlántico Sur. Revista de Antropología y Ciencias Sociales publica artículos originales, conferencias, entrevistas, traducciones, comentarios de libros y debates; realizados por investigadores jóvenes del ámbito de las Ciencias Sociales en general y de la Antropología Social en particular. Los trabajos que se presenten al proceso evaluatorio deben cumplir los siguientes requisitos: a) ser inéditos, no podrán estar simultáneamente en proceso de evaluación en otra publicación, y deben haber sido elaborados durante el año del envío; b) contribuir al área de la Antropología Social, mostrando claramente el modo en que los problemas y los datos aportan a líneas de debates actuales de la disciplina; c) presentar resultados originales derivados de investigaciones finalizadas o avanzadas; d) contener un desarrollo metodológico claro y un análisis consistente de los datos, y e) incluir una discusión conceptual y una bibliografía relevante y actualizada en su temática.

El Comité Editorial verificará que los artículos presentados se ajusten a los objetivos y lineamientos editoriales de la publicación, a la propuesta del número en cuestión y a las normas editoriales vigentes. En una segunda instancia, el trabajo se enviará a referato externo. No se considerarán para la evaluación los artículos entregados fuera de término ni aquellos que no contemplen las pautas establecidas por la revista.

Todos los trabajos publicados en *Kula* han sido evaluados por profesionales reconocidos del ámbito de la Antropología y las Ciencias Sociales. Participaron como evaluadores de este número: *Gimena Perret* (CONICET - IIGG) o *Rodríguez* (FCNyM - UNLP); *Gloria Beatriz Rodríguez* (Núcleo de Estudios del Trabajo y la Conflictividad Social - UNR); *Carlos Landa* (CONICET - Instituto de Arqueología FFyL-UBA); *María Celeste Medrano* (CONICET - UBA). *María Victoria Pita* (CONICET - FFyL - UBA)

Kula. Antropólogos del Atlántico Sur. Revista de antropología y ciencias sociales.

Número 8 - Primera edición - Mayo de 2013

Zapiola 2232 7° "20" (C1428CXH) - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - (54 11) 4543 - 0440

revistakula@gmail.com - <http://www.revistakula.com.ar>

EDITORIAL

Hace ya 4 años, y 8 números, que empezamos a construir este pequeño sueño que se terminó transformando en la Revista *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*. Y en estos momentos, al mirar para atrás, al ver el camino recorrido, lo único que encontramos es satisfacción. Hemos publicado más de 40 artículos de jóvenes investigadores, quienes apostaron y creyeron tanto en la revista como en su propuesta editorial.

En los últimos años, ha aumentado el número de jóvenes investigadores que han ingresado al sistema científico argentino. Sin embargo, esta situación no ha sido acompañada por la apertura de nuevos espacios que les permitan mostrar sus avances y poner a consideración sus investigaciones ante la comunidad científica. Con esto en mente, la intención de *Kula* ha sido, ante todo, la difusión de trabajos inéditos y novedosos.

Es para nosotros una gran alegría la confianza creciente, tanto de aquellos interesados en publicar, como de los evaluadores y también de todos los que colaboran y nos alientan en este camino. El número anterior tuvimos que abandonar el formato en papel para poder mantener una regularidad periódica, requisito necesario para mantener los estándares más exigentes en cuanto a publicaciones científicas. En ese camino nos encontramos ahora, buscando la indexación y consideración de la Revista en el Núcleo Básico de Conicet. Lo que perdimos en materialidad, esperamos ganarlo en calidad académica.

Finalmente, nos es grato anunciar la próxima salida de dos nuevos títulos de nuestra Ediciones *Kula*. Siguiendo con la colección iniciada por Lena Dávila da Rosa, editaremos dos tesis de licenciatura que estarán próximamente a su alcance, tanto por la página web como en nuestros puntos de venta: Sebastián Abeledo y Rosa Lucía Scolocca.

Y aunque sea reiterativo, queremos volver a agradecer a todos nuestros autores, evaluadores y lectores que confían en nosotros. Recuerden, *una vez en el Kula, siempre en el Kula*.

ANALISIS DE OBJETOS EN CONTEXTOS MIGRATORIOS TRANSNACIONALES. ASPECTOS METODOLOGICOS Y APORTES INNOVATIVOS

JONATHAN NANÌ LA TERRA¹

RESUMEN

Este artículo propone un desafío metodológico con el objetivo de aportar nuevas modalidades de mirar a los fenómenos transnacionales, convencido de la necesidad de buscar nuevas tipologías de investigación multisituada, que se planteen seguir y reconstruir el movimiento de personas, objetos y culturas. En el artículo se problematiza la real factibilidad y los beneficios académicos de una investigación enfocada en el análisis y monitoreo de los objetos de uso ritual y ceremonial en contextos migratorios transnacionales, promoviendo una nueva modalidad de entender el contexto migratorio, que rompe la clásica dicotomía lugar de origen/destino o comunidad de origen/colectividad de migrantes en el exterior. Se propone un nuevo concepto, el *between space migratorio*, con el intento de enriquecer el contexto migratorio y no dejar en el olvido uno de los elementos esenciales en el estudio de las migraciones transnacionales, representado por el viaje y la percepción que los migrantes tienen del mismo.

PALABRAS CLAVES: *between space migratorio*; transnacionalismo; etnografía multisituada; migración; metodología.

[1] Doctorando en Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Fecha de recepción: 18-09-2012. Fecha de aceptación: 29-04-2013

ABSTRACT

This paper proposes a methodological challenge in an attempt to provide new ways of looking at transnational phenomena, convinced of the need to seek new types of multi-sited research, interested in following and reconstructing the movement of people, objects and cultures. This article questions the real feasibility and the academic benefits of a research focused on the analysis and monitoring of objects used in rites and ceremonies in transnational migration contexts, promoting a new way of understanding the migration context, breaking the classical dichotomy destination/origin or community of origin/community of migrants abroad. Then I propose a new concept, the migratory between-space, with the intent to enrich the context of migration and to not let into oblivion one of the essential elements in the study of transnational migration, represented by the trip and the perception that migrants have about.

KEY WORDS: transnationalism; multi-sited ethnography; migration; methodology.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se propone problematizar la factibilidad y los beneficios académicos de una investigación enfocada en el análisis y monitoreo de los movimientos de objetos en contextos transnacionales. En este caso, la atención es puesta en las trayectorias que dichos objetos trazan entre su lugar de origen, la provincia de Cochabamba en Bolivia, y su contexto transnacional, representado por la colectividad boliviana² residente en El Libertador, un barrio con alto porcentaje de migrantes bolivianos de la ciudad de Córdoba, Argentina. Además se analizan los lazos que se crean a partir del movimiento de dichos objetos.

Mi interés por este ámbito de investigación surgió por unas preguntas de carácter metodológico que sirvieron de catalizador para la elaboración de este trabajo. A la luz de la situación internacional actual, caracterizada por un número cada vez mayor de sociedades que expanden sus fronteras fuera del país de origen, surge una pregunta: ¿en los estudios de migraciones internacionales y contextos transnacionales podemos considerarnos satisfechos simplemente con un análisis enfocado exclusivamente en la realidad del país de origen y la de destino, dejando afuera el lazo, la trayectoria migratoria que une estos dos contextos? Y además ¿los objetos sufren algún cambio de sentido durante dicho movimiento migratorio?

Tratando de dar una respuesta a estas preguntas desarrollé este trabajo, con el intento de mostrar el movimiento de los objetos a través de tres espacios representados por el lugar de origen, la trayectoria migratoria y el lugar de destino, y el consiguiente cambio de sentidos que los objetos sufren en estos desplazamientos. Además, me interesó mostrar los pros y los contras de una investigación basada en esta metodología y problematizar su real factibilidad.

CONTEXTO HISTORICO, GEOGRAFICO Y SOCIAL DE LA INVESTIGACION

La Argentina posee una historia migratoria larga y compleja, caracterizada por un constante flujo de migrantes provenientes de otros continentes y países e, incluso, migraciones entre sus mismas provincias. Desde 1960 el gobierno argentino comenzó a implementar políticas migratorias altamente restrictivas, colaborando en este modo con la “extranjerización” de los migrantes limítrofes. Las opiniones de los funcionarios gubernamentales, juntos con ciertos medios de comunicación, jugaron un rol importante en la creación de una imagen del migrante caracterizada por su ilegalidad y peligrosidad, llegando a ser percibido como socialmente “indeseable”. Esta situación fue apoyada por discursos

[2] Con el termino colectividad me refiero a ese grupo heterogéneo, cultural y geográficamente, instaurado por “La existencia de una red de relaciones interpersonales y familiares, conformada y reforzada a lo largo de diferentes generaciones migratorias, que se liga e identifica en gran medida, a través de fuertes lazos, expresados concretamente en festividades religiosas, patrióticas y deportivas” (Domenach y Celton 1998: 26).

xenófobos caracterizados por el desprecio etno-racial de todos los que no espejaban la deseada imagen nacional europea (Pizarro, 2011).

Por tanto, el hecho de que los fenotipos de estos inmigrantes son factibles de ser asociados con una posible pertenencia indígena, y que, por otra parte, hayan nacido en países posicionados desfavorablemente en el ranking internacional (da Silva 2007) contribuyó a que su extranjería sea poco tolerada y su proceso de incorporación al colectivo de identificación nacional resulte difícil o hasta imposible (Pizarro, 2011: 2).

En diciembre de 2003 entró en vigor la Ley Nacional N° 25.871, que marcó un cambio discursivo en el tratamiento de la cuestión. La sanción de esta nueva ley supone el reconocimiento a los migrantes de sus derechos de voto y a una integración plena a la sociedad de destino. Sin embargo, a pesar de los cambios en la letra de la ley, existen ciertos mecanismos generadores de exclusión que pueden seguir funcionando aún cuando se reconozcan legalmente los derechos humanos de los inmigrantes: por un lado, el racismo y el fundamentalismo cultural mencionados por Caggiano (2008) y, por el otro, la existencia de relaciones sociales desiguales entre nacionales e inmigrantes-extranjeros que posibilitan la sobrevivencia del mecanismo de la economía capitalista (Pizarro, 2011).

La mayoría de los inmigrantes bolivianos sufre variadas formas de exclusión económica, social, política y cultural. Como nos muestra Pizarro (2007), las características de los migrantes bolivianos en Argentina y sus principales destinos han cambiado a lo largo de los años. En términos generales, hasta la década de 1970, los relativamente pocos bolivianos que llegaban a las grandes metrópolis, tales como Buenos Aires, Córdoba y La Plata, provenían de clases medias y altas residentes en áreas urbanas bolivianas. Algunos eran exiliados políticos y otros migraban con el objeto de realizar estudios universitarios. La mayoría de los que se establecieron definitivamente alcanzaron una posición socio-económica relativamente acomodada, ya sea como profesionales o como comerciantes (Pizarro, 2011: 3).

En la primera mitad del siglo XX, la mayoría de los inmigrantes bolivianos eran varones con baja calificación laboral que procedían de zonas rurales, atraídos en las provincias argentinas colindantes con Bolivia por la oferta laboral en plantaciones de caña de azúcar, algodón y tabaco. Esta era una migración de tipo temporal, debido a la cambiante demanda de mano de obra en el sector agrícola. Alrededor de 1950, como consecuencia de la mecanización y de la introducción de nuevas tecnologías en las explotaciones agrícolas del noroeste, la relativa pérdida de importancia de algunos cultivos de dichas economías regionales, la industrialización de algunos centros urbanos y la paulatina atracción que ejercía la vida urbana en virtud de la creciente globalización del consumo, entre otros (Pizarro, 2011), la migración boliviana dejó las viejas metas por nuevos lugares y también nuevos trabajos. Esto produjo un desplazamiento de la migración boliviana hacia el sur, a la zona metropolitana de la ciudad de Buenos Aires, como también a la provincia de Mendoza, donde comenzaron a ocuparse de las cosechas fruti-hortícola y de la vendimia. Este proceso incluyó a los barrios periféricos de las ciudades de Buenos Aires y de Córdoba, que se convirtieron en centros de desarrollo industrial.

Según cuanto aprendimos por Pizarro (2011), el flujo migratorio más reciente en la ciudad de Córdoba

procede mayoritariamente de áreas rurales campesino-indígenas de los departamentos de Cochabamba, Potosí y Tarija, que se articula de manera subordinada en el mercado de trabajo realizando trabajos “duros y sacrificados”, y que es objeto de diversos mecanismos discriminatorios por parte de quienes se consideran nativos y, también en ocasiones, por parte de sus “paisanos” provenientes de diferentes regiones y clases sociales (Pizarro, 2011: 4, 5).

Los migrantes bolivianos presentes en la ciudad de Córdoba están empeñados en la producción hortícola, en la fabricación de ladrillos, en la construcción, comercio y en menor medida en el área de los servicios. El asentamiento de los migrantes bolivianos en los alrededores de las instalaciones de dichas actividades laborales contribuyó a la progresiva formación de ciertas áreas residenciales segre-

gadas que son consideradas como “barrios de inmigrantes”. Estos barrios, como por ejemplo Villa El Libertador, Villa Esquiú, Bajo Pueyrredón y Nuestro Hogar 3, tienden a concentrarse en zonas urbanas periféricas y en el peri-urbano de la ciudad de Córdoba. Es en este tipo de espacios periféricos, tanto geográfica como socialmente, que reside la mayoría de los inmigrantes bolivianos más pobres, quienes sufren cotidianamente experiencias de discriminación y exclusión en distintos ámbitos de socialización formal e informal: en las calles, en las escuelas, en los lugares de trabajo y en su contacto con diversos agentes estatales (Pizarro, 2011).

Un amplio sector de los inmigrantes bolivianos en la ciudad de Córdoba experimenta diariamente diversas condiciones de opresión debidas a las desigualdades de etnia-nacionalidad, de clase, de género y de ciudadanía. Esto genera en los migrantes un sufrimiento, tanto físico como psíquico, que es interpretado por los mismos inmigrantes de diversas maneras. En algunos casos, las condiciones de vida y la segregación étnico-nacional que legitima las relaciones de opresión son naturalizadas y justificadas a través de la internalización de la percepción de los cuerpos como diferentes, la que es internalizada con cierto orgullo étnico (Pizarro, 2011). En otros casos, los inmigrantes tratan de reducir las diferencias a través la búsqueda de incorporación a la sociedad hegemónica, siendo el acceso al sistema escolar la forma privilegiada a través de la cual buscan asegurar la “integración” y la consecuente movilidad socio-económica para sus hijos y, en muchos casos, para ellos mismos (Pérez, 2009). Además los migrantes bolivianos desarrollan algunas prácticas con el intento de mostrar una identidad autoconstruida y desmarcarse de la identidad que le atribuye la sociedad de destino (Pizarro, 2011). La participación en actividades recreativas y religiosas organizadas mayoritariamente por y para bolivianos, en las que también participan argentinos e individuos de otras nacionalidades, es uno de los medios más utilizados para la creación y presentación de lo que ellos presentan como su propia identidad.

El enjambamiento cultural de los inmigrantes bolivianos señalado por Zalles Cueto (2002) constituye una forma de resistencia, habilitando la generación de espacios informales y formales de socialización, como en el caso de los grupos de danza, las ligas de fútbol, las ceremonias religiosas, las ferias, entre otras. Estoy de acuerdo con Pizarro (2011: 6) en considerar esos ámbitos como “constructores de espacios sociales transnacionales en donde se resiste la discriminación, construyendo y presentando una “identidad boliviana” y mostrando la existencia de otras identidades latinoamericanas que marcan su ascendencia indígena aún cuando los argentinos/cordobeses prefieran marcar su tradición europea”.

Como afirma Igaki (2012: 6) “el principal factor de sustentación de la Comunidad boliviana en villa El Libertador (n.d.a) es su carácter transnacional que posibilita la circulación humana, material y simbólica, necesaria para una continua reedición de performance de la bolivianidad fuera del país de origen”. Entonces dichas ceremonias religiosas, rituales y fiestas cívicas forman parte del bagaje cultural tradicional que los migrantes bolivianos utilizan en la ciudad de Córdoba como matriz de reinención identitaria, además de servir de respuesta a las prácticas racistas. Uno de los elementos esenciales que constituye dichas ceremonias es representado por los objetos de uso ritual, como los fetos de llama, las estatuas religiosas y los trajes carnavaleros. Estos asumen un carácter fundamental en los procesos de reinención identitaria y cultural de los migrantes bolivianos en la ciudad de Córdoba.

La sacralidad con la cual estos objetos son pensados y usados es debida a su procedencia del lugar de origen de los inmigrantes. De hecho muchos de estos bienes podrían fácilmente ser producidos en Argentina, pero los migrantes bolivianos consideran imprescindible viajar hasta el lugar de producción de dichos objetos en su tierra de origen y traerlos de vuelta, muchas veces desafiando los controles de frontera y el posible confiscamiento de los bienes. Los objetos poseen un carácter conector entre la sociedad de origen y la de destino, el contexto transnacional. Dicho en palabras de Boruchoff, los objetos “sirven de medio para que una población dispersa se constituya como una comunidad (...) para crear un solo contexto social” (1999: 453). Esta realidad nos lleva directamente al porqué del interés académico en los objetos, en este caso de uso ritual, en contextos migratorios transnacionales.

MODALIDADES DE DESARROLLO DE LA INVESTIGACION

En los actuales procesos globales se vuelve necesario construir investigaciones etnográficas que tengan en cuenta las realidades transnacionales. El desarrollo tecnológico hizo más simple la interconexión cultural, lo que dio lugar a un nuevo modo de mirar diversos fenómenos socio-culturales, entre los cuales se encuentran los procesos migratorios. Los estudios transnacionales con el intento de analizar una realidad social que transgrede las fronteras geográficas políticas y culturales nos impone la necesidad de buscar nuevas tipologías de investigaciones multisituadas que se planteen seguir o reconstruir los movimientos de personas, objetos y culturas. Esta estrategia de investigación puede traducirse en un viaje del antropólogo que pasa físicamente las etapas de la migración (Viazzo y Sacchi, 2003). “El aporte de la etnografía multilocal es descubrir originales rutas de conexión y asociación a través de las cuales el interés etnográfico tradicional por la agencia, símbolos y prácticas cotidianas pueda seguir siendo expresado en un lienzo con una configuración espacial diferente” (Marcus, 2001: 113). Con la circulación de gente, bienes e información a través de dos o más países, las relaciones sociales, formas culturales y las identidades no se construyen ni representan en un solo contexto local, sino en la conexión entre varios sitios (Hirai, 2002).

En la etnografía multilocal que me propongo permanece el interés por el cotidiano, con la diferencia que en contextos transnacionales se habla de un cotidiano multisituado. Creo que una investigación que tenga como enfoque central el seguimiento y el análisis de objetos que, movidos por procesos migratorios internacionales, dibujen un mapa migratorio representativo de las trayectorias y los lazos transnacionales, no puede prescindir del análisis de su contexto multilocal, representado por *el lugar de origen, el lugar de destino* y el “*between-space*”³ migratorio. En pocas palabras es el mismo hecho de “seguir los objetos” que construye nuestro contexto de investigación. El propósito de visitar múltiples localidades es de seguir las relaciones que unen diferentes sitios (Wilding, 2007).

Lo que yo propongo, entonces, es analizar el objeto en cuestión en tres distintos contextos:

1. Lugar de origen, poniendo atención en sus sentidos y usos tradicionales.
2. Lugar de destino, focalizando la atención en los sentidos y usos del objeto en el ámbito transnacional. En este ámbito es probable que el objeto en cuestión haya tenido una modificación de sentido, readaptándose al contexto local y a las necesidades de la comunidad local.
3. El *between-space* migratorio que representa el espacio físico y virtual.

Hablando del carácter “físico” de este contexto migratorio, una modalidad de investigación posible sería seguir los objetos con el intento de monitorearlos. En esta compleja tarea, nos encontramos en estricto contacto con los mismos migrantes que viajan periódicamente con el intento de traer los objetos y bienes deseados e indispensables por la vida sociocultural de la comunidad en el lugar de destino.

Una investigación enfocada en este monitoreo conlleva una fuerte carga ética, porque el investigador será testigo de las dificultades y abusos que los migrantes tienen que sobrepasar para poder llevar dichos bienes a los lugares de destino. Será entonces un deber del antropólogo encontrar un medio para representar estas dificultades, además de los abusos subidos y la violencia física y psicológica de ser catalogados como ilegales solo por traer consigo objetos indispensables a la vida ritual de su colectividad en el país de destino (como los fetos de llama, el kopál, etc.). En su tarea el antropólogo será testigo de la dura realidad vivida por los migrantes, asistirá al sistema de coimas, muchas veces indispensable para poder pasar mercadería por la frontera y a veces chocar con la dura realidad de las leyes estatales, de los controles de frontera, y el secuestro de los bienes transportados y ver entonces en un momento desaparecer la esperanza de toda una comunidad; aparte del daño económico irrecuperable sufrido por la persona encargada de traer dichos objetos. Una cuestión importante en tal sentido es la modalidad de representación de esta tipología de investigación. ¿Bastará un relato etnográfico o deberemos pensar otras modalidades representativas? A tal propósito creo que ha llegado el momento

[3] Espacio migratorio físico y virtual, entendiéndose por virtual ese lugar presente en la mente de cada migrante y que corresponde al espacio simbólico, sociocultural que divide y también une el lugar de origen y de destino.

de crear medios representativos híbridos capaces de mostrar a un público ajeno la compleja realidad de las trayectorias y lazos transnacionales, acompañando por ejemplo un texto etnográfico con un cortometraje documental, con el intento de restituir al trabajo antropológico la vida y el dinamismo del objeto estudiado.

El otro espacio que compone la noción de between-space migratorio es de carácter virtual-perceptivo. El conocimiento cultural y las interacciones sociales no siempre requieren un contacto cara-a-cara para poder tener significado o impactar en la vida diaria de las personas. Una de las grandes oportunidades para los estudios etnográficos consiste en mostrar como las personas perciben y construyen sus conexiones con otras personas residentes en otros países (Wilding, 2007). Pensando el between-space migratorio en términos virtuales, sería interesante pensarlo y entonces analizarlo como el lugar donde sucede el cambio de sentido de un objeto. Queriendo utilizar un concepto conocido por la antropología, el between-space migratorio podría ser pensado como un espacio/estadio liminal (Van Gennep, 1985) donde el objeto sufre una transformación de sentido que permite a los individuos en el lugar de destino utilizar dichos bienes por sus usos y necesidades, adaptándolos al nuevo contexto sociocultural.

Muchos de estos objetos traídos del lugar de origen, sirven para legitimar ceremonias rituales des-empañadas en contextos migratorios transnacionales. Entonces uno de los usos que tienen los objetos rituales en el contexto transnacional es lo de ser protagonistas y muchas veces vehículos en la reinvención y autoconstrucción identitaria. De acuerdo con Pizarro (2011), en el caso de los inmigrantes bolivianos en algunas ciudades argentinas, estas prácticas constituyen espacios sociales transnacionales en donde se resiste la discriminación, re-significando la diversidad étnica y de clase impuesta por la sociedad de destino, contestando las marcas culturales creadas con el intento de mostrarlos como “cultural y biológicamente diferentes” del “nosotros”. Estas prácticas culturales son desarrolladas y utilizadas con el fin de articular y fortalecer otra identidad boliviana, lo que ellos mismos reconocen como “ser bolivianos”. De este modo construyen sus nociones del lugar en el que están y de la “tierra natal” que han dejado atrás. La “tierra natal” sigue siendo uno de los símbolos unificadores más poderosos de las poblaciones desplazadas, utilizado por las mismas políticas estatales con el intento de crear un sentido de nacionalismo entre los “paisanos” migrados (Gupta y Ferguson, 2008) y los objetos tradicionales y de uso ritual son uno de los vehículos principales de dichos símbolos. Es importante destacar el papel que juega la religión en la reinvención identitaria. El mismo hecho de organizar y participar, en el contexto transnacional, de las ceremonias religiosas tradicionales bolivianas les da a los individuos un sentido de pertenencia a la comunidad transnacional local y produce el sentido de “ser” boliviano (Hirai, 2002).

Pensando en una modalidad de análisis de este espacio, centrada en el cambio de sentido de los objetos, considero que es indispensable un estudio comparativo en origen y en destino del mismo objeto, con el intento de comprender sus usos tradicionales en el contexto de origen y las modalidades de uso en el lugar de destino. Como el mismo Marcus afirma “En proyectos de investigaciones basados en la etnografía multilocal se desarrolla la dimensión comparativa como una función del plano de movimiento y descubrimiento fracturado entre localidades, mientras se mapea el objeto de estudio y se requiere plantear lógicas de relaciones, traducciones y asociación entre estos sitios” (Marcus, 2001: 115). En este modo será interesante ver cómo cambian los sentidos de los objetos y también por mano de quién deviene dicho cambio. Un estudio de este tipo nos puede mostrar las necesidades sociales presentes en el contexto migratorio transnacional y nos ayuda a entender como las personas contestan a estas nuevas necesidades a través de antiguos rituales.

Portando un ejemplo práctico de mutación de sentido en objetos bolivianos de uso ritual en el ámbito transnacional de la ciudad de Córdoba, podemos analizar las estatuitas de la virgen de Urkupiña. Tras mi trabajo de campo, desarrollado entre la ciudad de Quillacollo en Bolivia y la ciudad de Córdoba en Argentina, he podido encontrar unos cambios de sentido en la posesión y uso de las imágenes de la Virgen de Urkupiña. En el lugar de origen, representado por el pueblo de Quillacollo de la provincia de Cochabamba, Bolivia, casi todas las familias poseen una estatuita de dicha virgen, que veneran cotidianamente y además, el 15 de agosto homenajean su día con ceremonias rituales que consisten en visitar

el santuario construido en el lugar donde la virgen apareció por primera vez, además de comprarle trajes y joyas nuevas para vestir la estatuita durante el “nuevo” año.

De acuerdo a los datos recogidos en mi trabajo de campo y a la bibliografía específica acerca el tema (Giorgis, 2004; Bompadre, 2005) puedo suponer que en la ciudad de Córdoba estos objetos son investidos por una variación de sentido, donde las estatuas no son más un bien común de los fieles, sino que se vuelven objetos legitimadores de poder, poseídos exclusivamente por familias con un reconocido papel y estatus en la comunidad transnacional. Por ejemplo, en los últimos años podemos observar lo que podría ser entendido como una posible “democratización” de la ceremonia de la virgen de Urkupiña en Córdoba, caracterizada por un número creciente de vírgenes (estatuidas) que cada año participan en la fiesta en el barrio Villa El Libertador. Aunque, dicho fenómeno, podría ser explicado por un número siempre mayor de familias migrantes bolivianas que alcanzan un estatus económico y social más elevado.

Analizar estos objetos y los rituales en los cuales vienen utilizados, según el concepto de *performance*⁴ (secuencia compleja de actos simbólicos) desarrollado por Turner (1986), nos ayudaría a entender “las principales clasificaciones, categorías y contradicciones de los procesos culturales” (1986: 5). El acto performativo de un ritual y de los objetos que contiene, no sólo nos muestra una realidad, sino que la hace, la crea. Entonces a través de los objetos y su cambio de sentido podemos ver la intención particular de esa comunidad de construir su identidad, dejando afuera todo lo indeseado. Dicho en otras palabras, el diferente sentido atribuido a los objetos de uso ritual en ámbito transnacional es un elemento a través del cual podemos leer las clasificaciones, categorías y contradicciones presentes en el contexto transnacional. Un análisis atento de estos elementos nos ayudaría a entender la jerarquía social de la colectividad boliviana en cuestión y a individuar los ámbitos cultural-sociales en y a través de los cuales se construye dicha jerarquía, que en el caso de la comunidad boliviana de Villa el Libertador son constituidos por las ceremonias públicas, cívicas y religiosas.

Otro objeto investido por un cambio de sentido es el traje que cada año compran a la virgen. En el lugar de origen, hay varias tiendas que se ocupan de coser trajes con motivos y colores que representan a los de la virgen de Urkupiña guardada en la iglesia principal de la ciudad de Quillacollo. En la ciudad de Córdoba estos trajes no solo sirven para vestir la virgen, sino que asumen un carácter legitimador de dicha fiesta religiosa y otorga prestigio a quienes los compran y ofrendan a la virgen, por la razón que vienen adquiridos en la misma ciudad de Quillacollo. Los trajes podrían ser fabricados en la ciudad de Córdoba lo que generaría una nueva entrada monetaria para los mismos migrantes, además que se ahorrarían los gastos del viaje hacia Cochabamba. Pero a pesar de esto, se eligió seguir comprándolos en Quillacollo, como si de este modo además del traje, se adquiriera un tipo de sacralidad inherente al objeto y a su lugar de origen, el que a mi entender sirve como elemento legitimador de la ceremonia de la Virgen de Urkupiña en el exterior, en nuestro caso en el contexto transnacional de la ciudad de Córdoba. En la pasada víspera (2011) de dicha fiesta, la dueña de una de las estatuas de la virgen, socialmente reconocida como la iniciadora de la celebración de la virgen de Urkupiña en Córdoba, contestó a mi pregunta acerca la proveniencia del traje de su virgen de este modo “este año mi hija costuró el traje, porque tuvimos un duelo en familia, murió mi hija mayor, entonces no pudimos viajar a Cochabamba”. Estas palabras me hicieron pensar, la señora se estaba excusando de algo, precisamente de haber faltado en cumplir con la tradición legitimadora representada por la compra del traje en el lugar de origen.

Esto nos lleva a uno de los aspectos más importante del “between-space”, representado por su fuerza legitimadora. Como es visible en muchas celebraciones rituales que tienen lugar en territorio cordobés (Virgen de Urkupiña, Virgen de Copacabana, Carnaval, etc.) el simple hecho de adquirir los objetos necesarios a tales celebraciones en el territorio de origen hace que el entero complejo ritual obtenga legitimidad. Como si tal objeto trajera consigo el “poder” de la tradición y siglos de historia boliviana, llevando el alma misma de la celebración en cuestión. Otro ámbito posible en el cual enfocar

[4] La perspectiva “performativa” parte de la aplicación al estudio de los ritos, de las investigaciones lingüísticas de J. L. Austin y J. R. Searle y más en concreto de la noción de Austin de “enunciados performativos” según la cual el habla, además de una forma de comunicación es una forma de acción. Siguiendo esta concepción se comienza a considerar los ritos como un lenguaje performativo, enunciador y realizativo en base a palabras, tonos, gestos, posturas, etc. (Austin, 1981).

el análisis es el pensamiento de los vendedores de tales bienes en el país de origen acerca de dicha “migración de objetos” y sobre su uso en el exterior. El análisis podría enfocarse en los temas de pérdida, reinención, reinterpretación y fetichización de tales objetos, teniendo siempre en cuenta el cambio de sentido que sufren.

PROS, CONTRAS Y REAL FACTIBILIDAD

En cada propuesta metodológica es necesario detenerse a pensar su real factibilidad, tanto a nivel teórico, como por supuesto, a nivel práctico. Queriendo analizar los pros y contras de una investigación basada en una metodología de este tipo - una investigación que podríamos llamar multisituada - creo que es oportuno considerar algunos aspectos particulares del objeto de estudio en cuestión:

- El contexto transnacional donde se encuentra el objeto, caracterizado por tres espacios: origen, between-space, destino.
- Su contexto y modalidad de uso en ámbito tradicional y transnacional.
- El carácter legitimador y generador de lazos de los objetos rituales.

De acuerdo con Pizarro “Es necesario que el etnógrafo acepte el desafío de la antropología de experimentar y vivenciar los mundos posibles de nuestros interlocutores” (Pizarro, 2007: 3). En el caso de los fenómenos migratorios, el antropólogo tiene el deber de vivenciar sus varios mundos, uno de los cuales es representado por la misma trayectoria migratoria que habitualmente algunos migrantes atraviesan, con el intento de traer bienes esenciales a la vida social de la colectividad de migrantes en el lugar de destino.

Uno de los aportes de este tipo de investigación multisituada basada en el análisis de los objetos en ámbitos migratorios transnacionales, consistiría en mostrarnos las experiencias vividas por estos migrantes que abastecen su comunidad con dichos objetos. Creo que analizar el viaje mismo, hacer investigación participante que implicaría viajar con los migrantes que a intervalos más o menos regulares se trasladan a su países de origen, nos mostraría una “cara de la moneda” que hasta ahora no ha sido suficientemente estudiada. En muchas investigaciones que tienen en cuenta el carácter transnacional de las migraciones contemporáneas se tiene en cuenta la importancia de los lazos entre lugar de origen y de destino, lo que falta parece ser investigaciones centradas en este espacio transnacional.

Los antropólogos sabemos la importancia que tiene el “lugar” por donde se mira, conoce y analiza el objeto de estudio. Entonces, no creo que sea riesgoso afirmar que una investigación de este tipo aportaría una novedosa modalidad de mirar y entender los objetos tradicionales utilizados en contexto transnacional, abriendo nuevos caminos en este campo de estudios. Queriendo ser más precisos y portando algún ejemplo concreto, una investigación de este tipo aplicada a la realidad transnacional boliviana en la ciudad de Córdoba, podría mostrarnos todo lo que les acontece a los migrantes al traer de su país los objetos en cuestión, tendría utilidad para entender su carácter legitimador de poder y estatus social, a la vez que su poder simbólico legitimador de las ceremonias religiosas y en consecuencia, su papel en la reinención identitaria, captando por fin la fuerza presente en las palabras tácitas contenidas en las ceremonias que parecen gritar somos bolivianos, tenemos una cultura e identidad milenaria y nuestros trajes y danzas carnavaleras lo demuestran; somos bolivianos y estas estatuas y objetos religiosos traídos de Bolivia exclusivamente por estas ceremonias simbolizan nuestra fuerte devoción como cristianos.

Como todas las metodologías, también ésta, además de tener varios factores convenientes, tiene otros problemáticos. Una dificultad que vuelve arduo este tipo de investigación es que al cambiar de lugar, el antropólogo deberá continuamente renegociar su identidad de lugar en lugar (Marcus, 2001). La dificultad mayor, que vuelve ardua la actuación de este tipo de metodología, aún nunca poniendo

en duda su real factibilidad, está representada por el mismo hecho de pedir a nuestros interlocutores su autorización para seguirlos y monitorearlos en sus viajes, donde además de pasar por momentos personales y fuertes, como el reencuentro con familiares en la ciudad de origen, se asistiría a acciones definidas como ilegales y punidas por el país de destino, como por ejemplo pasar mercaderías definidas prohibidas por el gobierno argentino, pero necesarias a la vida social de la colectividad migrante boliviana en la ciudad de Córdoba.

Como afirma también Ribeiro, “existe una globalización económica no-hegemónica formada por mercados populares y flujos de comercio que son animados por gente del pueblo. Sus actividades son consideradas como ilegales, como contrabando. Pero son las elites estatales las que han mantenido el monopolio de la definición y regulación de la legalidad/ilegalidad” (Ribeiro, 2007: 5). Determinados objetos que atraviesan contextos sociales diferentes y varios países, pueden pasar de legales a ilegales o viceversa. Como las hojas de coca y los fetos de llama que pasan de elementos tradicionales de uso cotidiano o ritual en Bolivia a elementos clasificados como ilegales y “peligrosos” en Argentina.

Se necesita entonces de un alto nivel de confianza entre investigador e interlocutor para poder lograr una investigación de este tipo. El investigador compartirá entonces, junto a los migrantes, angustia y sufrimiento, felicidad y emociones. Pero es un sujeto “privilegiado”, porque tiene una libertad que le falta a los otros agentes sociales, la de estar en todos lados y en ninguno. Tiene la posibilidad de transitar por el espacio de los migrantes y el de las instituciones, y esto brinda al observador el privilegio de una mirada y de una distancia conceptual que los mismos actores no suelen tener (Domínguez y Saslavski, 1998).

CONCLUSIÓN

Este artículo propone un desafío metodológico, con el intento de aportar nuevas modalidades de mirar a los fenómenos transnacionales. A los estudiosos e investigadores del sector académico de estudios transnacionales resultará clara la posible innovación que puede aportar este tipo de metodología hasta ahora poco utilizada. Sin sombra de duda, resulta siempre difícil navegar por mares pocos explorados, pero creo que los estudios transnacionales tienen el deber de seguir explorando nuevos métodos de análisis y nuevos modos de entender el objeto de estudio, hecho imprescindible si se quiere seguir ampliando el conocimiento de esta área social.

BIBLIOGRAFÍA

BOMPADRE, José María. 2005. “La fiesta como espacio de discurso. El caso de la Virgen de Urkupiña en Córdoba”. En: Domenech, Eduardo (comp.). *Migraciones contemporáneas y diversidad cultural en la Argentina*, pp. 203 a 223. Córdoba, CEA, UNC.

BORUCHOFF, Judith. 1999. “Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago”. En: Mummert, Gail (ed.) *Fronteras Fragmentadas*. México, Colegio de Michoacán-CIDEM. Pp. 499 a 517.

CAGGIANO, Sergio. 2007. “Madres en la frontera: género, nación y los peligros de la reproducción”. *Quito: Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, Num. 28, mayo 2007, pp. 93 a 106. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador.

DOMENACH, Herve y CELTON, Dora Estela. 1998. *La comunidad boliviana en Córdoba: caracterización y proceso migratorio*. Córdoba, ORSTOM- Universidad Nacional de Córdoba.

- DOMINGUEZ MON, Ana y SASLAVSKI, Liliana. 1998. "Poner el cuerpo' el lugar del observador/a en el trabajo de campo". *Segundas Jornadas sobre etnografía y métodos cualitativos*. Buenos Aires, IDES, 3,4 y 5 de Junio.
- GIORGIS, Maria. 2004. *La Virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires, Antropofagia.
- GUPTA Akhil y FERGUSON James. 2008. "Mas allá de la 'cultura': espacio, identidad y las políticas de la diferencia". *Antípoda* N°7.
- HIRAI, Shinji. 2002. *Viajes nostálgicos al terruño imaginario. La reconstrucción de lugar y cultura local en la comunidad transnacional a través de las contienidas de imágenes*. Tesina de maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana.
- IGAKI, Akira. 2012. "Participación argentina en la danza del Phujllay en Córdoba: Conformación y permeabilidad de la bolivianidad en Argentina". En: Universidad de Guadalajara (ed.), *Cartografías del movimiento*. (En prensa).
- MALINOWSKI, Bronislaw. 2001. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Editorial Península.
- MARCUS, George. 2001. "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades*, Vol. 11, N°22:111 a 127.
- PEREZ, Evangelina. 2009. "Relaciones interculturales entre 'nativos' e inmigrantes bolivianos que atraviesan las prácticas escolares en un barrio peri-urbanos de la ciudad de Córdoba". *Ponencia presentada en el IV Congreso argentino y latinoamericano de Antropología Rural*, Mar del Plata, 25 al 27 de marzo.
- PIZARRO, Cynthia. 2007a. "Inmigración y discriminación en el lugar de trabajo. El caso del mercado frutihortícola de la Colectividad Boliviana de Escobar". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Vol. 63: 211 a 243.
- PIZARRO, Cynthia. 2007b. "Negociaciones y sentidos morales e instrumentales de la etnografía. Los casos de los organizadores de productores fruti-hortícolas bolivianos en la provincia de Buenos Aires". *Ponencia presentada en V Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos*. IDES. Buenos Aires, 8 al 10 de agosto. Publicación completa en CD-ROM. ISBN 978-987-23365-1-6
- PIZARRO, Cynthia. (2010a). "Procesos asociativos de inmigrantes internacionales en contextos situados: Organizaciones de bolivianos en áreas peri-urbanas de Córdoba y Buenos Aires, Argentina". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. (En prensa).
- PIZARRO, Cynthia. (2010b). "Entre el fútbol, la peña, la quinta y el mercado. Discriminación y subjetividades de los inmigrantes bolivianos en ámbitos de sociabilidad informal del noreste del cinturón verde de la ciudad de Córdoba". En: Benencia, R. y Domenech, E. (comps.) *Inmigrantes bolivianos en Córdoba: sociedad, cultura y política*. (En prensa).
- PIZARRO, Cynthia. (2010c). "Sufriendo y resistiendo la segregación laboral: experiencias de migrantes bolivianos que trabajan en el sector hortícola de la Región Metropolitana de la Ciudad de Córdoba". En: Pizarro, C. (comp.) *Migraciones Internacionales Contemporáneas: Estudios para el Debate*. Buenos Aires, Editorial CiCCUS. (En prensa).
- PIZARRO, Cynthia. 2011. *Ser boliviano en la región metropolitana de la ciudad de Córdoba: Localización socio-espacial, mercado de trabajo y relaciones interculturales*. Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- PIZARRO, Cynthia.; FABBRO, P. y FERREIRO, M. 2010. "Los cortaderos de ladrillos como un lugar de trabajo para migrantes limítrofes: la importancia de "ser boliviano"". *Revista de Estudios del Trabajo*, Vol. 37. En prensa.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 2007. "El sistema mundial no-hegemónico y la globalización popular". *Série Antropologia*. V.410. Universidad de Brasilia.
- SADIR, Marcelo Fernando. 2008. "Manifestaciones culturales y construcción de identidades en espacios fronterizos: jujeños y bolivianos en el norte argentino y sudoeste boliviano". *Ponencia presentada en el IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Misiones.

SIERRA Fulvio Rivero. 2008. "Ni Tinku, ni saya, ni kullaguada: la práctica del fútbol como práctica cultural boliviana en Lules Tucumán". *Ponencia presentada en el IX Congreso de Antropología Social*. Misiones.

TURNER, Victor. 1986. *The Anthropology of Performance*. New York, PAJ Publications.

VAN GENNEP, Arnold. 1985. *I riti di passaggio*. Milano, Bollati Boringhieri.

■ VIAZZO Pier Paolo y SACCHI Paola. 2003. *Piú di un Sud. Studi antropologici sull'immigrazione a Torino*. Milano, FrancoAngeli.

WILDING, Raelene. 2007. Transnacional Ethnographies and Anthropological Imaginings of Migrancy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 33, No. 2, March 2007, pp. 331 a 348.

ZALLES CUETO, Alberto. 2002. "El enjambramiento cultural de los bolivianos en la Argentina". *Nueva Sociedad*, Vol. 178, pp. 89 a 103.

LAS CIENCIAS SOCIALES Y LAS CONSTRUCCIONES CULTURALES. LOS GRUPOS AFRO DE BUENOS AIRES Y SU VISIBILIZACIÓN/INVISIBILIZACIÓN DESDE LA ARQUEOLOGÍA HISTÓRICA

FEDERICO I. COLOCA¹ JUAN PABLO ORSI²

RESUMEN

En este trabajo proponemos abrir una discusión sobre la funcionalidad que pueden tener las ciencias sociales en general y la Arqueología histórica como disciplina particular, respecto a las construcciones de determinadas identidades culturales, como también al ocultamiento y eliminación de otras, principalmente de los llamados grupos subalternos, marginales u oprimidos. Para esto nos vamos a enfocar sobre las poblaciones afro que vivieron y formaron parte de la historia de la ciudad de Buenos Aires y de las cuales la historia oficial trató de dejar afuera. A su vez, investigaremos sobre las formas de abordarlas desde la Arqueología histórica teniendo en cuenta también los sesgos estructurales que presenta el investigador.

PALABRAS CLAVE: afros porteños, invisibilización, Ciencias sociales, Arqueología histórica.

[1] Proyecto Arqueológico Flores FFyL Universidad de Buenos Aires. fedeigco@hotmail.com

[2] Proyecto Arqueológico Flores FFyL Universidad de Buenos Aires. juanpabloorsi@gmail.com

Fecha de recepción: . Fecha de aceptación:

ABSTRACT

In this article, we propose to open a discussion on the functionality that social sciences in general, and historical archeology as a particular discipline, can have in regards to the construction of certain cultural identities, as well as the concealment and disposal of others, mainly of the so called subaltern, marginalized or oppressed groups. For this we will focus on Afro population who lived and were part of the history of the city of Buenos Aires, which the official history has tried to leave out. In turn, we will investigate the ways to address them from historical archeology, taking into consideration the structural biases the researcher presents.

KEYWORDS: afros porteños, invisibility, social sciences, historical archeology.

INTRODUCCIÓN

Al reconstruir el pasado material, la Arqueología contribuye no solo a la conservación de la identidad y la memoria presente, sino también a su re creación y re validación, a través de una mirada alternativa de la sociedad. Por otra parte, a la hora de trabajar con fuentes históricas, al trabajo arqueológico se le presenta una dificultad extra. Por un lado, se debe tener conciencia que las fuentes escritas presentan una imagen particular y sesgada de lo acontecido en el pasado, ya que las elecciones, las ideas expresadas, y las formas de redacción de los hechos fueron condicionadas por distintos factores, muchos de ellos derivados de los objetivos y funciones que cumplieran. Por otro lado, hay que tener en cuenta que las diferentes interpretaciones que tendrán los científicos que utilicen esta clase de datos para su estudio estarán influidas por las posturas teóricas, político-ideológicas y/o religiosas que ellos tengan, las cuales pueden ser consideradas como filtros epistémicos. Asimismo, un documento escrito puede ser tomado como parte del registro arqueológico a analizar, y por lo tanto ser abordado como una variable más, de suma importancia, para el estudio de lo ocurrido en el pasado (Para mayor información sobre este tema ver Pedrotta y Gómez Romero, 1997; Goñi y Madrid, 1999; entre otros)

Teniendo todo esto en cuenta, podemos, por ejemplo, encontrar diferentes casos en donde la historia "oficial" nos habla de ciertos acontecimientos importantes, como también de determinados actores sociales, destacados como personajes trascendentales de nuestro pasado, dejando de lado otras historias (principalmente las de las minorías y dominados) que no entran dentro del ideal nacional. Dentro de este ideario, la discriminación y la opresión se combinaron para reducir a los afros a un valor cultural nulo, dando como resultado la tendencia de ver dicho pasado nacional como blanco y occidental (Picotti, 1998).

Por otra parte, y contradiciendo aquella historia, en los documentos escritos generalmente encontramos una mayor diversidad y complejidad relacionada al desarrollo de nuestro pasado y la conformación de nuestra sociedad. A su vez, existe una dependencia excesiva de los registros escritos como única fuente, a pesar de las limitaciones que presentan (Picotti, 1998).

En este punto, y respecto a nuestro tema de discusión, se nos presenta una contradicción y un problema en lo referido a la resolución de las incógnitas que se encuentran relacionadas a la cultura material de los grupos subalternos, ya que habitualmente se hace difícil dilucidar desde un estudio arqueológico cuáles fueron las actividades que estos actores realizaban. Esto es producto de una historia oficial dominante que genera un sesgo en la interpretación y en las expectativas respecto al registro arqueológico. Para poder romper con esto, las fuentes históricas resultan fundamentales, ya que muchas veces pueden evidenciar la presencia de estos actores.

Por otro lado, asociar determinados conjuntos materiales a la actividad de un grupo determinado presenta problemas metodológicos. De esta forma, ciertos grupos, como los afro, que fueron parte importante de la vida cotidiana de Buenos Aires, casi no se encuentran representados en el registro arqueológico.

A pesar de esto, muchas veces la misma Arqueología puede ayudar a darle voces y votos al pasado que no figura en esta "historia oficial", presentando la vida cotidiana de las personas comunes que no se encuentran dentro del registro documental, y que pudieron plasmar parte de su resistencia en determinados objetos materiales. Schávelzon (2003) ejemplifica esto con determinados artefactos confeccionados por los negros esclavos que vivieron en la Ciudad de Buenos Aires, mediante los cuales pudieron mantener y seguir practicando costumbres y creencias propias. En estas ocasiones la Arqueología construye la memoria desde una perspectiva diferente y alterna. Esta memoria que se fabrica de forma activa en el presente es cambiante y se transforma continuamente.

El descubrir estos actores sociales que sin duda participaron y fueron protagonistas de la historia, acarrea una tarea metodológica y teórica seria para el arqueólogo, evidenciando la necesidad de encontrar herramientas que nos permitan sacar a la luz a estos personajes "escondidos" del pasado.

Determinados grupos étnicos que vivieron en Buenos Aires pueden ser más fácilmente identificables que otros en el registro arqueológico y esto dependerá en gran medida del conocimiento previo que pueda tener el arqueólogo sobre los sujetos a los que pertenecieron los objetos que está descubriendo. Podemos nombrar por ejemplo a los grupos indígenas, ya que su cultura material puede determinarse de forma más clara, y su relación con los sectores dominantes era más fluida, mediada por otro tipo de interacción, por lo menos hasta mediados del siglo XIX. En cambio, otros grupos como los afros, que se encontraban en una situación de esclavitud, han dejado poco rastros de su cultura en forma material, a pesar de que en la ciudad era común que en los caserones coloniales trabajaran alrededor de hasta doce negros esclavos (Schávelzon 2003). Estos, como dijimos, muchas veces pudieron dejar sus huellas en la fabricación de determinados objetos, como una forma de resistencia a la cultura que se les imponía desde una situación de dominación (Schávelzon ha identificado por ejemplo determinadas cerámicas afro, confeccionadas por negros esclavos de la época colonial). Sin embargo, en la mayoría de los casos, estos grupos no pudieron dejar rastros de su presencia, quedando así invisibilizados en el registro material. Pero hay que tener en cuenta que esta invisibilización en el registro material pasado de estos grupos, se encuentra ligada a una invisibilización conceptual que dichos grupos sufrieron con la conformación del estado argentino y que sigue aún vigente en el presente, producto de la creación de una nación que ocultó una parte de su historia que no creía conveniente para la construcción del ideario común, pero que no hace mucho se comenzó a sacar a la luz por parte de las ciencias sociales.

LA CULTURA AFRO Y SU INVISIBILIZACIÓN

Buenos Aires fue uno de los enclaves afro más antiguos del país, y, paradójicamente, es donde más se ha negado su existencia y contemporaneidad, y donde el proceso de invisibilización se introdujo con más fuerza en el imaginario colectivo. Esto se puede ver, por ejemplo, en ciertas investigaciones que se han enfocado en la pregunta sobre la desaparición y porqué la población negra de Buenos Aires ha "desaparecido" (Cowles 2007). Por esta razón, para poder abordar el estudio de estos grupos es necesario considerar dos factores contextuales que sin duda los condicionan en el presente tanto como lo hicieron en el pasado. El primero, es la existencia de narrativas dominantes que proveen una identidad nacional esencializada, las que además de contener y justificar el presente, construyen un pasado legitimador y un sentido común. En la Argentina, a diferencia de otros países latinoamericanos, esta narrativa dominante no glorifica el mestizaje (Martínez-Echazábal, 1998), presentando a la sociedad nacional como blanca, europea, moderna, racional y católica (Frigerio, 2008). Para poder llevar a cabo esto, dicha narrativa realiza determinadas acciones:

1. Por un lado, invisibiliza presencias y contribuciones étnicas y raciales.

2. Cuando ellas aparecen, las sitúa en la lejanía, ya sea temporal (en el pasado) o geográfica.
3. Por otro lado, presenta una notable ceguera respecto de los procesos de mestizaje e hibridación cultural.

■ 4-Por último, argumenta la temprana desaparición de otros grupos y la irrelevancia de sus contribuciones a la cultura local.

Para Frigerio (2006) la invisibilización de los negros se produce no sólo en la narrativa dominante de la historia argentina (aspecto más tratado y sobre el cual existe bastante consenso) sino también en las interacciones sociales de nuestra vida cotidiana. Esto es importante de destacar, ya que la blanquedad porteña, que habitualmente es considerada un dato objetivo, natural, de la realidad, resulta de un proceso socialmente construido y mantenido por una determinada manera de adscribir categorizaciones raciales en nuestras interacciones cotidianas, un ocultamiento de antepasados negros en las familias, y un desplazamiento en el discurso sobre estratificación y diferencias sociales, desde factores étnicos hacia los de clase.

Este autor sostiene además que; aunque desde algunos sectores de poder ha habido reiterados, y a veces poco felices, intentos por brindar una imagen de un país libre de racismo y desigualdad social basada en principios étnicos; el argentino medio es profunda y cínicamente racista. La sociedad dominante, blanca, ha construido diversos estereotipos de los otros cohabitantes culturales (como los aborígenes, negros e inmigrantes), la mayoría de las veces con el interés de “cosificarlos” bajo una simplificación “pintoresquista”, cuando no anulándole su esencia humana al considerarlos frutos silvestres hijos de la tierra. Respecto a los afros porteños, más allá de las buenas o malas intenciones de tales intentos, hoy, en el consenso público y, más peligrosamente, en no pocos académicos, están extendidas tres ideas: 1) que en nuestro país ya no hay negros; 2) que a los pocos que hubo se los trató bien; y 3) que no efectuaron aportes sustanciales a la cultura nacional (Frigerio, 2008).

Siguiendo estos argumentos se puede decir que las elites cumplen un rol fundamental en la construcción y reproducción de la desigualdad étnica, influyendo de manera casi monopólica en el discurso de la gente, imponiendo sus imágenes de otros grupos étnicos, señalando sus características (reales o supuestas), así como el lugar que le correspondería a cada grupo en la sociedad, ubicándose ellos, lógicamente, siempre en el centro y a los otros en la periferia. Las imágenes reflejan, reproducen y articulan las relaciones sociales históricamente específicas y las grandes narrativas que legitiman la supremacía blanca. En este sentido Van Dijk argumenta que los sectores dominantes instauran prejuicios raciales mediante la enunciación de discursos (tomados como formas de discriminación verbal), pretendidamente técnicos generando de esta forma un consenso básico sobre la “situación étnica” a la vez que se autoexculpan de tener cualquier relación con ellos. Por otra parte, y aunque marginados y con escaso poder, los grupos discriminados también pueden hacer oír su voz a través de diferentes formas (Van Dijk, 1993).

Por otra parte, la visión que tienen los blancos sobre los afro puede problematizarse a través del análisis de los procesos de apropiación y resignificación de símbolos étnicos negros y las modificaciones que operan a sus tradiciones culturales, como puede apreciarse por ejemplo con las prácticas musicales, como el candombe, en la medida en que son llevadas a otro contexto, con otra finalidad y para otro público (Cirio, 2006).

Como dijimos arriba, en el imaginario popular y, lo que es más peligroso y cuestionable, en el imaginario científico, las dos adjetivaciones a las que pueden resumirse el conocimiento sobre los afroargentinos y su cultura es infertilidad e intrascendencia. Infertilidad como grupo biológico, ya que no pudieron reproducirse y por ello desaparecieron o se diluyeron en la sociedad mayor a través de la miscegenación. Infertilidad también como grupo cultural, pues todo su patrimonio desapareció para siempre conforme su desaparición física, además que no pudieron influir en ninguna medida a la sociedad mayor. Intrascendencia porque no han contribuido en nada a la cultura nacional y porque nada de lo que fueron reunió méritos para pasar a integrar las representaciones colectivas de la argentin-

dad. Intrascendencia también porque el capital simbólico argentino rechaza de plano toda asunción extraeuropea en su construcción (Cirio, 2007).

Dentro de la discusión sobre la identidad afro, Solomianski (2003) sostiene que las identidades se configuran desde la negatividad (somos lo que no es el “otro”) y la construcción de identidad se genera partir de la imagen que otro externo construye de nosotros. Cabe destacar que en nuestro país, hasta fines de siglo XIX, negros y mulatos eran un grupo real a los ojos de la elite, aunque un conjunto con el que lidiar, ligado al lado bárbaro. Pero por sobre todo, en este momento aún podemos ver que los afroporteños se reconocían como “comunidad”. Según explica dicho autor, esas identidades, secretas o “presencias reales” negras del siglo XIX que han sido marginadas por los discursos hegemónicos, configuran la convergencia entre el intelectual y el subalterno. Por su parte, es el rescate de estas voces lo que permite desentrañar los posicionamientos ideológicos desde los que parte el discurso de esos grupos de poder, a la vez que permite abrir nuevos horizontes para la construcción del presente nacional (Solomianski, 2003).

En la actualidad, los afro argentinos constituyen un grupo pequeño con una fuerte cohesión interna que, sumada a su interés por ocultar a la sociedad envolvente sus rasgos distintivos ha generado resultados opuestos: por un lado, reforzó el discurso blanquista sobre su desaparición pero, por el otro, los ayudó preservar tradiciones vernáculas que, de haber sido mayor su grado de apertura, quizá hubieran desaparecido (Cirio, 2007)

LOS GRUPOS AFROS DE BUENOS AIRES Y SU PROCESO DE “DESAPARICIÓN”

A pesar de que se los quiso ocultar, como vimos, la presencia de los Afros porteños se evidencian en diferentes expedientes, como también en variedad de cuadros e ilustraciones de la época colonial y posterior, y también pueden rastrearse en determinados elementos de la cultura porteña (Schávelzon, 2003).

Desde el comienzo, la presencia africana en Buenos Aires fue patente durante toda la época colonial, y siempre se encontró presente en los relatos y crónicas de viajeros, en los cargamentos comerciales, en los archivos judiciales, etc. Cuando en 1810 se producía la Revolución de Mayo, y en 1813 se dictaba la Libertad de Vientres, había negros y mulatos que estaban siendo reclutados para luchar por la causa revolucionaria, y la presencia africana y afrodescendiente en las milicias fue siempre constante e importante (Golberg, 1976; Geler, 2008). Pero teniendo en cuenta su gran presencia y participación en la historia de la ciudad y del país, cabe preguntarse en qué momento se decidió que los negros dejaron de tener importancia y se resolvió borrarlos de la historia de la nación Argentina (Golberg, 1999)

Como dijimos, la presencia afro puede encontrarse en una variedad de ejemplos, quizás uno de los más descriptivos se encuentre en la literatura argentina, en donde se pueden leer diferentes escritos en donde se evidencia su presencia cotidiana. Allí podemos encontrar descripciones sobre las formas en que vivían, así como también cómo fueron concebidos estos grupos para diferentes momentos de nuestra historia. Teniendo esto en cuenta, Martínez y Bocco (2007), destacan que los afro argentinos se encuentran mayormente representados y de forma más positiva por la literatura del período rosista. Esto también lo hace notar Solomianski, quien sostiene que en dicho período se construyó una alianza entre cultura popular, negritud y rosismo. En esta asociación se produce una fuerte identificación entre esos términos que, en el plano político-social, implica un antirracismo y, en consecuencia, un entramado en el que los sectores populares tienen un espacio inédito hasta ese momento (Solomianski, 2003).

Esta peculiaridad del régimen rosista fue puesta en evidencia de manera coetánea a su existencia y operó como uno de los focos centrales de discusión y de confrontación de proyectos políticos. De esta manera los textos literarios construyeron una trama de espionaje, delación, degeneración y trasgresiones a las barreras raciales y sociales, buscando exponer lo que consideraban el horror del régimen rosista. Pero en el ataque a su principal figura política fue por añadidura la reprobación de la “raza” que recibía “toda clase de favores”. Así, es del todo evidente el racismo con el que son tratados los afroar-

gentinos en obras como *El matadero* de Esteban Echeverría o *Amalia* de José Mármol. Ellas reafirman que la base del poder de Rosas estaba en las clases negras, las que, a su vez, tienen una porción de poder en sus manos. Todo esto llevó a identificar la negritud con toda una serie de valores negativos, siendo los “negros” una especie de panóptico del régimen y simbolizando todo lo execrable del rosismo. Así las cosas, lo que para la literatura antirrosista es la condena del gobierno, visto desde el discurso contrapuesto se trata de una capacidad política de integración étnica (como también de una forma de construir y mantener el poder). La literatura rosista intentará justamente poner esto en evidencia (Martínez y Bocco, 2007).

Por otra parte, se puede señalar que en la literatura académica sobre los afroargentinos producida entre 1863 y 2000 (y posiblemente hasta el presente) reiteradamente se vaticinó su inminente desaparición, bajo la certeza de que con ellos también lo hiciera su cultura. Teniendo todo esto en cuenta es fácil comprender por qué el argentino contemporáneo se refiere a los Afros porteños en tiempo pasado, como si fuera totalmente irrelevante preguntar acerca de su rol y contribuciones a nuestra cultura contemporánea (Cirio, 2004).

Este proceso puede rastrear su comienzo con los autores de la llamada generación del ‘80, como Sarmiento o Ramos Mejía. En ellos se puede ver la adhesión a la idea de una identidad nacional que debía volcarse principalmente hacia la cultura occidental europea. Con estos objetivos escribieron sobre la cultura afroporteña como algo que pertenecía a un pasado que debía quedarse allí. Desde ese momento se sitúa la presencia de los negros en el pasado argentino, partiendo de un presente en el que ya ni siquiera eran mencionados, puesto que las multitudes contemporáneas eran otras (fundamentalmente integradas por inmigrantes y sus hijos), la “plebe Rosina” constituida sobre todo por la gente de color, pasaba a formar parte de un pasado que, si bien debía ser estudiado, había sido ya superado (Martínez y Bocco, 2007).

Este período, impregnado de positivismo y “transformismo”, particularmente en su vertiente Spenceriana, se valió de los recursos de dicho pensamiento para estudiar la conformación social de la nación. En esta empresa, la presencia de los negros en el país se manifestó más bien como un hecho del pasado, y de este modo, al negarles contemporaneidad, y hacer desaparecer cualquier intento de debate interétnico, le permitió a la elite tener el camino allanado para la implantación y reproducción de un imaginario acorde a sus intereses (Frigerio, 2002).

Todos estos autores del período post rosista responden a lo que Solomianski describe como los grandes relatos fundacionales de la nacionalidad argentina (“blanca”), los cuales se delinearón recorriéndose en contrapunto con masas e individualidades populares (no “blancas”). Este fenómeno de invisibilización de la negritud marca una tendencia que tendría su máxima expresión en la historia argentina del Siglo XX, que implica negar tanto su existencia previa como sus posibles herencias (Solomianski, 2003).

Para fines del siglo XIX, Argentina estaba en el proceso de formar una nación, y, como un producto del pensamiento dominante de la época, decidió que esta no iba a incluir una población diversa o no-blanca. En base a esto se empezó una campaña para borrar la evidencia de que habían tenido una población Afro-descendiente, no solo desde los escritos literarios. Fue así que, con estrategias de Estado, y usando una re-clasificación demográfica, el país borró a la población negra. Para hacer esto, una de las cosas que hizo el gobierno fue ampliar la categoría blanco para incluir a un porcentaje mayor de la población, y reclasificó las categorías para minimizar la proporción de negritud (Cowles, 2007). Tal vez el ejemplo más fuerte de este proceso puede verse en los censos, en donde la proporción de negros baja de forma abrupta para la segunda mitad del siglo XIX, producto de un menor alcance de la categoría, reemplazándose posteriormente por la categoría trigueño. De esta forma puede explicarse que 1869 fuera el último año en que se contó negros, y en 1887 la última vez que se mencionó esta categoría. A su vez puede observarse la desaparición de ciertas categorías como mulatos y pardos, pasando a englobarse dentro de la categoría de blanco, homogeneizando la población.

Cabe destacar que, diferencia de lo que sucede en otras sociedades de nuestro continente, este no ha sido un tema habitual de reflexión académica en Argentina (Frigerio, 2006). Entender la lógica de las

clasificaciones raciales y su aplicación permite entender mejor los actos discriminatorios y su espectro de variación, a la vez que ayuda a reconocer y comprender la variedad de actitudes y prácticas que, respecto de “otros” raciales, se actualizan en distintos contextos. Teniendo esto en cuenta, podemos entender porqué en el sentido común del porteño del siglo XX los negros no pudieron haber realizado ninguna contribución a la cultura, porque claro, se suponía que ya habían desaparecido.

LAS (RE)CONSTRUCCIONES CULTURALES DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA ARQUEOLOGÍA

Como vimos, la existencia de un número importante o visible de otros grupos va no solamente en contra de la narrativa dominante (ya sea la oficial como la popular), sino también en contra de nuestro sentido común, en donde son considerados con un valor negativo (Frigerio, 2006). Por su parte, el analizar las reflexiones de los porteños sobre algunas categorías raciales y la forma en cómo ellas coadyuvan a la continua desaparición de los afroargentinos, ayudan a desmentir tales afirmaciones (Cirio, 2006).

Teniendo en cuenta lo antes dicho, se puede destacar que en nuestro país el descubrir y estudiar estos actores sociales acarrea una tarea metodológica y teórica seria, y que además implica la ruptura con determinadas concepciones previas propias del investigador. En lo referente a los estudios sobre los afros porteños, para entender los límites temporales usualmente establecidos, así como las perspectivas teóricas que han intentado explicar los factores sociales que los afectaron, es necesario considerar la manera en que una determinada imagen ideal de la Argentina se ha cristalizado en un sentido común que subyace a los presupuestos de los estudiosos, condicionando su producción intelectual (imagen basada en un país cultural y racialmente homogéneo, blanco y europeo).

En cuanto al estudio de los negros que vivieron en Argentina, en los últimos años se ha dado una “reaparición” en lo referido a las culturas afrodescendientes, lo cual se encuentra asociado a una nueva política de las identidades negras y las clasificaciones raciales. En dicho contexto se pretendió redefinir el concepto de identidad nacional, deconstruyendo el discurso previo, que planteaba que la Argentina no poseía afrodescendientes. Actualmente en diferentes universidades del país, como por ejemplo en las de Buenos Aires, Mendoza, Córdoba, La Plata y Litoral se puede encontrar una variada producción académica sobre ellos y de acuerdo a diferentes enfoques: demográficos, económicos, jurídicos, laborales, militares o religiosos en varias unidades académicas (Lechini, 2007).

Respecto a esto, Frigerio destaca dos puntos relevantes para comprender cómo se dio el proceso de “desaparición” a la “reaparición” de los negros en la Argentina. En primer lugar, hay que tener en cuenta la escasa y distorsionada información que tenemos sobre las manifestaciones culturales de estos grupos, y en segundo lugar la falta de trabajos sobre la situación (o la existencia) de este grupo durante el siglo XX. Este período resulta particularmente interesante porque media entre su “desaparición” a fines del siglo XIX y su “reaparición” o re-visibility a comienzos del siglo XXI. Es una etapa no estudiada por los historiadores (cuyo horizonte temporal parece centrarse en la década de 1880) y recién tocada por los antropólogos en los últimos años (Frigerio, 2008).

Por lo tanto, las variables estructurales de las que hablamos condicionan el estudio de los afroargentinos. Estas son: una narrativa dominante de la historia argentina que enfatiza la blanquedad del país y un sistema de clasificación racial que invisibiliza cotidianamente cualquier evidencia fenotípica que pueda poner en peligro esta ilusión de blanquedad. Este sistema de clasificación racial polariza a la población entre blancos (todos los argentinos) y negros (necesariamente inmigrantes), invisibilizando y relegando a los tipos mixtos a una categoría supuestamente socio-económica (Frigerio, 2008). De esta forma, esta invisibilización de determinados grupos no fue propia de un solo de un momento histórico, sino que se continúa reproduciendo actualmente, a nivel de las interacciones microsociales, correspondiéndose a nivel macro con la invisibilización de la presencia de ellos en la historia y de sus influencias y aportes a la cultura argentina (Frigerio, 2006).

Esta invisibilización entonces se produce no sólo en la narrativa dominante de la Historia argentina (aspecto más tratado y sobre el cual existe bastante consenso) sino también en las interacciones

sociales de nuestra vida cotidiana. Estas narrativas dominantes, como dijimos, proveen una identidad nacional esencializada, además de que contienen (y justifican) el presente mientras que construyen un pasado legitimador y un sentido común académico que condiciona qué tópicos son considerados interesantes o importantes de ser estudiados (Solomianski, 2003; Frigerio, 2006; Cirio, 2009).

Dentro de los estudios realizados sobre afros argentinos, la mayoría está realizado por historiadores, y dedicado a los esclavos o a los negros libres de los siglos XVII, XVIII y XIX, probablemente como reflejo esa narrativa dominante de la nación argentina que ve a los afroargentinos como cosa del pasado. La influencia de esta narrativa se puede apreciar no sólo en el hecho de que para el estudio de estos grupos haya que remontarse al pasado, sino también a uno no inmediato. Este énfasis puesto principalmente en una cronología que se termina entrado el siglo XIX, confirma y alimenta la mitología académica de que la presencia afro se vuelve irrelevante (en términos cuantitativos y cualitativos) luego del gobierno de Rosas en la década de 1850 (Golberg, 1976; Reid Andrews, 1989; Geler, 2008).

Hasta la segunda mitad del siglo XIX, el tema de los negros no había sido abordado por la comunidad académica y en la literatura referida a la historia Argentina de dicha centuria, generalmente, aparecían de forma anecdótica, como notas al pie de los eventos políticos y económicos mayores o como primitivos culturales que no tenían ninguna influencia duradera a la vida nacional. Para mediados del siglo XX comienzan a realizarse los primeros estudios sobre el tema, estos se centraban con mayor énfasis en el análisis de aspectos culturales (especialmente musicales y dancísticos) de la vida afroargentina (ver por ejemplo Rossi, 1926; Kordon, 1938; Lanuza, 1942; Rodríguez Molas, 1957; Soler Cañas, 1958; Ortiz Oderigo, 1969; entre otros). A pesar de su gran aporte sobre el tema, Frigerio sostiene que estos autores tenían una perspectiva teórica que les impedía o dificultaba seriamente el análisis de procesos de mestizaje y de sincretismo o hibridación cultural. Por otro lado, en algún o varios momentos de sus obras estos autores certificaban la inexistencia o la irrelevancia de los afroargentinos en el momento en que escribían (Frigerio, 2008).

Durante la década de 1980 aparecen los primeros trabajos que, por la riqueza de los datos que aportan, por su carácter menos ensayístico y por la utilización de perspectivas de análisis claramente derivadas de la Historia deben ser considerados iniciadores de los estudios contemporáneos sobre los afroargentinos (ver Golberg, 1976, 1999; Studer, 1984; Reid Andrews, 1989, Frigerio, 1993; entre otros). Estas investigaciones demostraron no solo que la comunidad afro en Buenos Aires se había mantenido en las décadas de 1870 y 1880, sino que también se caracterizaba por una activa vida social. El libro de Reid Andrews, *Los Afro-Argentinos de Buenos Aires: 1800-1900* (1980), fue el primer intento de escribir una historia comprensiva de la comunidad negra en Buenos Aires de un erudito no Argentino. Este libro fue decisivo en el establecimiento de una historia para la población negra en Buenos Aires, y para disipar los mitos populares sobre la desaparición de los negros en el mundo académico.

Sobre todo durante la década del '90, es cuando aparecen los trabajos historiográficos más ricos sobre los afros porteños. Estos se caracterizan por la utilización de una metodología más sofisticada y, sobre todo, por tener una mayor amplitud temática, abarcando temas como la religión, la sociabilidad, la organización interna, las mujeres, la resistencia cotidiana o la salud de los esclavos (Cejas Minuet y Pieroni, 1994; Chamosa, 1995; Saguier, 1995; Goldberg y Mallo, 2000; Rosal, 2001; Cirio, 2004, Frigerio, 2006; entre otros).

Por otro lado, el grado casi total de invisibilidad alcanzado por los afroargentinos durante el siglo XX, y especialmente, durante su segunda mitad, comenzó a resquebrajarse en alguna medida antes de comienzos del corriente siglo, con la formación de una agrupación de militantes negros que adquirió visibilidad en distintos ámbitos. La visibilidad de estas nuevas presencias se vio potenciada por el surgimiento de una nueva narrativa multicultural de la ciudad de Buenos Aires que llevó a la creación de ámbitos de expresión para la presencia simbólica de minorías étnicas locales y migrantes, constituyendo de esta manera una estructura de oportunidades que favoreció la reivindicación de identidades étnicas y la promoción de sus culturas (Frigerio, 2008).

A partir de todos estos estudios podemos apreciar un panorama diferente del que se destacaba en la literatura del siglo XIX. Gracias a estas investigaciones que comienzan para fines del siglo XX los negros

“reaparecen” y puede verse que los grupos afro formaron una parte importante de la sociedad porteña, y no fueron solamente unos pocos, utilizados como sirvientes o esclavos. Por otra parte, estos estudios permiten romper con cierta concepción que se encuentra inmersa en el imaginario histórico

de los porteños, en donde se plantea que nada ha quedado de esa población (ni de su tradición y cultura material), planteándose una especie de explicación asociada a una desaparición repentina y misteriosa (Lechini, 2007).

LA ARQUEOLÓGICA HISTÓRICA Y LA RECONSTRUCCIÓN DE LA CULTURA MATERIAL AFRO PORTEÑA

Dentro de ciudad de Buenos Aires de los siglos XVIII y XIX, los grupos subalternos, los cuales fueron generalmente los más explotados pueden dividirse principalmente en dos: los indígenas y los Afros.

A diferencia de los negros, los grupos indígenas mantenían cierta independencia en lo referente al mantenimiento de sus tradiciones culturales y la subsistencia de prácticas relacionadas a la manufactura de determinados artefactos, asociados a funciones particulares. De esta forma, en la Arqueología histórica es común encontrar abundantes ejemplos de registros artefactuales asociados a grupos indígenas de momentos coloniales y posteriores. Estos objetos pueden ser diversos, pero principalmente en la arqueología de Buenos Aires, y pese a todas sus limitaciones, existe un artefacto recurrente, un tipo de cerámica indígena habitualmente asumida como de tradición guaraní, similar a la usada en el Litoral argentino desde tiempos prehispánicos. Esta cerámica ha sido hallada desde los tiempos coloniales e incluso hacia inicios del siglo XIX, como también la cerámica hispano indígena, denominada por Schávelzon como Buenos Aires Evertido (Schávelzon, 2001).

Por su parte, los afros eran explotados siendo tanto esclavos como libertos, y en las más variadas tareas y trabajos que había. Su vida estaba caracterizada por la calidad que le brindaba una sociedad con esclavos en un entorno urbano. Es de destacar que la economía urbana no exhibía los mismos apuros que podían presentarse en las economías de esclavitud basadas en la explotación de azúcar, minera o de algodón. Principalmente, la mayoría del trabajo provisto en la ciudad, tanto por esclavos como por libres, era no especializado. Los españoles pensaban que trabajar con las manos era disminuir su categoría, por lo que mandaban a los negros a aprender distintas tareas, y así se convirtieron en sastres, peluqueros, carpinteros, barberos, hasta dentistas o sangradores. De esta manera, en la economía colonial los negros solo estaban excluidos efectivamente en los niveles más altos de la jerarquía del trabajo urbano. Estas características les otorgaban cierto grado de libertad basado en su trabajo, teniendo un grado alto de autonomía sobre sus acciones cotidianas, a pesar de ser muchos de ellos esclavos (Golberg, 1976, 1999). De esta manera, podían ser encontrados en diferente clase de contextos, lo cual puede influir en las interpretaciones de diferentes contextos arqueológicos que puedan estar asociados a dichas actividades (Schávelzon, 2003; Coloca y Orsi, 2012).

Los contextos en los que se los podía encontrar eran diferentes pero no muchos:

1) Para los finales del siglo XVIII y principios del XIX se notaban las “divisiones” por naciones de los negros porteños. Para 1833, el rosismo preservó el reglamento de sociedades africanas implementado por el reformismo rivadaviano, el cual se encontraba orientado a la organización de las denominadas naciones africanas en Buenos Aires, admitiendo el reconocimiento legal de un espacio privado, en este caso, las sedes de naciones. Las actividades culturales eran hasta el siglo XIX muy poco habituales, ya que se trataba de esclavos con pocas posibilidades de socializar, y parece que se habían concentrado en dos expresiones: la Iglesia católica y los bailes colectivos. La zona de la ciudad donde se ubicaban la mayoría era en torno a la Iglesia de Montserrat, en el barrio homónimo, también llamado Barrio del Tambor o del Mondongo (Chambosa, 1995; Golberg, 1999; Schávelzon, 2003).

2) Otro lugar ocupado por estas clases son producto de su trabajo de servidumbre, por lo general en los patios del fondo de las casas. En los planos o escrituras de viviendas hasta entrado el siglo XIX se

destacan muchas veces estos lugares destinados a la servidumbre. Era una construcción habitualmente separada de la casa principal (Reid Andrews, 1989; Schávelzon, 2003; Coloca y Orsi, 2012).

Es importante tener en cuenta la importancia que constituía la cosmovisión africana, y dentro de ella la danza como una forma de comunicación de su concepción religiosa, alegórica de sus condiciones de vida y medio de sociabilidad de la comunidad. De este modo, se habrían conservado ciertos elementos de su religiosidad, exteriorizados mediante las danzas tanto en el ámbito público como privado. Estas danzas giraban en torno a la veneración de una imagen sagrada, siendo San Benito de Palermo el santo más adorado entre los negros de Buenos Aires, generalmente presente en los sitios de invocación localizados en las residencias de Rosas (Golberg, 1999; Frigerio, 2002; Giménez, 2012).

Esas manifestaciones musicales, nucleares a la religiosidad afro, no sólo contribuían en la conformación identitaria de un sector social aún subalternizado sino que implicaban formas de resistencia a una imposición cultural que, por otra parte, tendía a perpetuar aquella condición. Si bien la autorización oficial brindó un espacio prominente para la realización de sus fiestas (los tambos), ligándose con el nuevo papel que ejerció la figura del negro en el contexto social y político del rosismo, nunca significó un verdadero reconocimiento para ese sector social cuya cercanía al gobernador fue prioritariamente como apoyo ideológico (Giménez, 2012).

Se puede ver lo complejo que se hace identificar la cultura afro en la Arqueología histórica, como también las barreras teóricas que aún quedan por superar. Los primeros pasos epistémicos importantes, fueron dados en los años 60s, cuando Rex González, les atribuye una posible manufactura afro al conjunto material rescatado décadas anteriores en Arroyo de Leyes, Santa Fe (Ceruti, 2004). A partir de esto, dichos artefactos, los cuales habían sido asignados a culturas indígenas o simplemente catalogadas como falsas, se han reinterpretado.

A principios de este siglo, Schávelzon (2003) es quien logra darle un impulso a la discusión sobre la cultura afro y su evidencia arqueológica. Este autor realiza una revisión sobre fuentes históricas y diferentes colecciones arqueológicas con asignaciones dudosas o nulas. Como resultado denominó a la Cultura Afro Porteña, determinada por cierto tipo de material arqueológico, haciendo de este trabajo una primera referencia para el reconocimiento de artefactos producidos por los grupos afro del pasado (Schávelzon, 2003).

En los años posteriores, se ha venido desarrollando en Arqueología histórica una mayor cantidad de investigaciones relacionadas a la participación histórica de estos grupos en y la cultura material asociada a ellos (Ceruti, 2004; Iwanow e Igareta, 2011).

Dentro del inventario del material arqueológico asociado a los grupos afros porteños se pueden encontrar diferentes pipas, recipientes de cerámica y adornos corporales, como también bastones ceremoniales y sables de palo, piedras pulidas redondeadas asociadas a rituales de adivinación, cuchillos u otros instrumentos hechos de hueso y/o vidrio, fichas de juego hechas de botijas de tinajas (o en vidrio, piedra o metal). Estos diferentes tipos de artefactos se encuentran relacionados a diferentes actividades y/o prácticas que se asocian a estos grupos, tanto de la vida cotidiana como de prácticas religiosas y/o relacionados a eventos particulares (Schávelzon, 2003).

Por otra parte, es posible que la gran cantidad de artefactos cotidianos hechos por mano de obra esclava (ej. ladrillos), no guarden “esencia afro”, ocultando su presencia en el registro. Por lo tanto debemos tener en cuenta que, en parte, la aparición de estos actores en el registro puede estar determinada por nuestras herramientas de interpretación, y muchas veces invisibles desde lo material.

Por otro lado, y en lo referido a nuestro interés, para poder ver la evolución de los procesos vitales que sufrieron los afroporteños es interesante la información que nos pueden otorgar las fuentes primarias, principalmente los registros parroquiales y censales, los cuales nos dan cuenta de la presencia de estos grupos, en qué tipo de trabajos eran utilizados y también cómo fueron cambiando con el tiempo las categorías que eran usadas para describir a los miembros de la sociedad de dichos tiempos (Coloca y Orsi, 2012).

CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos tratado de demostrar, a pesar de la negación sistemática durante mucho tiempo de la “negritud” en la Argentina, en los últimos años (y desde diversas áreas de investigación) se ha avanzado en estudios que dan cuenta de su presencia activa y real en la configuración de nuestra cultura, no solo del pasado, sino también del presente.

Como vimos, existe una idea que comúnmente se tiene de los afros, caracterizada por una lejanía temporal y una casi nula contribución a la cultura porteña (como producto de su casi inexistente participación histórica). Para poder comprender de qué manera se instaló esta construcción en el imaginario porteño se hace necesario considerar la forma en que una determinada imagen ideal de la Nación Argentina, como un país cultural y racialmente homogéneo, blanco y europeo, se ha cristalizado en un sentido común que subyace a los presupuestos, tanto de la sociedad como de los estudiosos, lo cual ha condicionando (y condiciona) su producción intelectual sobre el tema (Frigerio, 2008). Dichas narrativas dominantes proveen una identidad nacional esencializada, estableciendo las fronteras externas de la nación y su composición interna. A su vez estos discursos construyen un pasado que legitima y justifica el presente, mientras que proponen el ordenamiento correcto de sus elementos constitutivos (en términos de etnia, religión y género) (Frigerio, 2002).

Desde esta perspectiva, para poder estudiar los grupos afros desde la Arqueología es de vital importancia poder reconstruir tanto los contextos del pasado en donde vivieron estos grupos, como también los contextos en donde se desarrollaron los discursos que promovieron su “desaparición”, y los posteriores cambios que posibilitaron producir su “reaparición”. Estos pueden encontrarse dentro del contexto social y científico actual, en donde los mismos arqueólogos, como parte de la sociedad, estamos inmersos (Golberg, 1999; Solomianski, 2003; Frigerio, 2008).

Por otra parte, y relacionado a esto, vimos los diferentes modos en que los afros argentinos han sido construidos en la literatura decimonónica, lo cual nos ayuda a reconstruir los cambios en los diferentes discursos promovidos por los grupos de poder. En este sentido, mientras en la primera mitad del XIX se percibe una fuerte disputa en torno a su valoración y su presencia activa en la formación de la nación; en las últimas décadas de ese siglo, la literatura (desde un proyecto político hegemónico) trae a los negros a la memoria para ubicarlos en el marco de la historia pasada, elidirlos de la actualidad y cristalizar (con argumentos pseudocientíficos) su inferioridad. Esta postura constituiría la justificación de su pretendida desaparición y del racismo implícito en esta operación discursiva (Van Dijk, 1993; Golberg, 1999; Frigerio, 2006).

Al igual que la mayoría de los autores citados aquí, creemos que la tarea de los científicos sociales es la de ayudar a quebrar el silencio que ha pesado sobre estos grupos, porque estaban formados por individuos que no tuvieron voz. De esta forma se apunta a repensar la historia y mostrar no sólo a los grandes hombres, sino a trabajar sobre procesos en donde se incluya la mayor cantidad del pueblo que había sido ocultado, pero que siempre estuvo allí, y ya no puede ser ignorado porque fueron los que realmente hicieron visible la ciudad, los que la vivieron y levantaron, los que forjaron nuestra historia, pero sencillamente porque ellos son parte de nosotros.

BIBLIOGRAFÍA

CEJAS MINUET, Mónica y Mirta PIERONI. 1994. “Mujeres en las Naciones Afroargentinas de Buenos Aires”. *América Negra*, No 8. Pp. 133 a 145.

CERUTI, Carlos. 2004. “Aporte al conocimiento de la ‘cultura de Leyes’: la colección del Museo de Cs.

Nat. Y Antropológica 'Prof. Antonio Serrano', Paraná, Entre Ríos, Argentina". En: Aural, A. y M. Tamagnini (Comp.): Problemas de la Arqueología contemporánea. Univ. Nac. De Río Cuarto.

CIRIO, Norberto P. 2004. "La desaparición del candombe argentino. Los muertos que vos matáis gozan de buena salud". *Música e Investigación*, No. 12-13. Pp. 181 a 202.

CIRIO, Norberto P. 2006. "La presencia del negro en grabaciones de tango y géneros afines". En: Leticia Maronese (Comp.): *Temas de Patrimonio Cultural 16. Buenos Aires Negra. Identidad y Cultura*. Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

CIRIO, Norberto P. 2007. "Del sueño de la Argentina blancaeuropea a la realidad de la Argentina americana: la asunción del componente étnico-cultural afro y su (nuestro) patrimonio musical". En: *Actas del la 6ta. edición del Festival Panafricain de Musique (FESPAM): Musiques d'émancipation et mouvements de libération en Afrique et dans la diaspora*. Brazzaville, República del Congo.

CIRIO, Norberto P. 2009. "De Eurindia a Bakongo: El viraje identitario argentino tras la asunción de nuestra raíz afro". *Silabario*, No 12. Pp. 65 a 78.

CHAMOSA, Oscar. 1995. *Asociaciones Africanas de Buenos Aires. 1823-1880. Introducción a la sociabilidad de una comunidad marginada*. Tesis de Licenciatura en Historia. Universidad Nacional de Luján.

COLOCA, Federico I. y Juan Pablo ORSI. 2012. "Identidades ocultadas. La arqueología histórica y los grupos subalternos de San José de Flores". *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Histórica Argentina*. Buenos Aires.

CORONA MARTINEZ, Cecilia y Andrea BOCCO. 2007. La negritud en la literatura argentina del siglo XIX. *Actas El Caribe en sus Literaturas y Culturas*. Disponible en: <http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/centenariojoselezamalima/files/2010/02/corona-bocco.pdf>. (3 de septiembre de 2012).

COWLES, William. 2007. Los Afro-descendientes de Buenos Aires: mitos y realidades. *SIT Southern Cone: Regional Integration, Development and Social Change*. Disponible en: http://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1158&context=isp_collection&sei-redir=1&referer (8 de agosto de 2012).

FRIGERIO, Alejandro. 1993. "El Candombe Argentino: Crónica de una Muerte Anunciada". *Revista de Investigaciones Folklóricas*, No. 8. Pp. 50 a 60.

FRIGERIO, Alejandro. 2002. "Outside the nation, outside the diaspora: Accomodating race and religion in Argentina". *Sociology of Religion*, No. 63. Pp. 291 a 315.

FRIGERIO, Alejandro. 2006. "Negros' y 'Blancos' en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales". *Temas de Patrimonio Cultural*, No.16. pp. 77 a 98.

FRIGERIO, Alejandro. 2008. "De la 'desaparición' de los negros a la 'reaparición' de los afrodescendientes: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina". En: Gladys Lechini (Comp.): *Los estudios aforamericanos y africanos en Latinoamerica: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires, CLACSO.

GELER, Lea. 2008. ¿"Otros" argentinos? *Afrodescendientes porteños y la construcción de la nación argentina entre 1873 y 1882*. Tesis de doctorado, Facultad de Geografía e Historia.

GIMÉNEZ, Gustavo. 2012. "Registros, relatos y hallazgos. Vestigios de la religiosidad afro en el Buenos Aires rosista". *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Histórica Argentina*. Buenos Aires.

GOLBERG, Marta B. 1976. "La población negra-mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840". *Desarrollo Económico*, No. 61. Pp. 75 a 99.

GOLBERG, Marta B. 1999. "Nuestros negros: ¿desaparecidos o ignorados?". *Todo es historia*, No. 393. Pp. 24 a 37.

GOLBERG, Marta B. y Silvia MALLO. 2000. "Enfermedades y epidemias de los esclavos". *Todo es Historia*, No. 393, pp. 60 a 69.

GONI, Rafael y Patricia MADRID. 1999. "Arqueología sin hornear: sitios arqueológicos históricos y el Fuerte

Blanca Grande". *Intersecciones*, No. 2. pp. 69-83.

IWANOW, Marina y Ana IGARETA. 2011. "Las piezas del Arrollo de leyes en el Museo de La Plata: historia con pérdidas y hallazgos". En: Ramos, M (Comp.): *Temas y problemas de la arqueología histórica*. Univ. Nac. de Luján. PROARHEP. Tomo 1, pp. 255 a 266

KORDON, B. 1938. *Candombe: Contribución al Estudio de la Raza Negra en el Río de la Plata*. Buenos Aires, Editorial Continente.

LANUZA, José Luis. 1942. *Los Morenos*. Buenos Aires, Editorial Emecé.

LECHINI, G. 2007. "Los estudios sobre África y Afroamérica en América Latina. El estado del arte". En: *Los estudios africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro. Programa Sur/Sur de CLACSO*. Centro de Estudios Afro-Orientais de la Universidad Federal de Salvador de Bahía, Brasil.

MARTÍNEZ ECHAZÁBAL, Lourdes. 1998. "Mestizaje and the discourse of national/cultural identity in Latin America, 1845-1959". *Latin American Perspectives*, No. 25. Pp. 21 a 42.

ORTIZ ODERIGO, Néstor. 1969. *Calunga: Croquis del Candombe*. Buenos Aires, EUDEBA.

PEDROTTA, Victoria y Facundo GÓMEZ ROMERO, F. 1997. "El rol de los datos escritos en las investigaciones de Arqueología Histórica". *I Jornadas Regionales de Historia y Arqueología del Siglo XIX*. pp. 41 a 50. Tapalqué, Buenos Aires.

PICOTTI, Dina. 1998. *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

REID ANDREWS, George. 1989 [1980]. *Los Afro-Argentinos de Buenos Aires: 1800-1900*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

RODRÍGUEZ MOLAS, Ricardo. 1957. *Algunos aspectos del negro en la sociedad rioplatense*. Rosario, Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas de Rosario.

ROSAL, Miguel A. 2001. "Negros y pardos propietarios de bienes raíces y de esclavos en el Buenos Aires de fines del periodo hispánico". *Anuario de Estudios Americanos*, No. 58. Pp. 495 a 512.

ROSSI, Vicente. 1958 [1926]. *Cosas de Negros*. Buenos Aires, Hachette.

SAGUIER, Eduardo. 1995. "La fuga esclava como resistencia rutinaria y cotidiana en el Buenos Aires del siglo XVIII". *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, No 1. Pp. 115 a 184.

SCHÁVELZON, Daniel. 2001. *Catálogo de cerámicas históricas de Buenos Aires (siglos XVI-XX)*. Buenos Aires, Fundación para la Investigación del Arte Argentino (FIAAR).

SCHÁVELZON, Daniel. 2003. *Buenos Aires negra. Arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires, Editorial Emecé.

SOLOMIANSKI, Alejandro. 2003. *Identidades secretas. La negritud argentina*. Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora.

SOLER CAÑAS, Luis. 1958. *Negros, Gauchos y Compadres en el Cancionero de la Federación*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas.

STUDER, Elena F. S. de. 1984. *La Trata de Negros en el Río de la Plata Durante el Siglo XVIII*. Buenos Aires, Libros de Hispanoamérica.

VAN DIJK, Teun A. 1993. "El racismo de la elite". *Archipiélago*, No. 14. Pp. 106 a 111.

LOBISÓN, POMBEROS Y DUENDES. CONTINUIDADES Y TRANSFORMACIONES EN UN CONTEXTO URBANO DESDE LA MIRADA DE LOS NIÑOS QOM

AUTORA: SARRA, SONIA ELIZABETH1

RESUMEN

En este trabajo nos proponemos analizar las particularidades que adquieren la ontología y cosmología toba (*qom*) en un contexto periurbano de la provincia de Buenos Aires centrándonos principalmente en la perspectiva de los niños. Tomando como referente empírico el barrio *qom* de la localidad de Derqui donde, desde el año 2011, realizamos trabajo de campo, nuestro objetivo es presentar una primera sistematización y análisis del material registrado hasta el momento. Dicho material está constituido principalmente por un *corpus* de dibujos y relatos producidos por los niños, así como también por situaciones fragmentarias y cotidianas registradas durante las estadías en el barrio. Primero, analizaremos aquellos elementos que indiquen continuidades ontológicas con una forma de percibir el mundo y la persona *qom* que se mantienen más allá de los desplazamientos migratorios. En una segunda instancia, estudiaremos las transformaciones que se producen en dicho contexto urbano por incorporación y resignificación de elementos que, en principio, no son *qom*.

PALABRAS CLAVE: ontología - niños indígenas – *qom* - contexto urbano

[1] Licencianda en Antropología, becaria Consejo Interuniversitario Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología, Sección Etnología. Correo electrónico de contacto: sarra_sonia@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: . Fecha de aceptación:

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the distinctive features that the toba's (*qom*) ontology and cosmology acquires in the peri-urban context of the province of Buenos Aires, focusing on the children's perspective. With the community *qom* of Derqui (Bs. As.) as our empirical reference, where we have been conducting fieldwork since 2011, we aim to present in this paper a first systematization and analysis of the empiric material recorded so far. This material is mainly composed of a *corpus* of drawings and tales produced by children, as well as everyday situations recorded during our residence in the community. First, we will analyze those elements that indicate ontological continuities in a way of perceiving the world and the *qom* person, that are maintained in spite of the migration to the big city. In a second instance, we will study the transformations produced in this context, by the incorporation and redefinition of elements that, in principle, are not *qom*.

KEY WORDS: ontology - indigenous children - urban context

INTRODUCCIÓN

A partir de nuestro trabajo de campo en el barrio *qom* de la localidad de Derqui² (Gran Buenos Aires) nos fuimos adentrando en las particularidades que adquieren la ontología y cosmología *qom* en un contexto periurbano de la provincia de Buenos Aires, principalmente a partir de la perspectiva de los niños³.

Este trabajo constituye una primera sistematización del material empírico registrado hasta el momento y pretende analizar las transformaciones de la ontología cuando los *qom* se desplazan a un contexto urbano así como las continuidades que existen a pesar de estos desplazamientos migratorios.

Las interacciones dialógicas con los niños del barrio han sido claves para dar cuenta de todo un universo cosmológico que presuponíamos, reproduciendo la categoría nativa de “pérdida cultural” de los adultos, ya no existía. Desde la mirada de nuestros pequeños interlocutores, el espacio de Derqui está habitado por diversos seres no-humanos que interactúan cotidianamente y se relacionan de diferentes formas con ellos.

En este sentido, formulamos nuestro problema de investigación atendiendo a las continuidades ontológicas y cosmológicas entre los *qom* de Derqui y los *qom* del Gran Chaco, focalizando en la perspectiva de los niños. Para ello, revisamos bibliografía chaqueña, tanto clásica como contemporánea que nos permitió detectar, en los relatos y dibujos de los niños, múltiples elementos característicos de una forma de ver el mundo y una ontología *qom* (la metamorfosis, la intencionalidad, emoción y capacidad comunicativa de los seres-no-humanos, entre otros) que se mantiene pese al contexto urbano del Gran Buenos Aires. En una segunda instancia seleccionamos como eje de análisis las transformaciones visibles en dichos relatos y dibujos por incorporación y resignificación de elementos literarios, televisivos y filmicos, entre otros, que, en principio, no son *qom*.

DESPLAZAMIENTOS

El desplazamiento no es un fenómeno nuevo entre los *qom*; la reproducción del modelo cazador-recolector *qom* exige desplazarse y mantener con la naturaleza una relación reglamentada por la existencia

[2] “Daviaxaiqui” es uno de los nombres con que se designa al barrio y corresponde al nombre de la organización civil que se crea casi en simultáneo con el barrio en el año 1995. Otro nombre es “Qom lo'onatac” y corresponde a la cooperativa de artesanías originada en dicha época. Sin embargo, el barrio es más conocido como “barrio toba” o “barrio qom” (Hetch 2010).

[3] Tomamos por niños a quienes son considerados como tales desde la perspectiva de nuestros interlocutores, y no desde paradigmas biomédicos. La utilización, en este artículo, de la categoría “niños” para referirnos tanto a niños como a niñas no implica cuestiones de género sino que tiene por fin facilitar la lectura del mismo.

de dueños de los animales. Con la llegada del blanco, los desplazamientos fueron causados por otros motivos, no ya dictados por los propios valores, sino por la situación de acorralamiento: desplazamientos por ser despojados de sus tierras, por hambre y por búsqueda de nuevas oportunidades, entre otros. Fue en estos desplazamientos que los indígenas chaqueños llegaron a las ciudades; primero a las del Chaco y luego a las más populosas y lejanas: Rosario, Gran Bs. As., y la ciudad de La Plata (Tamagno 2001).

Los primeros *qom* llegaron al conurbano bonaerense hace unos 35 años. Tras el avance de la frontera agraria hacia mediados de siglo pasado, la concentración de la propiedad de la tierra, el alambrado, la tala del monte para la explotación maderera, el monocultivo y las tierras dedicadas al pastoreo, impedían la reproducción del tradicional modo de subsistencia de las poblaciones indígenas (Tamagno 2001).

La conformación en el año 1995 del barrio toba de Derqui, por una donación de tierras del Obispado de Morón en calidad de “reparación histórica” (Hetch 2010), es entendida como parte de este proceso de avance del capital y migración a las grandes ciudades por acorralamiento territorial y dificultades de subsistencia. Compuesto en aquel momento inicial por unas 32 familias de migrantes⁴, que comunitariamente construyeron las casas de material que a modo de cuadrícula se disponen en el barrio. Actualmente el barrio cuenta con 42 familias. Los límites del barrio se han extendido junto con las casas precarias que se fueron levantando en lo que anteriormente era descampado en la periferia del barrio. Si bien el barrio *qom* se encuentra a tan solo 50 km. de la Capital Federal y 10 km. del epicentro de desarrollo comercial de Pilar, el anhelo de mejores oportunidades laborales, escolares y de condiciones de vida no se ha materializado en resultados concretos.

En este contexto periurbano, en el cual una de las principales preocupaciones que se escucha cotidianamente por parte de los adultos de la comunidad gira en torno a “pérdida cultural” de costumbres, tradiciones e idioma *qom*⁵ en los niños, todo parecería indicar que estudiar allí aspectos de la cosmología indígena tomando como interlocutores a los niños resultaría infructuoso.

La migración a la ciudad ha sido considerada por las antropologías dominantes⁶ de los años 70 y 80 como la principal vía de rápida aculturación y desaparición de lo “indio”. Sin embargo, nuevos estudios han complejizado dichos postulados esencialistas para dar cuenta de las particularidades no contradictorias de ser indígena en la ciudad (Tamagno 2001; Barabás 2005; Vivaldi en prensa). Asimismo, nuevas perspectivas antropológicas de etnografías amerindias contemporáneas ponen en cuestión aquellas visiones prístinas de lo indígena dando cuenta que el contacto con el mundo no-indígena no implica necesariamente aculturación sino más bien resignificación y apropiación del *otro* según lógicas nativas (Gow 2001; Tola 2001; Albert y Ramos 2004; Calavia Sáez 2004; Rappaport 2004).

ACLARACIONES METODOLÓGICAS: LA PERSPECTIVA DE LOS NIÑOS

[4] Las familias que conforman el barrio y con las que hemos trabajado son oriundas de distintas comunidades *qom* rurales y semi-urbanas (El Espinillo, El Colchón, Bermejito, Castelli, Las Palmas, Pampa del Indio, Paso Sosa, Resistencia, Sáenz Peña, Misión Laishí y La Primavera entre otros) de las provincias de Chaco y Formosa. Antes de organizarse colectivamente con el fin de conseguir las tierras donde actualmente se asienta la comunidad, las familias se encontraban dispersas en distintos asentamientos marginales de Capital Federal y Gran Buenos Aires (Hetch 2010).

[5] Específicamente, Carolina Hetch (Hetch y García Palacios 2009, 2010; Hetch 2010) a través de su investigación en el barrio toba de Derqui ha complejizado y problematizado la categoría nativa de pérdida de la lengua y los pronósticos que, desde las teorías sociolingüísticas, se centran en las prácticas lingüísticas actuales de los niños para diagnosticar la “muerte de una lengua”. Desde dichas perspectivas, todo parecería indicar que en Derqui estaríamos frente a una situación de desplazamiento lingüístico de la lengua *qom* por el español. Sin embargo, la autora complejiza este panorama determinista tomando los aportes de la antropología de la niñez (Hetch 2010).

[6] Más específicamente, nos referimos tanto aquellas folclorizantes con sus visiones esencialistas de la cultura, como aquellas que desde una óptica más progresista asimilan etnicidad y clase (Tamagno 2001).

Pese a los debates en torno a la legitimidad de la antropología de la infancia como campo de estudio autónomo, las producciones sobre dicha temática y la consideración de la mirada de los niños en ciencias sociales son cada vez más frecuentes. Desde las nuevas perspectivas teórico-metodológicas de la antropología de la infancia, los niños no son sujetos pasivos sino agentes activos que participan, otorgan sentidos e interpretan los procesos sociales de los cuales forman parte, resultando, de esta manera, válida y pertinente la incorporación de sus voces para la investigación antropológica (Cohn 2005; Nunes y Carvalho 2007; Hetch y García Palacios 2009; Hetch 2010)⁷.

En este sentido, en nuestra investigación en el barrio *qom* de Derqui consideramos como principales interlocutores a los niños del barrio para dar cuenta de las reconfiguraciones de sentido de la cosmología y ontología *qom* producidas por niños que han crecido en su mayoría en la ciudad de Buenos Aires y que tienen al español como primera lengua⁸. Sus interpretaciones y puntos de vista resultaron claves para dar cuenta de las continuidades ontológicas más allá de los desplazamientos y de la compleja situación cultural y lingüística de dichos niños indígenas en la ciudad.

El material empírico analizado en este artículo fue registrado tanto en contextos familiares cotidianos como en el marco de los talleres⁹ para niños que llevamos a cabo durante los años 2011 y 2012 en el barrio. Fue durante los encuentros y las charlas con los niños, tanto en los espacios informales de los talleres como en aquellos más cotidianos de las estadías en el barrio, que fuimos, a través de relatos narrados espontáneamente por los niños y dibujos¹⁰ surgidos en base a mi pedido a partir de dichos relatos, adentrándonos en aspectos de una cosmología y ontología *qom* en un contexto urbano y desde la mirada de los niños.

EL UNIVERSO “SUPERPOBLADO” DE DERQUI

La cosmología *qom* ha sido abordada por numerosos autores que han desarrollado diversos esquemas y mapas cosmológicos con el fin de comprender los múltiples niveles del universo y los seres que lo habitan según la perspectiva de los indígenas chaqueños (Miller 1979; López, Giménez Benítez y Granada 2002; Wright 2008; Tola 2012). Para nuestro análisis retomaremos los desarrollos de la antropóloga Florencia Tola sobre ontología *qom* entre los tobas de la provincia de Formosa (Tola 2012).

[7] El trabajo etnográfico centrado en las perspectivas e interpretaciones de los niños se remonta en el caso de los estudios antropológicos en el barrio *qom* de Derqui a las investigaciones de Hetch sobre socialización lingüística y de Mariana García Palacios sobre adscripción religiosa. Las herramientas utilizadas por las antropólogas para sus estudios en el barrio *qom* de Derqui van desde la observación participante hasta la utilización de otros medios (entrevistas, uso de dibujos, juegos, producciones escritas, entre otros) desarrollados en el marco de talleres con los niños que permiten captar sus expresiones y puntos de vista (Hetch y Palacios 2009). Para profundizar en las investigaciones de Hetch y Palacios cf. Hetch y Palacios (2009,2010) y Hetch (2010).

[8] Según el diagnóstico sociolingüístico y educativo del barrio toba de Derqui realizado en el año 2005: 5% de los niños del barrio habla y comprende perfectamente al toba y al español; 57% es hispanohablante que comprende nociones básicas del toba; y 38% es monolingüe en español (Hetch 2010).

[9] Con el fin de entrar en confianza con los niños y la gente del barrio, y a modo de intercambio, llevamos adelante diversos talleres para niños en el marco de nuestro trabajo de campo en el barrio toba de Derqui. Entre ellos: taller de computación, taller de plástica, taller de narración e historias de seres no-humanos y taller de confección de máscaras.

[10] La producción de evidencia visual como herramienta antropológica para acceder al orden del mundo y aspectos de cosmología y ontología *qom* ha sido primeramente implementada por Pablo Wright (2008). Florencia Tola también utiliza evidencia visual para dar cuenta de las particularidades ontológicas de los seres no-humanos (2012). En el caso de los estudios antropológicos en el barrio toba de Derqui, como dijimos anteriormente, Hetch y García Palacios han utilizado dibujos realizados por niños para reconstruir la historia del barrio desde la perspectiva de los niños (Hetch y Palacios 2009). Hetch y Palacios retoman la distinción entre dibujos “libres” cuando surgen espontáneamente y dibujos “controlados” cuando responden a una consigna previa (2009). En nuestro caso, a partir de relatos espontáneos, propusimos la elaboración “controlada” de dibujos.

Alineada con los postulados de Philippe Descola en relación a las cosmologías de las tierras bajas sudamericanas¹¹ (Tola 2012), Tola da cuenta de la concepción extendida de persona a través de su investigación acerca de la corporalidad y la noción de persona. El término en toba *siñaxaua* (que es traducido como “persona”) no se reduce al cuerpo humano como organismo biológico ni se limita solo a los seres humanos (Tola 2012). Para los fines de este trabajo, nos interesa focalizar en el segundo aspecto desarrollado por la autora por el cual seres considerados desde el pensamiento dicotómico occidental como no-humanos, son percibidos desde la cosmología *qom* como verdaderas personas con atributos propios del ámbito de lo humano: capacidad de agencia, capacidad reflexiva, intencionalidad, facultad de sentir emociones y de intercambiar mensajes (Tola 2009). De esta manera, la ontología *qom* es presentada como un universo “superpoblado” (Tola 2012: 3) en el cual una amplia gama de seres humanos y no-humanos conviven, sujetos a múltiples metamorfosis y combinaciones corpóreas

En el contexto periurbano de Derqui, cotidianamente surgen en las charlas con y entre los niños y en el contexto familiar -principalmente- numerosos relatos, chistes, advertencias y referencias a seres-no-humanos que desde la perspectiva de los *qom* de Derqui, tanto niños como jóvenes y adultos, pueblan el espacio del barrio del conurbano bonaerense. Entremezclando aspectos criollos, tradiciones correntinas y elementos televisivos, literarios y fílmicos junto con elementos de la cosmología y ontología *qom*, los niños de Derqui se representan en su imaginario diversos seres-no-humanos y se relacionan con ellos, cotidianamente, de diferentes maneras.

En este artículo nos centraremos en los atributos de tres seres ontológicamente diferentes a los humanos aunque con rasgos compartidos con ellos: el lobisón, los pomberitos y los duendes. Intentaremos dar cuenta cómo pese a los desplazamientos migratorios se mantiene una concepción amplia de la categoría de persona que no se limita sólo a la humanidad, y cómo se incorporan nuevos elementos y se los resignifica para que tengan sentido en el contexto periurbano de Derqui.

EL LOBISÓN, LOS DUENDES Y LOS POMBERITOS. CONTINUIDADES ONTOLÓGICAS

La figura del lobisón¹² ha llegado desde Europa a distintas regiones de Iberoamérica donde fue adoptando diferentes particularidades locales. Para la región chaqueña, Anitilde Idoyaga Molina (1986) estudia específicamente la incorporación de la figura del lobisón en la cultura indígena pilagá[®]. Dentro de la cosmología *qom* el lobisón forma parte de los seres que podemos clasificar como no-humanos de “otras razas” diferentes a la humana.

Pomberitos y duendes – que pueden entenderse como traducción al español del término en *qom* *laqtac* “no’ouet” según lo explicado por algunos adultos del barrio- tienen un status ontológico no del todo claro para los niños del barrio. *No’ouet* es definido como habitante del monte, perteneciente a la categoría de los dueños de los animales y las plantas, así como también a los seres de la noche (Wright 2008). Sin embargo, en tanto esta conceptualización no es realizada por los niños, preferiremos no restringir su significado y tomar “duendes” y “pomberitos” como referentes de diversos seres “casi personas” que desde la mirada de los niños habitan el espacio de Derqui. Las diversas atribuciones y descripciones de dichos seres que, tal como explican mis interlocutores, “parecen personas pero no lo son”, indican patrones que se repiten, tanto en los discursos de los adultos como en los de los niños

[11] Descola sostiene que los sistemas ontológicos existentes pueden agruparse en cuatro tipos: animismo, totemismo, naturalismo y analogismo. A partir de su trabajo etnográfico con los *achuar* de la Amazonia ecuatoriana, Descola (2002, 2004) desarrolla sus postulados en *torno* al animismo entendido como sistema ontológico de sociedades indígenas de tierras bajas sudamericanas. En sus términos, el animismo consiste en el reconocimiento de una identificación de interioridades entre humanos, animales y plantas lo cual entraña un universo poblado de personas (humanas y no-humanas). A diferencia del naturalismo occidental, en una ontología animista los seres naturales son dotados con un principio espiritual propio y se les otorgan atributos sociales y disposiciones antropocéntricas. En este sentido, la división naturaleza/cultura se presenta como un *continuum* y no como una dicotomía tajante.

[12] La transformación en lobo ha sido documentada como existente en distintas regiones y momentos históricos remontándose hacia la Antigüedad (Medrano en prensa).

más allá de las diferencias etéreas y del conocimiento ancestral de los adultos que han crecido en el monte chaqueño. Estos patrones, tanto en los relatos del lobisón, como en los de pomberitos y duendes, dan cuenta de la concepción *qom* extensiva de persona formulada por Tola por la cual atributos humanos son extendidos a seres que no son humanos y nos permiten trazar continuidades ontológicas entre el Gran Chaco y Derqui. Como es de nuestro interés focalizar en la perspectiva de los niños, tomamos principalmente como material de análisis los relatos y dibujos de los niños; sin embargo la referencia a la postura y papel de los adultos en dichas configuraciones será pertinente para el análisis.

De acuerdo con la sistematización de Tola para la cosmología *qom*, así como hay atributos compartidos entre humanos y no-humanos, también hay ciertas características morfológicas que los distinguen de los primeros: combinación de partes de cuerpo humano, animal, y no-humano, presencia de diferentes colores y luminosidad particular y abundancia de signos corporales predatorios (uñas, pelos, dientes).

A través de nuestro análisis del material registrado que hace referencia al lobisón, observamos continuidades entre dicho ser-no-humano y el mundo de lo humano: no se trata de una diferencia ontológica radical sino que más bien de un *continuum* entre la animalidad y la humanidad que ubica al lobisón en un plano intermedio con atributos compartidos de ambos mundos. El lobisón ha sido alguna vez humano o ha nacido de padres humanos, lo cual implica la idea de metamorfosis y de combinación de cuerpos humano y animal presentes en la cosmología *qom*. Por otro lado, el lobisón tiene atributos que ontológicamente lo distinguen del ser humano: su fuerza inhumana, su tamaño excesivo y la abundancia de signos predatorios. Estos aspectos se observan claramente en los relatos y dibujos registrados entre los niños de Derqui.

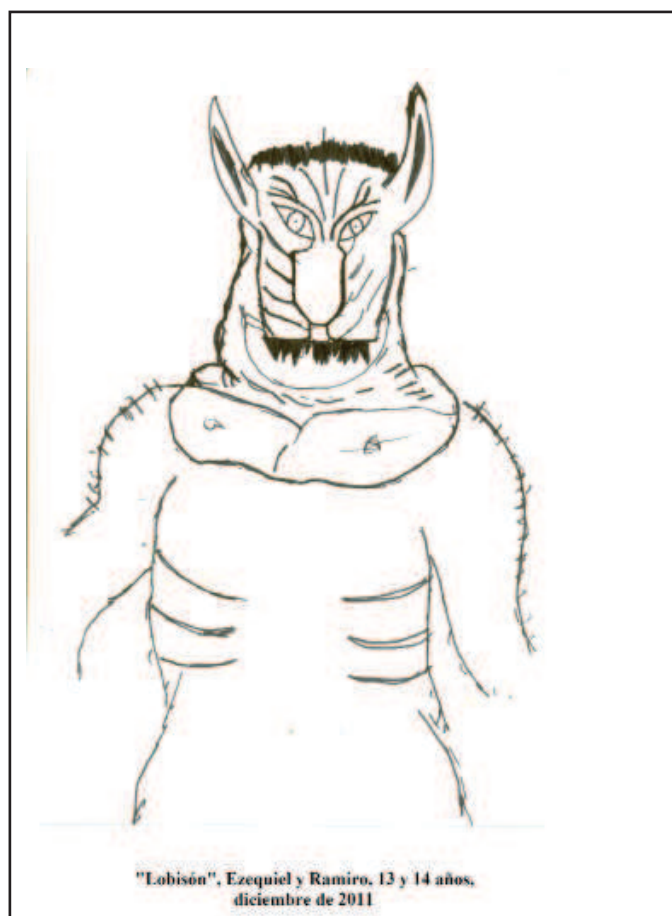


IMAGEN 1

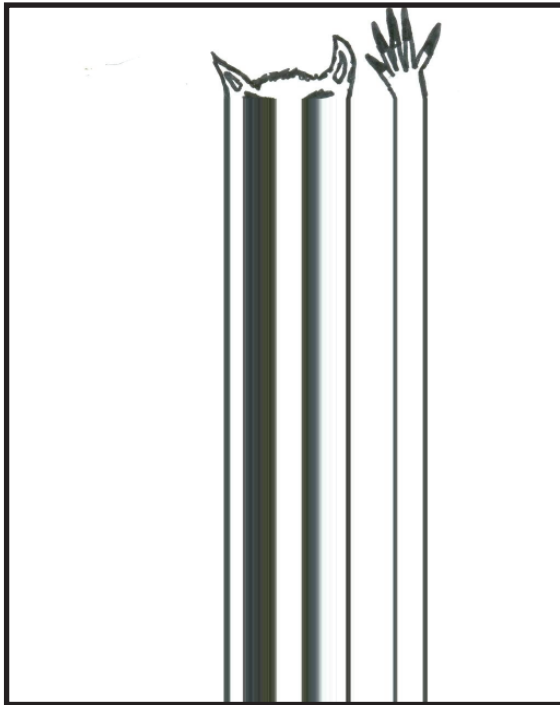


IMAGEN 2

S: ¿Cómo es el lobisón?

M: Es grandote, es como un perro grande, cuando se para es más

grandote.

D: Cuando se para es como el caballo.

M: Sí, es re grandote. Y las uñas las tiene re largas.

D: ¡Como la uña de dinosaurio!

M: ¡Eso! Como un lápiz digamos.

(Marina y Demián, 11 y 8 años,
diciembre de 2011)

M: (...) Viste (lo que le pasó) a un señor que se llama Maxi. El primo de mi mamá es. Nos contó una vez que estaban tomando, ¿viste?, cerveza atrás del comedor. Estaban tomando ahí cuando eran más chicos. Y dice que antes ahí había rejas. Todo tejido. Esas casas no estaban. Y cuando vieron por allá el campo dicen que saltaba un perro ahí, que estaba rompiendo todo. Saltaba y mordía así. Y después dicen que se iba acercando. Y los otros miraron y tenía una linterna, alumbró. Y cuando alumbraron vieron a un lobisón. Era re grandote y re feo. Y salieron corriendo todos. Venía corriendo, ¿no? atrás de mi primo. Todos se fueron a la casa, eran las dos de la madrugada. Se fueron corriendo todos y a mi primo Maxi lo dejaron solo. Y el justo se iba corriendo para el campo (Marina, 11 años, diciembre de 2011).

Mi abuelo me contó que él estaba con un amigo, estaban tomando y el amigo le contó que tenía una novia que lo quería dejar, ellos fueron a la casa de la chica, el hombre entró y mi abuelo se quedó a dormir en un palo de luz y después vino un perro grandote peludo y el perro le llevó a mi abuelo, lo estaba llevando y cruzaron un tejido y había muchos perros y lo estaban ladrando al perro más grande, al perro grandote. (...) Mi abuelo me contó que eso era un lobisón (Brisa 11 años diciembre de 2011)

Los pomberitos y duendes también se ubican en un plano intermedio entre el mundo de lo no-humano y el mundo humano en tanto comparten atributos de ambos universos. La recurrente expresión “casi personas” o “personas pero más deformes”¹³ para referirse a estos seres da cuenta de esta situación liminal que les otorga el status de persona pero no completamente.

[13] La relación de lo no-humano con lo anómalo nos remite a los postulados de Wright respecto a ontología y cosmología qom. Siendo las categorías jaqaja (hermano amigo) y jaqa'a (extraño, otro) opuestas, cualquier ser con rasgos anómalos puede clasificarse como jaqa'a. Los seres del fin de la tierra por su gran tamaño y morada remota son incluidos en esta categoría (Wright 2008).

Como en el caso del lobisón, también observamos en las descripciones y dibujos de pomberitos y duendes atributos no humanos particulares que los distinguen de una persona humana: su tamaño excesivamente grande o pequeño (en general el pombero es asociado a lo gigante y el duende a lo pequeño) y sus deformidades (pies torcidos, cara de ancianos y tamaño corporal de bebés, barba y grandes cabelleras -vellosidad extrema-, uñas prominentes, entre otros aspectos). Estos atributos no humanos indican abundancia de signos predatorios, por un lado, y aspectos corporales que hacen dudar que se trate de un ser humano.

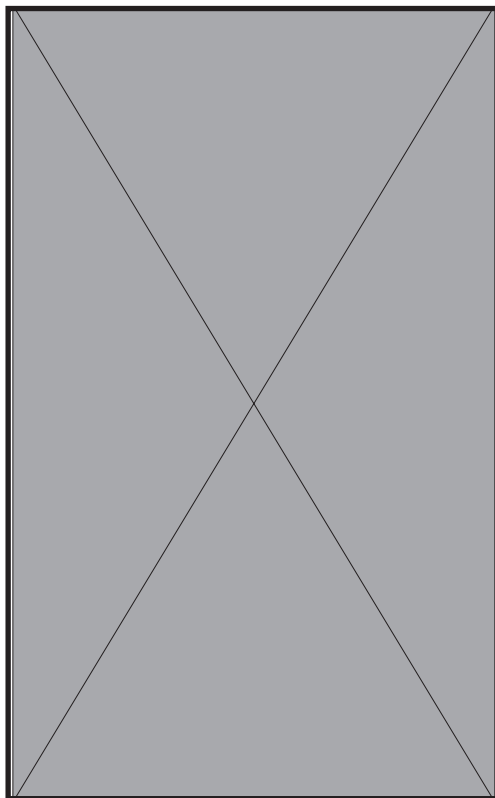


IMAGEN 3

“Pensé que era una persona y me di cuenta que no” es un tipo de expresión frecuente cuando se narran de modo anecdótico las experiencias personales de encuentros fortuitos con estos seres en Derqui y nos permite apreciar la continuidad ontológica de estos seres ubicados entre el mundo humano y el no-humano. Por un lado, la intencionalidad atribuida a los pomberitos y a los duendes quienes pueden desde pedir cosas, hasta jugar con los niños, asustarlos y llegar a matar, y, por otro, la capacidad de comunicación a través de lenguaje articulado que se les otorga, constituyen rasgos humanos que les son extendidos a estos seres-no-humanos, como se aprecia en los fragmentos siguientes.

M: Los pomberitos te matan directamente. Ellos te piden cigarrillos así y vos no les das...

D: Te matan.

M: Sí, te llevan al campo. Y te matan.

D: Si te piden tu remera, vos se la tenés que dar también.

M: Cuando te pide algo, vos se lo tenés que dar si no te matan.

D: Dice: "Dame tus zapas y no te resistas"

M: Sí, cualquier cosa te piden. Lo que te piden más son cigarrillos.

D: Los duendes solo te piden cosas. Los duendes solo nomás los que hablan. Los otros no.

M: Ah y te piden eso, lo que fuman, los grandotes, lo que fuman los ricos.

S: ¿Habanos?

M: Sí.

D: Y también te piden, los, los, ¿cómo se llaman las tuquitas esas? Marihuana.

M: Los que fuman así, viste, los que andan por la noche, los drogadictos, bueno... O si vos jugas de noche, solito, así, juega con vos. Y vos no te das cuenta, y después lo ves y te asustas.

S: ¿Cómo juega con vos?

M: No lo ves y después vos tiras la pelota así...

D: Y hace así, tac, pateo. Y después ya cuando voy para allá no está. Y después aparece atrás tuyo. Y después dice cosas, dice: "Dame tu pelota" (Marina y Demián, 11 y 8 años, diciembre de 2011)

Mi mamá estaba durmiendo, ¿no?, con mi tía, mi abuelo cerraba muy bien la casa con llave, con sillas, con todo, y después había un hombre grandote que tenía la uña re larga y abría la puerta así, no sé qué estaba buscando. Después iba a la pieza de mi tía y mi mamá estaba embarazada ¿no? Mi mamá (lo) vio y dijo que era grandote, tenía barba, tenía el pelo todo de rulo y un sombrerito chiquitito y estaba todo de negro, llegaba tipo hasta el techo. Y después dijo que la quería ahorcar a mi tía Ana, le quería hacer así al cuello (Marina 11 años, diciembre de 2011).

Además de los numerosos relatos del estilo de los anteriores que narran encuentros fortuitos con el lobisón o con pomberitos o duendes, personales o de algún familiar cercano, habitualmente en el descampado y por la noche¹⁴; las referencias a dichos seres surgen espontáneamente en el contexto familiar y cotidiano de los niños. En este sentido, podemos ver cómo los padres advierten a sus hijos pequeños que si no se portan bien, no terminan su plato de comida o lloran, el lobisón o el pomberito que acecha en la oscuridad de la noche, se los llevará mientras todos duermen. Otro tipo de situaciones cotidianas en las cuales observamos frecuentes referencias al lobisón son en los relacionamientos entre los niños: se ríen imitando el sonido del lobisón, con la ocurrencia que algún perro del barrio se pueda llegar a convertir por la noche en lobisón o la asociación de los niños pequeños del barrio a duendes.

[14] La frecuencia de encuentros nocturnos en los relatos de experiencias personales o de terceros que registramos en nuestro trabajo de campo, nos llevan a reflexionar en torno al papel de la noche y lo nocturno en la cosmología qom. Esta particularidad es abordada por Wright quien, a través de su investigación etnográfica, interpreta que en dicha cosmología la noche es entendida como un ámbito cosmológico en sí, tanto como la tierra y el cielo. No queda claro, sostiene el autor, si la noche como espacio pertenece o no al plano terrestre aunque ocurra en él. El antropólogo postula la asociación en la cosmología chaqueña de lo no-humano a la "noche", "oscuridad" y "oeste" y de lo humano a la "luz", "día" y "este" El atardecer es conceptualizado como un ámbito de superposición de dominios no-humano y humano. Los no-humanos pueden ver en la oscuridad porque es su día, opuesto al de los humanos. El autor elabora las oposiciones binarias: día/noche, espacio-tiempo humano/espacio-tiempo no-humano (Wright 2008).

A través de estas situaciones fragmentarias y los relatos y dibujos registrados fuimos reconstruyendo las entidades ontológicas de estos seres y dando cuenta de cómo sus uñas exageradamente largas “como de dinosaurio”, el tamaño dudoso, su fuerza feroz para saltar a través de los alambrados de las casas, la capacidad de intercambiar mensajes -en el caso de duendes y pomberos- y la intencionalidad de buscar y llevarse niños -en el caso de pomberos y lobisón- eran claves para analizar aquellos atributos que, por un lado, los distinguen de y, por otro, los acercan al mundo de lo humano, y trazar en este sentido continuidades ontológicas entre los *qom* del Gran Chaco y los *qom* de Derqui.

Los fragmentos de charlas, relatos y anécdotas de situaciones cotidianas que incorporamos nos permiten dar cuenta de una apertura por parte de nuestros interlocutores a otro tipo de lógica no occidental que indica una concepción extensa de persona propia de cosmologías amerindias. El lobisón, los pomberitos y los duendes son seres considerados desde la perspectiva de nuestros interlocutores de Derqui como ontológicamente distintos a los humanos pero con una capacidad de agencia e intencionalidad común a los humanos. Una charla con una mujer, una de nuestras principales interlocutoras del barrio, da cuenta de esta concepción. Amanda me contaba de un ser que durante mucho tiempo perseguía a su hija adolescente por las noches cuando volvía a su hogar, y, para hacerme entender que no se trataba de un ser humano como “nosotros”, me explicó que dicho ser “no era una persona persona”. Ante mi pregunta “¿y qué era entonces?” Amanda se queda taciturna y me dice que no sabe que podía ser, pero lo que era seguro es que no se trataba de una persona normal dada su capacidad no-humana de “volverse invisible”.

El análisis del material registrado hasta el momento nos permite entonces postular que pese a los desplazamientos físicos y el contexto urbano, hay una concepción ontológica extensiva de la categoría de persona que se atribuye a seres que en principio no son humanos, característica de los *qom* así como también de otras cosmologías amerindias (Descola 2004, Tola 2009, 2012), que se mantiene entre los *qom* de Derqui.

TRANSFORMACIONES

Durante un encuentro con los niños en el barrio toba a fines del año 2011, les pedí a los niños si podían dibujar al lobisón, a los duendes y a los pomberitos, de los que tantas historias me relataban. Una niña realizó un dibujo de un duende con un gorro puntiagudo en el cual se ve claramente la influencia del folclore y la cultura popular europea. No fue el único caso ya que muchos niños y niñas entremezclaron en sus dibujos los elementos que anteriormente trazamos como continuidades ontológicas (como la abundancia de signos predatorios) con otros elementos literarios, televisivos, fílmicos que, en principio, no son *qom*. Dibujos y descripciones de duendes con gorros puntiagudos rojos y barbas blancas, por un lado, y con uñas largas y filosos dientes, por otro, ilustran estas combinaciones híbridas en los imaginarios de los niños que se inspiran en los relatos de sus padres y abuelos y en lo que ven en libros, películas y en la televisión.

Respecto a las representaciones del lobisón, la influencia de elementos literarios y fílmicos es abundante. El hecho que los niños identifiquen dichos seres -que anteriormente asociamos a una ontología *qom*- con categorías léxicas en español produce configuraciones de sentido que combinan elementos *qom* con otros que, en principio, no lo son. Lobisón, duendes y pomberos son categorías cargadas de múltiples y divergentes significados según las tradiciones y geografías. Seres que en una cosmología *qom* son transmitidos tradicionalmente de manera oral, son representados a su vez en libros¹⁵ y películas. No se trata de un reemplazo, sino de diferentes mundos de significación con los cuales los niños de Derqui configuran y construyen sus imaginarios y representaciones sobre estos seres. Tal como se aprecia en el siguiente fragmento, una niña relaciona los relatos de sus familiares acerca de encuentros con el lobisón con un cuento del hombre lobo que leyó su hermano en un libro:

M: ¡Ah! Y había una señora que escribió un cuento...

[15] Sobre el traslado de un código oral a uno escrito ver Messineo y Wright (1989).

S: ¿Acá del barrio?

M: No, de otro lado. Un libro que mi hermano leyó (que dice) que (...) cuando nació un bebé tenía un montón de pelo. Viste que los bebés tienen más o menos (pelos)...(éste) tenía lleno (de pelos)... (pero sus padres) no se preocupaban porque era un bebé así nomás y estaba sanito. (Pero) después, cuando iba creciendo tenía más pelo, por todos lados, iba teniendo más pelos. Y se iba creciendo rápido la uña, ¿no? Se (la) cortaba y se le crecía más rápido. Después una bruja le dijo a (la) señora que (eso) era una maldición, (por la) que su hijo a los 18 años se iba a hacer lobisón si no llegaba a seis iglesias.

S: ¿A dónde?

M: A esa iglesia para orar así. (Pero) ellos estaban en un campo y la iglesia quedaba lejos. Iban (a) las primeras, sí. (En) la primera tenía 10 años, en la segunda tenía 12, en la tercera tenía 15. Iba así (a las iglesias). A los 18 años tenía que ir a la última ¿no? Estaba ahí, y cumplió los 18 y no sé dieron cuenta y había luna llena. Los otros no sabían que era el cumpleaños. (Entonces) viste que fueron en caballo. Estaban ahí, lo tenían atado con cadenas (al lobisón), y el hermano escuchó la cadena que se rompía. Y cuando vio no estaba más el hermano. Lo estaban buscando así, con armas así para matarlo porque iba a matar gente. Y cuando vieron al caballo, tenía mordido y todo lastimado el caballo, y estaba muerto. Después estaban en un campo, lleno de árboles, estaban ahí buscando (al lobisón) y había rasguñadas, ¿no? Después lo encontraron, se asustaron y agarraron balas de plata, dice que agarraron y lo dispararon y murió (el lobisón). La primera, le disparo porque lo seguía. Después (a) la segunda (bala) (el lobisón) se cayó, se murió y lo enterraron. Y la señora escribió eso en un libro.

S: ¿Te acordás el nombre del libro?

M: (gesto que no se acuerda) (Marina 11 años, diciembre de 2011).

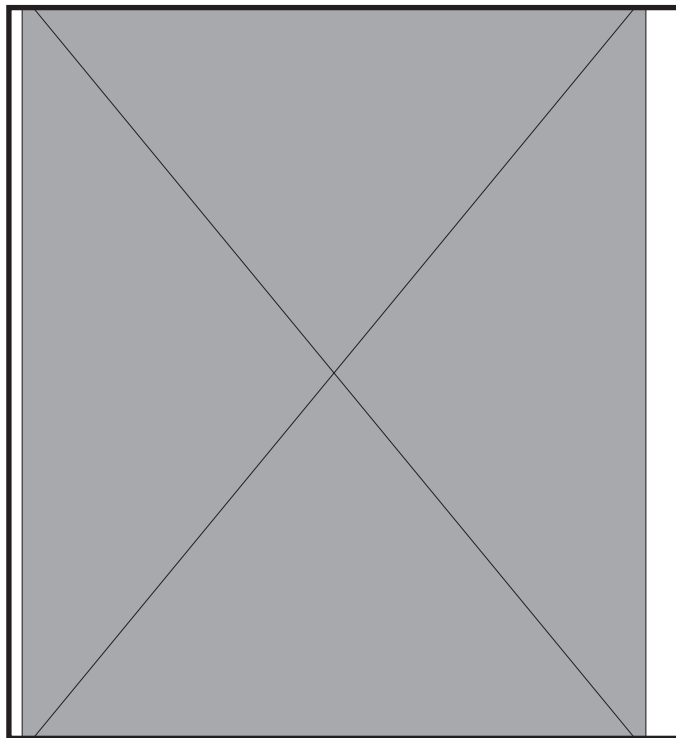


IMAGEN 4

Además de los elementos fílmicos, televisivos y literarios con los cuales los niños habilidosamente entremezclan las historias de sus padres y abuelos y configuran su experiencia personal, se detectan otros elementos en los relatos y dibujos de los niños que se relacionan con el contexto del conurbano bonaerense del barrio toba de Derqui. Dibujos de pomberitos con pantalones marca *Nike* y con un cigarrillo en la mano, relatos de pomberitos que piden marihuana a los chicos, son algunos ejemplos de cómo se entrecruzan elementos cotidianos en el contexto periférico de Derqui con otros de cosmología *qom*.

“EL LOBISÓN QUE CUENTAN LOS CHICOS ES EL DE LA TELE” PERO “DUENDES HAY EN TODO EL MUNDO”: LA PERSPECTIVA AMBIVALENTE DE LOS ADULTOS

La posición de los adultos es contradictoria respecto a las historias de los niños y sus experiencias de relacionamientos con los no-humanos en el espacio de Derqui. Frases del estilo “los chicos inventan” o “el lobisón que cuentan los chicos es el de la tele” se escuchan a menudo al preguntarle a los adultos que opinan de los relatos de los niños sobre dichos seres que “sólo es posible encontrar en el monte”. Sin embargo, profundizando en la charlas y entrando en confianza con los adultos, muchos terminan afirmando casi como una confesión “Y haber, tiene que haber” ante mi pregunta por la existencia de dichos seres en Derqui. La explicación de Marcelo expresada en una entrevista es ejemplificadora de esta postura:

M: Según lo que dicen los médicos tradicionales de los qom (chamanes), dice que los duendes hay para todo, todo el mundo, ¿no? No solamente acá en Derqui, sino en todo el mundo (Marcelo 60 años, marzo de 2012).

A simple vista pareciera que los adultos desconfían de la veracidad de lo que los niños cuentan o de la autenticidad de dichos relatos en tanto no son de *tradición qom*, sino que pertenecen al mundo *do-qshe* (blanco) de lo televisivo. Si bien los relacionamientos con dueños de animales y plantas son desde el punto de vista de los adultos muy inusuales, casi imposibles según algunos en tanto sólo están en el monte chaqueño; la apertura a percibir un universo superpoblado por no-humanos de lo más diversos no es puesta en cuestión y, en este sentido, las visiones y relatos de los niños son tomados por los padres como naturales y lógicos.

Durante los primeros días de nuestra estadía en el barrio, cuando escuchaba al padre de familia advertirle en la cena a su hijo de tres años “si no comes, te va a buscar el lobisón”¹⁶ pensaba que se trataba de una amenaza al estilo el hombre de la bolsa o el ratón Pérez en relación a tratarse de seres que los padres hacen creerle a los chicos que existen, pero cuya inexistencia se sabe en el mundo adulto. Sin embargo, la similitud era sólo aparente: luego de varias noches de persistentes advertencias que son enunciadas en tono de chiste, cuando los niños ya se habían ido a dormir, le pregunté al padre si su advertencia era solo para asustar o si realmente existían pomberitos y lobisones en Derqui, a lo cual sería y naturalmente me respondió “Sí, acá tiene que haber”.

CONCLUSIONES: LA APROPIACIÓN DEL OTRO BAJO LA LÓGICA DE LA PERSONA EXTENSA

El análisis de las particularidades ontológicas de los tres seres-no-humanos presentados en este artículo, con los que cotidianamente se relacionan los niños del barrio *qom* de Derqui, nos permitió dar cuenta de un universo cosmológico y una concepción *qom* extensa de persona que, resignificada y dotada de nuevos sentidos desde la perspectiva de los niños, se mantiene pese a la lejanía del monte, al contexto urbano y a la compleja situación de los niños *qom* de Derqui que mayoritariamente no hablan su lengua materna.

[16] Si bien cualquier encuentro con seres-no-humanos es entendido como “don” o “bendición” en la cosmología *qom*, un encuentro no deseado también puede generar un profundo sentimiento de miedo y peligro inminente por la experiencia de los numinoso que implica (Wright 2008).

Si bien en un primer momento podría parecer que en el contexto urbano *qom* de Derqui, estudiar aspectos de cosmología y ontología *qom* sería improductivo, al entrar en confianza con la gente del barrio y fundamentalmente con los niños, se fue abriendo un panorama inesperado.

Desde estudios antropológicos contemporáneos se pone en cuestión aquellas miradas esencialistas y folclorizantes que consideran que los términos “indio” y “ciudad” son incompatibles y que asocian la cultura indígena a lo prístino y estático suponiendo así que el contacto con “lo blanco” produciría, sobre todo en el contexto urbano, una rápida aculturación.

El análisis aquí presentado pretendió aportar a dicho debate dando cuenta del gran dinamismo de la ontología y cosmología *qom* para incorporar y resignificar elementos en un contexto urbano y, al mismo tiempo, mantener una particular forma de ver el mundo y la persona *qom* según una lógica no-occidental¹⁷. La incorporación de elementos televisivos y fílmicos, así como otros propios del contexto periurbano de Derqui en las representaciones de los seres-no-humanos más que aculturación estaría indicando una apropiación del *otro* según una lógica nativa; la concepción *qom* extensiva de persona. En este sentido, los cuentos y películas del Hombre Lobo, el folklore europeo, las leyendas guaraníes, los dibujitos de duendes que los niños ven en revistas infantiles y en la televisión, entre otros elementos que forman parte de la cotidianidad de los niños de Derqui, son apropiados por ellos y dotados de sentido según la lógica *qom* de la persona extensa.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, Bruce y RAMOS, Alcida (comps.). 2004. *Pacificando o Branco, Cosmologias do contato no norte-Amazonico*. São Pablo, UNESP.
- BARABÁS, Alicia. 2005. *Un acercamiento a las identidades de los pueblos indios de Oaxaca*. Les Cahiers ALHIM. Disponible en: <http://alhim.revues.org/index105.html> (10 de abril de 2013)
- BÓRMIDA, Marcelo. 1969. “Mito y Cultura. Bases para una conciencia mítica y una Etnología Taute-górica”. *Runa*. Vol. 12. pp. 9-52.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2004. “Mapas Carnales: el territorio y la sociedad Yaminawa”. En: Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.): *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima, IWGIA. pp. 121-136.
- COHN, Clarice. 2005. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- DESCOLA, Philippe. 2002. “La antropología y la cuestión de la naturaleza”. En: Germán Palacio y Astrid Ulloa (comps.): *Repensando la Naturaleza, Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. Universidad Nacional de Colombia - Sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, Ican, Colciencias. pp: 155-175.
2004. “Las cosmologías indígenas de la Amazonía”. En: Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.): *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima, IWGIA. pp. 25-35.
- GOW, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford, Oxford Press.
- GORDILLO, Gastón. 1996. “Hermenéutica de la ilusión: la etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida y su construcción de los indígenas del Gran Chaco”. *Cuadernos de Antropología Social*. No. 9. pp. 135-171.

[17] El naturalismo, fundado en la dicotomía entre “naturaleza” y “cultura”, es el principio rector de la cosmología occidental (Descola 2002). El enfoque teórico y etnográfico de Descola postula la necesidad de una revisión crítica del análisis antropológico al momento de estudiar sociedades indígenas lo cual implica un corrimiento de las dicotomías propias del pensamiento occidental. En este artículo, buscamos corrernos de dicha dicotomía para entender la concepción ontológica *qom* acerca de la persona extensa.

GIMÉNEZ BENÍTEZ, Sixto, LÓPEZ Alejandro y GRANADA, Anahí. 2002. "Astronomía Aborigen del Chaco: Mocovíes I. La noción de nayic (camino) como eje estructurador". *Scripta Ethnológica*. Vol. 23. pp. 39-48.

HETCH, Carolina. 2008. "Lengua e identidad de niños indígenas en contextos urbanos". *Alteridades*. Vol. 36, No. 18. pp. 145-159.

2010. *Todavía no se hallaron hablar en idioma*. Buenos Aires, Lincom Europa.

HETCH, Carolina y GARCÍA PALACIOS, Mariana. 2009. "Los niños como interlocutores en la investigación antropológica. Consideraciones a partir de un taller de memorias con niños y niñas indígenas". *Tellus*, Vol. 9. No. 17. pp. 163-186.

2010. "Categorías étnicas. Un estudio con niños y niñas de un barrio indígena". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 8, No. 2. pp. 981 - 993.

IDOYAGA MOLINA, Anátilde. 1986. "La integración de la figura del lobizón entre los pilagá". *Roma: Studi e materiali di Storia delle Religioni*, Vol. 52, No. X-2. pp. 227-236.

MEDRANO, CELESTE. En prensa. "Devenir-en-transformación. Debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom". En: Florencia Tola, Celeste Medrano y Lorena Cardin (eds.): *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Rumbo Sur/IWGIA.

MESSINEO, Cristina y WRIGHT Pablo. 1989. "De la oralidad a la escritura. El caso Toba". *Lenguas Modernas*, No. 16. pp. 115-126

MILLER, Elmer S. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México, Siglo XXI Editores.

NUNES, Ângela y Rosário CARVALHO. 2010. "Questões metodológicas e epistemológicas suscitadas pela Antropologia da Infância". *Revista BIB/ANPOCS*, No. 68. Pp. 77-97.

RAMOS, Alcida. 1994. "The Hyperreal Indian". *Critique of Anthropology*. Vol. 2. No. 14. pp. 153-171.

RAPPAPORT, Joanne. 2004. "La geografía y la concepción de la historia de los Nasa". En: Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.): *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima, IWGIA. pp. 173-187.

SANTOS GRANERO, Fernando. 1996. "Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena". En: Fernando Santos Granero (comp.): *Globalización y cambio en la Amazonía Indígena*. Ecuador, Abya-Yala. pp. 7-43.

TAMAGNO, Liliana. 2001. *Nan Qom hueta'a na Doqshi Lma'*. *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. La Plata, Ediciones al margen.

TOLA, Florencia. 2001. "Relaciones de poder y apropiación del "otro" en relatos sobre iniciaciones shamánicas en el Chaco Argentino". *Journal de la société des américanistes*. No. 87. pp. 197-210.

2009. *Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amerindien : les toba du Gran Chaco*. París, L'Harmattan.

2010. "Corps et métamorphose dans une société amérindienne : les Toba du Grand Chaco". En : Marie-Luce Gélard y Olivier Sirost (comp.): *Communications, Les langages des sens*. París, École des Hautes Études en Sciences Sociales - Centre Edgar Morin. pp. 129-143.

2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-Personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Buenos Aires, Editorial Biblos/Culturalia.

VIVALDI, Ana. En prensa. «Fuera del Chaco: movilidad, afecto y género en los desplazamientos de familias toba a la ciudad de Buenos Aires». En: Florencia Tola, Celeste Medrano y Lorena Cardin (eds.): *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Rumbo Sur/IWGIA.

WRIGHT, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Editorial Biblos/Culturalia.



CONTRA LAS PASANTÍAS TRUCHAS: EL ESPACIO POLÍTICO PARA LA MOVILIZACIÓN DE LOS PASANTES TELEFÓNICOS DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES.¹

SANDRA WOLANSKI²

RESUMEN

Este artículo reconstruye las iniciativas a través de las cuales se desarrolló entre 1999 y 2004 un intenso proceso de movilización en cuestionamiento del sistema de pasantías de Telefónica de Argentina como una forma de fraude laboral y en demanda de la efectivización de los trabajadores/as pasantes. Desde la antropología política, propone situar ese proceso de movilización en el marco de la compleja trama de relaciones en que los esfuerzos de organización de los pasantes estuvieron insertos; retomando las propuestas de E.P. Thompson, busca delinear el campo de fuerzas que definió el espacio político en el cual se hicieron posibles. A través de un estudio etnográfico de dos sectores de atención telefónica al cliente, sostiene la necesidad de un abordaje de los procesos de organización que recupere la heterogeneidad de acciones y sentidos llevadas adelante por los trabajadores/as.

[1] Este artículo profundiza resultados de la investigación que realicé para mi tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas (Anónimo, 2010) a partir de los desarrollos de mi trabajo doctoral sobre formas de acción gremial y vida cotidiana de los trabajadores/as telefónicos de la Ciudad de Buenos Aires, así como de los intercambios en el marco del Programa “Procesos de reconfiguración estatal, resistencia social y construcción de hegemonías”, dirigido por Mabel Grimberg.

[2] Licenciada en Ciencias Antropológicas. Becaria doctoral CONICET. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Fecha de recepción: . Fecha de aceptación:

PALABRAS CLAVE: Procesos de organización – Espacio político – Precarización – Trabajadores Pasantes – Empresas telefónicas.

ABSTRACT

This paper reconstructs the initiatives of an intense process of mobilization that took place between 1999 and 2004, which questioned Telefónica de Argentina's internship system as a way of "labour fraud" and demanded the permanent hiring of the interns. From a political anthropology's perspective, this paper proposes to situate that process in a frame of the complex network of relationships network in which the interns' organization efforts were placed; following E.P. Thompson's proposals, it intends to sketch the field force that defined the political space in which these were possible. Through an ethnographic study of two call centers, this paper supports the need for an approach of organization processes that unfolds the heterogeneity of actions and meanings carried on by workers.

KEYWORDS: Organization processes – Political Space – Precarious work – Intern workers – Telephone companies.

INTRODUCCIÓN

El 7 de diciembre de 2001, los pasantes de las salas de atención del 000 (operadora de larga distancia internacional) del edificio de la calle Talcahuano, y del 19 (operadora de larga distancia nacional), del edificio de Azcuénaga, ambos servicios de Telefónica de Argentina, dieron comienzo a una medida de fuerza que, en visión de sus protagonistas, constituiría un hito en la historia de su organización y su sector, un triunfo histórico: la ocupación durante cuatro días de esas salas de atención por parte de los pasantes en estado de "asamblea permanente". En comunicados de ese momento resaltaban dos grandes logros: la firma de un acta en la que Telefónica se comprometía a la efectivización (contratación en planta permanente) progresiva de todos los pasantes de los sectores y, en segundo lugar, el reconocimiento del sindicato telefónico (FOETRA³ Buenos Aires) como representación gremial de los pasantes. A lo largo de los tres años siguientes, los Pasantes Autoconvocados de Telefónica y Telecom – luego Asamblea de Pasantes – mantuvieron un intenso nivel de movilización en demanda de la efectivización y denunciando a las pasantías como una forma de fraude laboral.

La movilización de los pasantes tuvo una importante repercusión en distintos ámbitos de militancia, entre ellos la estudiantil, como organización de trabajadores precarios, y en esos términos suscitó la atención de distintos investigadores que, desde las ciencias sociales, consideraron el proceso de organización de los pasantes como una respuesta de los trabajadores y/o de los sindicatos a la precarización laboral (Garró, 2004; Martínez y Soul, 2009). Otros trabajos – centrados en los mecanismos de control y disciplinamiento desplegados por las empresas telefónicas en los años noventa – consideraron que, dada la vulnerabilidad de los pasantes, la emergencia de una acción colectiva constituía un hecho a explicar: en análisis anteriores se había sostenido que trabajadores/as en tal situación eran "incapaces" de producir acciones de "resistencia" más allá de actos "altamente individualistas y autónomos" (Montes Cató, 2006:288).

Así, la organización de los pasantes fue comprendida y explicada como respuesta a degradadas condiciones de trabajo y contractuales (precarias) cuyo origen se situaba en las políticas estatales e iniciativas empresariales implementadas en años anteriores. Sin embargo, una vinculación directa, en términos explicativos, entre condiciones de trabajo y movilización resulta insuficiente para explicar cómo tomó forma la demanda de efectivización de los pasantes. En este sentido, retomo una propuesta de análisis que E.P. Thompson desarrolló para pensar los motines de subsistencias de la Inglaterra del siglo XVIII. Debatiendo con las interpretaciones que atribuyeron la realización de los motines al hambre, Thompson (1995) sostuvo que ésta "no dicta que [los amotinados] deban amotinarse ni determina

[3] Federación de Obreros y Empleados Telefónicos de la República Argentina – Sindicato Buenos Aires.

las formas del motín” (1995:302). El motín constituía, por el contrario, sólo una de las respuestas – individuales o colectivas – posibles frente al hambre. Por esto, Thompson buscó explicar las características específicas de los motines en la Inglaterra del siglo XVIII, ligándolas a un modelo paternalista de comercialización de los alimentos que contrastaba con la nueva economía política del mercado libre de granos. Esto implicaba explicar “el espacio ‘político’ en el cual la multitud podía actuar y negociar con las autoridades”, analizando “la cultura política, las expectativas, las tradiciones y, de hecho, las supersticiones de la población trabajadora que con más frecuencia tomaba parte en actos en el mercado y las relaciones – a veces negociaciones– entre la multitud y los gobernantes que se clasifican bajo el insatisfactorio epígrafe de ‘motín” (Thompson, 1995:295-6).

Me propongo entonces reconstruir las iniciativas que llevaron a la organización de los pasantes, y las tramas de relaciones en las que estos esfuerzos estuvieron insertos y que, a la vez, contribuyeron a crear. Es decir, delinear el particular campo de fuerzas que definió el espacio político, en términos de Thompson, en el cual los pasantes pudieron organizarse y negociar sus demandas – espacio que las mismas acciones de los trabajadores modificaron y redefinieron. Es decir, me propongo analizar la configuración de un campo de disputa en torno a las pasantías en las empresas telefónicas.

Siguiendo a Roseberry (2002), los campos de fuerza sociales son analizados como complejos y procesuales: lejos de la bipolaridad, sostiene, “la mayoría de las situaciones sociales con las que estamos familiarizados son infinitamente más complejas, con múltiples sitios de dominación o formas y elementos de experiencia popular” (2002:4). Para analizar la incorporación de los pasantes a las empresas telefónicas y su proceso de organización es necesario desplegar múltiples políticas estatales, iniciativas empresariales y gremiales, tradiciones y experiencias previas de los trabajadores/as telefónicos. Además, la imagen de un campo de fuerzas societal fue propuesta por Thompson con un sentido descriptivo para comprender la configuración de relaciones sociales desde una visión de hegemonía (Manzano, 2008). En este sentido, retomo investigaciones que, desde la antropología política, propusieron descentrar la mirada respecto de la movilización o protesta social, resituando los procesos de movilización social en los marcos más amplios de las relaciones de hegemonía “y más en particular ponderar las experiencias y modalidades históricas de organización, los procesos de la vida cotidiana y los sentidos que los protagonistas otorgan a sus prácticas” (Grimberg, 2009: 85). La utilización del concepto de hegemonía para comprender disputas de poder siempre inestables permite pensar la dominación y la resistencia en términos relacionales, como producto de las múltiples acciones de individuos y agrupamientos que cambian históricamente y se definen mutuamente. Una visión desde la categoría de hegemonía permite cuestionar, de este modo, las visiones que toman a la dominación y la resistencia como conceptos dicotómicos, identificándolos con agrupamientos o actores colectivos determinados.

En este sentido, me propongo un trabajo etnográfico, el cual supone, como plantea Rockwell (1989) la descripción analítica de las relaciones locales con el fin de aprehender los procesos particulares que operan en la localidad estudiada – de modo que se enfatiza la heterogeneidad de los procesos sociales, por fuera de enfoques que parten de la búsqueda de homogeneidad. Realicé trabajo de campo en dos sectores de atención telefónica al cliente entre junio de 2007 y febrero de 2009. Ese trabajo se nutrió de dos fuentes principales: por un lado, los relatos de los trabajadores/as, a los que accedí mediante un trabajo de entrevistas, a través de las cuales fui reconstruyendo el proceso de organización, las acciones y demandas que sostuvieron y los sentidos que les fueron otorgando en los años transcurridos hasta entonces. En segundo lugar, a través del trabajo de observación participante en dos espacios de trabajo pude registrar los eventos de rememoración⁴ (Gongaware, 2003) que tenían lugar en las interacciones cotidianas de los trabajadores/as en los espacios de trabajo: rasgos específicos del pasado que resultaban significativos en la interacción, en lugar de ser el producto de un relato “especial” ante una antropóloga. Esto me permitió ponderar la importancia que los recuerdos asumían, años después, para los trabajadores/as; asimismo, me permitió el acceso a una “trastienda” – en los términos de Berreman (1962) – que los trabajadores/as se esforzaban muchas veces en ocultar, de acuerdo a la imagen que querían generar de sí mismos ante mí.

[4] Gongaware (2003) llamó “conmemoraciones narrativas” a aquellas narrativas que expresan vínculos con el pasado y son intercambiadas en las interacciones cotidianas de los miembros de un grupo.

Desde este enfoque, en primer lugar, reconstruyo las experiencias de los trabajadores/as y las tramas de relaciones previas en las que se enmarcó el ingreso de los pasantes en los sectores de operación nacional e internacional de Telefónica de Argentina; para luego mostrar la multiplicidad de relaciones y prácticas de los trabajadores y de sus organizaciones que convergieron en las discusiones y acciones en torno a la problemática de las pasantías.

LOS TRABAJADORES/AS DEL 000: PROCESO DE PRIVATIZACIÓN, REESTRUCTURACIÓN Y RESISTENCIA

El proceso de organización de los pasantes y el cuestionamiento de las pasantías como trabajo precario se enmarcaron en las profundas reestructuraciones que supuso en los espacios de trabajo el proceso de privatización de la Empresa Estatal de Telecomunicaciones (ENTel). Este fue un proceso disputado, en el que se conjugaron políticas estatales, iniciativas empresariales y gremiales, tradiciones y acciones de los trabajadores/as telefónicos. El ingreso de los pasantes en los sectores de atención telefónica al cliente estuvo así inserto en tramas de relaciones configuradas por ese campo de disputa, y fue significado por los operadores/as en base a esas experiencias previas compartidas. Intento aquí dar cuenta, desde la memoria de los trabajadores/as, de esa trama de relaciones y experiencias para mostrar el campo de fuerzas en el que se comenzaron a discutir las pasantías como trabajo precario.

Durante muchos años, las llamadas realizadas desde el país al exterior debían ser comunicadas por el servicio de operadora internacional, el 000. Es por eso que las centrales en las que se proveía este servicio eran nodales en ENTel, contando con una gran cantidad de trabajadores/as. Hacia mediados de la década de 1970, tres centrales atendían el servicio: CIBA (Central Internacional de Buenos Aires) II y III, ambas en el edificio de la calle Azcuénaga al 200, y CIBA I, en el edificio de la calle Talcahuano. En 1978, en ocasión del Mundial de Fútbol, el gobierno militar remodeló totalmente las instalaciones de la central CIBA I, implementando el sistema de conmutadores. Símbolo de la “modernización” que el gobierno buscaba proyectar en el exterior, entre los trabajadores del sector circula aún hoy la historia de la visita del general Videla, en ocasión de la inauguración de la sala. En ese período, 46 trabajadores de la empresa fueron secuestrados por el terrorismo de estado, la mayor parte de los cuales eran militantes del Sindicato Buenos Aires.

A lo largo de la década de 1980, la central CIBA III fue cerrada, restando dos salas de atención del 000, una en cada edificio. Durante esa década, se llevó a cabo la reorganización de la actividad gremial del sindicato telefónico, intervenido desde el comienzo de la dictadura militar. El dirigente telefónico Julio Guillán, un dirigente “histórico”, lideró dicho proceso⁵. De 1987 data también el primer proyecto de ley de privatización de ENTel⁶.

[5] Como dirigente del gremio telefónico, Guillán participó de la creación de la CGT de los Argentinos, una central sindical que se autodefinió como antiburocrática y combativa, en oposición al conjunto de líneas identificadas como burocráticas e integracionistas. La CGT de los Argentinos se creó en 1968 cuando, tras ganar R. Ongaro de la Federación Gráfica Bonaerense la conducción de la CGT, las líneas vinculadas al vandomismo en las 62 Organizaciones ocuparon el edificio de la central en la calle Azopardo, expulsando y fracturando a la conducción elegida. Aunque en un principio se alineó con la CGTA, Guillán y el conjunto del gremio telefónico viraron de posición, volviendo a la CGT Azopardo. El 24 de marzo de 1976, Guillán fue detenido, junto con otros treinta activistas telefónicos, y permaneció en la cárcel durante siete años. Luego de 1983, condujo la “recuperación” del gremio, siendo electo en 1984 tanto en el sindicato Buenos Aires, como en la federación. En 1987 se unió al llamado Grupo de los 15, gremios que sostenían una posición de diálogo con el gobierno de Raúl Alfonsín. En 1989, con el nuevo gobierno, abandonó definitivamente su posición contraria a la privatización de ENTel, colaborando con el proceso de intervención.

[6] No se trataba de la primera propuesta de privatización de ENTel, sin embargo fue la primera en llegar a una instancia de debate parlamentario, en la que fue rechazada. Para un mayor desarrollo sobre los antecedentes de la privatización de ENTel, ver Montes Cató, 2006.

Sin embargo, fue recién en 1989 que se definió una activa política de privatización de las empresas públicas. Por el decreto 731/89 del 12 de septiembre de ese año, el Poder Ejecutivo ordenó la preparación de los pliegos y condiciones para la privatización de ENTel. Esta decisión se enmarcaba en una agresiva política de reforma del estado emprendida por el gobierno recién electo, representada de manera paradigmática por las leyes de Reforma del Estado (23.696, de agosto de 1989) que estimulaba el traspaso al sector privado de la mayor parte de las actividades estatales, y de Emergencia Económica (23.697/89), que redefinía el gasto público, facultando entre otras cosas los despidos de empleados públicos no designados por concurso. En el caso de ENTel, la privatización comenzó con un período de seis meses de intervención estatal, a cargo de María Julia Alsogaray, cuyo objetivo fue preparar la empresa para su traspaso, reformando – entre otras medidas – el Convenio Colectivo del sector.

Distintos autores han señalado el desconcierto de muchos gremios ante el drástico giro tomado por el gobierno recién electo, cuya campaña había incluido como eje el rechazo de las privatizaciones (Martucelli y Svampa, 1997; Wallace, 1998; Borón y Twaithes Rey, 2004). Para los telefónicos, el posicionamiento frente a la privatización constituyó una divisoria central: mientras que Guillán y la Federación nacional (FOETRA, hoy FOEESITRA) se definieron como sus partidarios⁷, el Sindicato Buenos Aires se opuso, resultando elegida en su conducción, en 1989, una coalición que sostenía esta posición.

Así, en agosto de 1990, los trabajadores del Sindicato Buenos Aires se declararon en huelga por tiempo indeterminado, frente a lo cual el gobierno restringió por decreto su derecho a huelga (fijando un mínimo obligatorio de horas trabajadas por tratarse de trabajadores de servicios públicos), extendiendo además la jornada laboral. El Ministerio de Trabajo dictó la conciliación obligatoria, decretó la ilegalidad de la huelga y, frente a su continuidad, tres días después, quitó la personería jurídica al Sindicato Buenos Aires, suspendiendo los derechos gremiales. La interventora extremó las medidas: suspendió 50 de los 110 artículos del Convenio telefónico, utilizó a las Fuerzas Armadas para garantizar el servicio y, finalmente, despidió a más de 400 trabajadores.

La operadora internacional (000) fue un escenario importante de ese momento de la historia de los trabajadores/as telefónicos. La huelga tuvo un fuerte acatamiento de los operadores/as, muchos de los cuales tenían una activa participación sindical. El 6 de septiembre de 1990, efectivos militares ocuparon la sala de atención de la central internacional de Talcahuano, con el fin de “garantizar el servicio”⁸. Las operadoras permanecieron en la sala, increpando a los militares. Sin embargo, once días después, finalmente, la huelga fue levantada; y sólo 90 de los 400 despidos fueron reconsiderados. La memoria de los trabajadores/as nos permite dimensionar el episodio, vinculando la experiencia de ver el propio puesto de trabajo ocupado por militares, la adhesión que tuvo la medida, y las consecuencias de la “derrota”. Así, Susana, una trabajadora que había ingresado en el edificio de Talcahuano en 1982, relataba:

“Susana: – Bueno, y después los últimos tiempos de ENTel, lo que más recuerdo fueron las huelgas y la lucha contra la intervención, que no es poco. Los despidos, y todos los momentos terribles que pasamos, y sí, fueron unas huelgas que... llegó un momento, ya no me acuerdo cuántos días de huelga, nos impedían las entradas a los edificios. Acá en este edificio [Azcuénaga] se echó a mucha gente. Bueno, y allá no tanto, yo estaba allá en Talcahuano. Y bueno, obviamente después

[7] Uno de los hitos que simbolizan los procesos de ruptura y los reacomodamientos producidos al momento de la privatización de ENTel, es la designación de Julio Guillán como Secretario de Telecomunicaciones, durante la presidencia de Carlos Menem. En los relatos de los trabajadores, este hecho es uno de los aspectos centrales de la experiencia que designan como “traición”, (ver también Montes Cató, 2006; Aruguete y Duarte, 2005).

[8] La memoria de los trabajadores/as, así como las fuentes académicas y periodísticas coinciden en señalar la intervención de las fuerzas militares en la operación de las centrales Ciba I y II, justificada con el objetivo de “garantizar el servicio” de conexión telefónica internacional (Senén González, 2000; Aruguete y Duarte, 2005). En el curso del conflicto, los medios de comunicación especularon con la aplicación del ex Plan Conintes (Conmoción Interna del Estado), que en distintos momentos de la historia argentina habilitó a las Fuerzas Armadas a tomar parte en la represión y control de movilizaciones y huelgas obreras. De particular gravedad resultaban estas especulaciones en el contexto de la reciente sanción de la Ley de Defensa Nacional (23.554) que precisamente prohibía la participación de las Fuerzas Armadas en conflictos de orden interno. Una interesante crónica periodística de este momento de la historia de los trabajadores/as telefónicos puede consultarse en <http://www.anred.org/spip.php?article5134>.

hubo intervención, o sea empezaron a atender nuestros llamados militares (...) a atender las llamadas que no estábamos atendiendo. Capacitaron ahí a los militares...

Antropóloga: - ¿Eso pasó ahí en Talcahuano?

Susana: - En Talcahuano, sí. Yo te hablo de Talcahuano, no sé, en otras partes de la empresa supongo que también, porque la huelga fue bastante masiva. Bueno, pero de eso sí me acuerdo, que pasó todo eso con el tema de los militares y bueno, y después ya, muy pronto, los acontecimientos nos superaron y se terminó todo. Ahí hubo cambios, lo primero así, conmocionante fue el tema de los retiros voluntarios, que nosotros no estábamos acostumbrados. Con eso se sacaron de encima a un montón de gente (...) Mucha gente ante la incertidumbre de qué pueda pasar, si después iba a haber despidos o lo que fuera, tomaron esos retiros y se fueron. Y bueno, ahí fue la primera gran reducción de personal. Y ahí también empieza a haber cambios tecnológicos, desaparecieron todos esos conmutadores que yo te nombraba al principio, los reemplazaron por unas computadoras muy parecidas a éstas...” (Susana, supervisora, 19)⁹

A partir de ese momento, la interventora de la empresa implementó una serie de estrategias de reorganización del trabajo y debilitamiento del sindicato¹⁰. Se prolongó la jornada laboral y se redujeron los planteles de trabajadores, ya sea a través de despidos en el momento de la intervención o de “retiros voluntarios” en los meses siguientes. Walter y Senén González calcularon que entre 1988 y 1994 se redujeron en las empresas telefónicas más de 15.000 puestos de trabajo, el 30% de la dotación “histórica” de la empresa estatal (1998:50). En esta reducción, los servicios de larga distancia tuvieron un lugar destacado. Luego de la derrota de la huelga, además, recrudecieron las diferencias entre las agrupaciones que compartían la conducción del Sindicato Buenos Aires, llevando a su división. En las elecciones de 1993, ocho listas distintas disputaron el gremio, resultando electa, nuevamente, la Lista Marrón. Menguados y debilitados, los trabajadores del 000, como recordaba Susana en la misma entrevista, “fuimos retrocediendo hasta prácticamente nada”.

En noviembre de 1990 se concretó la privatización del Servicio Básico Telefónico, dividido en dos grandes empresas licenciatarias, responsables para las zonas norte (Telecom S.A.) y sur (Telefónica de Argentina S.A.), repartiéndose además el Área Metropolitana de Buenos Aires. La concesión se realizaba en términos monopólicos por siete años, prorrogables tres años más; luego de ese plazo, sería abierta a la competencia. El sector de larga distancia internacional (000) en sus dos salas, entretanto, quedaba a cargo de una empresa “transicional”, Telintar S.A.¹¹

Las características de la privatización de ENTel han sido abordadas por distintas investigaciones, la mayor parte de las cuales consideraron este proceso y el de Aerolíneas Argentinas como “casos testigo” – por ser las primeras en realizarse (Azpiazu y Schorr, 2001; Abeles, 2001; Borón y Twaithe Rey, 2004). En el contexto de este trabajo, cabe destacar que, apenas privatizadas, las empresas telefónicas comenzaron una activa política de reestructuración organizativa que supuso no sólo masivos ofreci-

[9] En este artículo, señalaré con el uso de cursivas las citas textuales de las palabras de trabajadores/as; diferenciándolas de las reconstrucciones realizadas a partir de las notas de campo, que señalaré como “Registro de Campo”. Asimismo, en el caso de las citas textuales, situaré su producción a través de un nombre ficticio, la categoría del trabajador/a (operadora, supervisora) y el servicio en el que se desempeñaba en el momento del trabajo de campo (19 o 000).

[10] Un análisis de los mecanismos implementados por el gobierno para debilitar la resistencia de FOETRA Buenos Aires puede consultarse en Aruguete y Duarte, 2005. Entre ellos se incluyen el quite de la personería jurídica, la incorporación de dirigentes sindicales en distintas instancias del gobierno, la implementación de Programas de Propiedad Participada y el desplazamiento del Sindicato a favor de la Federación en las distintas instancias de la negociación. La intervención de la empresa además tomó medidas que perjudicaron a los trabajadores como la prolongación de la jornada laboral en una hora y la modificación del régimen de descansos, turnos y francos.

[11] La licitación estableció la creación de dos empresas bajo control compartido. Telintar S.A. proveería los servicios de larga distancia internacional en régimen monopólico, mientras que Startel S.A. ofrecía servicios en régimen de competencia, como télex, transmisión de datos, telefonía móvil y radio móvil marino. Tanto Telefónica como Telecom poseerían, cada una, una empresa de elaboración de guías telefónicas. Miniphone, compañía de telefonía celular, se creó con capital accionario compartido.

mientos de retiros voluntarios y jubilaciones anticipadas, sino también el ingreso de nuevas categorías de trabajadores, posibilitadas por mecanismos recientemente incorporados a la legislación laboral. La Reforma Laboral, como se denominó a estas modificaciones, constó de una primera etapa representada por la Ley de Empleo 24.013, de 1991, que implementó “modalidades de contratación promovidas”, por las que el empleador era eximido de las cargas sociales patronales (aportes jubilatorios, asignaciones familiares, indemnizaciones): los contratos por tiempo determinado como fomento del empleo, por lanzamiento de una nueva actividad, de práctica laboral para jóvenes y de trabajo-formación – estos dos últimos eximían al empleador de la totalidad de las cargas antes detalladas.

Según datos de Walter y Senén González (1998), Telefónica incorporó entre 1990 y 1996 500 jóvenes técnicos a través de contratos de práctica laboral para jóvenes (menores de 24 años). Por su parte, en ese mismo período, Telecom recurrió al contrato joven, contratando bajo esta modalidad a 700 trabajadores/as. Desde su primer año de existencia, además, Telefónica de Argentina tomó parte de iniciativas que buscaban vincular “formación” y “empleo”, ligadas a políticas públicas que definían esta relación como problemática, y a los jóvenes como objeto de aquellas (Riquelme y Herger, 2005). Así, en 1991, Telefónica participó de la creación del Programa de Capacitación Gratuita para Docentes y Alumnos, o Programa “Educación y Trabajo”¹², que a partir de 1993 estableció un convenio con el Ministerio de Educación y Cultura de la Nación para la vinculación entre el sistema educativo y las empresas.

En este marco de reforma de las condiciones de la actividad laboral, se sancionó el Decreto Nacional 340/92, que creó el régimen de pasantías educativas. Como “Ente Coordinador”, la Fundación comenzó entonces a seleccionar a estudiantes de universidades públicas y privadas, así como de algunos institutos terciarios, para trabajar bajo esta figura contractual en Telefónica de Argentina¹³. A diferencia de Telefónica, Telecom implementó un sistema de convenios de pasantía que unían de manera directa a la empresa y a universidades, facultades o institutos. Entre estos, se encontraban facultades de la Universidad de Buenos Aires, como la Facultad de Psicología y la Facultad de Ciencias Sociales. Aunque estos sistemas parecieran indicar poblaciones distintas, aproximadamente un 75 u 80% de los pasantes que se desempeñaban en el año 2001 en las empresas de telecomunicaciones pertenecían a la Universidad de Buenos Aires (Bonavena, 2000).

El contrato de pasantía no establecía ninguna relación jurídica (y por lo tanto ningún vínculo laboral) entre el pasante y la empresa, sino entre el primero y su institución educativa, o el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación. Por lo tanto, los pasantes carecían de derechos laborales, tales como vacaciones, licencias, indemnizaciones; lógicamente, estaban también excluidos de la representación sindical. Además, según el contrato de pasantía, la retribución de los pasantes no constituía un sueldo, sino una “asignación estímulo” en concepto de viáticos y gastos escolares. En consecuencia, la pasantía podía finalizar, sin previo aviso, y sin que esto fuera considerado un despido.

Hacia 1992, Telefónica comenzó a incorporar pasantes en los sectores de atención al cliente, entre ellos el 000. Una reconstrucción a partir de la memoria de los trabajadores permite ver la importancia que cobran a la distancia sus condiciones de trabajo. Rememorando la atmósfera de trabajo en el sector, el férreo control de los tiempos y la disciplina, Bárbara – una estudiante de publicidad en ORT que fue seleccionada en agosto de 1995 – señalaba:

“Y bueno, el régimen ahí era espantoso, era tipo pánico, miedo. Yo iba y estaba sentadita así [con la espalda recta, tensa] (...) Trabajabas dos horas y te daban diez minutos de descanso estricto,

[12] Las empresas fundadoras, en mayo de 1991, del Programa “Educación y Trabajo”, eran: Acindar, Aluar, Aseguradora de Cauciones, Celulosa, Calderas Salcor Caren, Diario El Cronista Comercial, Industrias Pescarmona S.A., Ingenio La Esperanza, Telefónica de Argentina S.A. Poco después se sumarian: Diario La Razón, Automación Micro-mecánica, Unión de Entidades de Servicios (UDES), Alto Paraná, Aerolíneas Argentinas (Fuente: página web de la Asamblea de Pasantes, <http://www.lasemilla.freesevers.com>)

[13] En la órbita de los acuerdos firmados por esta Fundación se encontraban instituciones como la Universidad Argentina de la Empresa (UADE), la Universidad de Belgrano, la Universidad de Morón y la Universidad Católica Argentina (UCA); así como el Instituto Terciario ORT, y el caso paradigmático – en cuanto a la ausencia de relación entre la tarea realizada y los estudios – de la Escuela de Jardinería del Jardín Botánico.

y controlado. Te decían ‘bueno, ahora tomáte el descanso’, y por ahí volvías y te decían ‘para la próxima te quedan nueve minutos, no diez’. Y imagináte, no tenías tiempo de hablar con nadie, porque en diez minutos vas al baño, comés algo, y ya tenés que volver, no conocías a tus compañeros... bueno, y tampoco tenías ni obra social... yo en mi caso, como mi viejo es retirado de la

policía, hasta los 26 si estudiaba tenía obra social, pero de todos modos. ¡Y hacíamos el mismo laburo que un efectivo! Yo lo sé porque al lado mío se sentaba un efectivo. No teníamos vacaciones tampoco, ni jubilación... lo único que teníamos era días de examen.” (Bárbara, supervisora, 000)

Un año después, estas condiciones se habían intensificado, tal como relataba Ariel, que había ingresado al sector con un grupo de 25 pasantes en diciembre de 1996, y describía esa atmósfera, a través del orden del escritorio, y la amenaza constante del despido:

“vos no sabés cómo era laburar acá [en CIBA I] en ese momento... No podías tener nada sobre el escritorio. La mochila así, abierta, no la podías tener porque ya era el primer paso para ponerte a leer. Y cada mes echaban a algunos. Acá había habido una primer camada de pasantes, que entraron en el 92, 93 y para cuando entro yo los echan a todos. Ahí entramos nosotros que éramos ponéle veinticinco en diciembre, en enero quedaban quince, en febrero doce, en marzo nueve. Y yo fui quedando. Me acuerdo de llamar el primero, antes de ir a trabajar, llamabas y preguntabas ¿este mes trabajo?” (Registro de Campo, 16/12/2008).

A esta atmósfera de control se sumaba la aceleración de los ritmos de trabajo: una llamada tras otra, en los recuerdos de los trabajadores. Entre las condiciones de trabajo cobraba importancia también la corta duración de los contratos de pasantía, renovados mes a mes, lo que generaba en ocasiones una discontinuidad en los períodos de trabajo de los pasantes.

En esa atmósfera, en el 000 convivían trabajadores que provenían de experiencias distintas: efectivos provenientes de la empresa estatal, trabajadores contratados luego de la privatización y un pequeño número de pasantes. En esa convivencia entre trabajadores “nuevos” y “viejos exENTel” se expresaban una serie de tensiones que mostraban cómo el temor a los despidos y a ser “descartados” gravitaba en la experiencia de estos últimos. Para Diego, un trabajador que ingresó a la operadora internacional del edificio Cuyo como efectivo en 1992, las divisiones entre los trabajadores aparecían ligadas a la atmósfera de temor que la derrota, la intervención y la privatización habían instalado entre los trabajadores:

“[En Azcuénaga] Después el resto de los que te estoy hablando, que éramos, no sé, 25... de 400. El resto era toda gente ex ENTel, todos ex ENTel. Y acá, en este edificio [Talcahuano], eran todos ex ENTel. No había gente nueva. Eran todos ex ENTel... y la relación era medio extraña, porque vos también te... ellos venían de hacía un año que los habían privatizado, habían echado a mucha gente y, bueno, como que ellos tenían el miedo de que nosotros veníamos a robarles el trabajo. Veníamos nosotros, que éramos nuevos y a ellos los iban a echar, los iban a descartar. Que después pasó, pero no fue culpa nuestra, en realidad. Muy equivocados no estaban” (Diego, operador, 000)

La existencia de una multiplicidad de situaciones contractuales se entrecruzaba de este modo con la divisoria entre los trabajadores “ex ENTel” y aquellos que habían ingresado en la empresa ya privatizada. Entre los “nuevos” trabajadores, se destacaba el pequeño grupo de pasantes. Por un lado, porque eran identificados por el resto de sus compañeros de trabajo como un grupo distinto: jóvenes, de clase media, universitarios, solteros (sin una familia que mantener), apáticos hacia el sindicato. Pero además, porque el ingreso masivo de los y las pasantes supuso una renovada amenaza para los “viejos” trabajadores. Susana señalaba las tensiones que se vivían en el espacio de trabajo con las actitudes y vínculos de los pasantes:

“En realidad no fueron recibidos bien [los pasantes] por los más jovatos. No, porque los veíamos como que venían a quitarnos el trabajo. Esa es la realidad. Laburaban a cuatro manos. Todos

venían de la mano de algún gerente o de alguien de no se sabía de dónde, de gente grossa, ¿entendés? Entonces, nosotros, que estábamos ahí siempre en la cuerda floja, que éramos, digamos, siempre fuimos el lastre de ENTel, imagináte: venían estos pendejos, de 18-19 años, que se mor

faban todas, ni chistaban, ni iban a mear siquiera, y laboraban, y laboraban, y laboraban, y que cuando les decían ‘bueno, basta, hasta acá laboraste, ahora ya mañana no venís’, nadie decía nada (...)” (Susana, supervisora, 19)

Este relato permite apreciar los significados del ingreso de los pasantes a nivel de la vida cotidiana en el espacio de trabajo, donde la incorporación de nuevos trabajadores se vinculaba a la experiencia de “derrota”, y al miedo a perder el trabajo que resultó de la aplicación de mecanismos coercitivos y de desvinculación de personal a partir de la privatización de ENTel¹⁴. Estas prácticas coercitivas recrudecieron a partir de la división en dos de la operadora internacional, en 1995. De manera azarosa, según los relatos, la mitad de los trabajadores fueron asignados a Telecom, mientras que la otra mitad, afectada a Telefónica, fue concentrada en la central de Talcahuano (CIBA I), donde las condiciones se endurecieron. Así, se desmanteló la sala de atención del edificio de la calle Azcuénaga, implementándose el sistema de retiros voluntarios, el cual incluyó fuertes dispositivos coercitivos en los casos en que, por distintos motivos, el “atractivo” del resarcimiento económico no funcionara. Estos dispositivos contemplaron presiones directas como amenazas y acciones tales como traslados compulsivos a oficinas lejanas (inclusive a otras provincias del país), cambios en las tareas de los trabajadores (asignándolos a tareas para las que no estaban capacitados) y mudanzas de horarios de trabajo. Susana recordaba las presiones ejercidas sobre sus compañeros para que aceptaran los retiros, haciendo hincapié en las medidas implementadas por la empresa para vencer la resistencia de los trabajadores:

“En el año 94-95, o 93, los retiros voluntarios dejaron de ser voluntarios. Era una psicosis que se había generado, porque era llamarte y llamarte, ellos tenían listas de gente a los que querían que aceptaran esos retiros voluntarios. Y era una guerra psicológica terrible. Vos llegabas a tu laburo y te llamaban a la oficina, o llegabas y te encontrabas a tres o cuatro tipos que ya sabías a qué venían, con la connivencia de nuestra jefatura, estaban nuestros jefecitos ahí también... Y te llamaban y bueno, te ofrecemos esto, y vos te negás, te negás, pero muchos de los que accedieron, accedieron al final porque era tanta la persecución que terminaron aceptando los retiros” (Susana, supervisora, 19).

En los casos en que estas medidas no llevaran al trabajador a aceptar el retiro, este último podía ser dejado “a disposición”¹⁵ en el domicilio durante meses, o ser asignado al sector que era denominado por los trabajadores el “cementerio de elefantes”, una sala en la que permanecían sentados en un escritorio durante su horario de trabajo sin realizar ninguna tarea. En el 000, una de las iniciativas de la empresa fue el descenso compulsivo de categoría (a operadoras) de todas las supervisoras del sector – todas ellas provenientes de ENTel – y su reemplazo por nuevas trabajadoras, en algunos casos veinte años más jóvenes. En este sentido, considero que los retiros voluntarios pueden interpretarse a la luz de lo planteado por Pierbattisti (2008), quien los analizó como mecanismos de coerción a través de los cuales se logró el recambio de los planteles, la reducción de la plantilla total de trabajadores y un incremento extraordinario de la productividad per cápita.

Asimismo, los relatos de los trabajadores/as hacen hincapié en el papel jugado en ese momento por el sindicato. Para Diego, “no había una presencia fuerte del gremio”, mientras que otros trabajadores califican su actuación como “ausencia”, y también como “traición”, “entrega”, “tranza”. En efecto, la Lista Marrón, encabezada por Julio Guillán, conducía el sindicato, en abierto apoyo a la política privatizadora. Susana, habiendo vivido la derrota en la huelga de 1990, estimaba que durante esos años “el sindica-

[14] La propia multiplicación de las relaciones contractuales fue posteriormente analizada como un mecanismo de dominación implementado por las empresas telefónicas con el fin de provocar divisiones entre los trabajadores (Bonavena, 2000; Montes Cató, 2006; Aruguete y Duarte, 2006).

[15] En esta modalidad, el trabajador mantenía su empleo y su salario, aunque permaneciendo en su domicilio. Representantes de la empresa estaban encargados de llamarlo telefónicamente en distintos momentos del día – de manera imprevisible y a veces más de una vez por día – para convocarlo a las oficinas de Recursos Humanos.

to murió”, que “directamente fue una tranza entre el sindicato, el gobierno y las empresas”. Los trabajadores afirmaban que, ante el acoso para el retiro que muchos sufrían por parte de la empresa, delegados y dirigentes del sindicato los presionaban a aceptar la oferta empresarial.

Sin embargo, en septiembre de 1997, una lista opositora ganó las elecciones de FOETRA Buenos Aires. La lista electa surgía de la confluencia de distintas tendencias sindicales y partidarias, unidas por su oposición a la conducción “marrón”. Por un lado, el Bloque, conformado por activistas que se habían escindido de la Lista Marrón luego de 1993; se alinearía luego con el Movimiento de los Trabajadores Argentinos (MTA)¹⁶. En segundo lugar, el Frente Telefónico, integrado por activistas ligados a la Central de los Trabajadores Argentinos (CTA)¹⁷ y al Partido Obrero, más algunos otros militantes, por ejemplo, del Movimiento Socialista de los Trabajadores. Finalmente, Nueva Propuesta Telefónica, que reunió socialistas, radicales, intransigentes, etc. Muchos de los militantes de estas agrupaciones habían estado además ligados a la conducción del sindicato que llevó a cabo la “resistencia” contra la privatización. Desde mediados de la década de 1990, además, MTA y CTA habían organizado en conjunto distintas movilizaciones, paros y jornadas de protesta¹⁸. En el marco de estos movimientos, en FOETRA se dio un proceso de apertura y movilización signado por la diversidad de corrientes presentes en su conducción.

La nueva conducción inició una política de oposición a los retiros voluntarios¹⁹. En agosto de 1998, por primera vez, FOETRA Buenos Aires se movilizó al SECCLO²⁰ en ocasión de una notificación masiva de retiros voluntarios de Telefónica, irrumpiendo y rompiendo las notificaciones de los trabajadores/as. Pedro, un activista del 000, lo describía así: “esta vez la gente va y en vez de encontrarse al gremio diciendo ‘dale, firmá’, se encuentra al gremio con los bombos, diciendo ‘dénnos todas las notificaciones’, y después las rompieron”. Los trabajadores/as recuerdan cómo, paulatinamente, comenzaron a realizarse movilizaciones y paros, y algunos decidieron afiliarse al sindicato de nuevo, o por primera vez. “Creo que todo fue cambiando como consecuencia de muestras del gremio de ponerse del lado de los trabajadores”, recordaba Diego, que nunca antes se había afiliado. En su relato, otorgaba una importancia central en el proceso a la política de defensa de la estabilidad laboral, así como a la presencia de los delegados y dirigentes en los espacios de trabajo. En el 000 este proceso tuvo como consecuencia una mayor ingerencia de los representantes gremiales en el espacio de trabajo, así como la disminución de los controles disciplinarios.

ESE IDIOTA ÚTIL: EL PROCESO DE ORGANIZACIÓN DE LOS PASANTES

En un escrito de comienzos de 2002, los pasantes del 000-19 sostenían:

“(…) Desde mediados de 1999 hasta diciembre de 2001 en que tomamos los edificios de Azcuénaga y Talcahuano nuestro ‘proceso de organización’ fue recorriendo diversas eta-

[16] El MTA fue conformado en 1994, dentro de la CGT, por un conjunto de gremios, liderados por los sindicatos del transporte. A partir de su fundación, impulsó una serie de movilizaciones, paros y jornadas de protesta. En marzo de 2000, pasó a oficializarse como CGT Disidente, organizando numerosas huelgas y movilizaciones durante ese año en oposición al proyecto de Reforma Laboral (aprobada en mayo de 2000).

[17] La CTA fue fundada en 1994 como una central sindical paralela a la CGT, cuyos principios buscaban explícitamente cuestionar las políticas y formas de organización de la central principal; y donde los trabajadores/as del estado (docentes, trabajadores de la salud, algunos de los sectores más afectados por las reformas de signo neoliberal) tenían un rol protagónico.

[18] En conjunto con la CTA, el MTA convocó a la Marcha Federal de julio de 1994, la huelga general del 2 de agosto de 1994 y la del 21 de abril de 1995; asimismo, una Jornada Nacional de Protesta en noviembre de 1995. Durante 1996, en alianza con el resto de la CGT y la CTA, llevaron a cabo una huelga general de 24 horas en agosto, y otra de 36 horas, con movilización a Plaza de Mayo, en septiembre. Durante 1997, MTA, CTA y CCC organizaron otra huelga en agosto, y la Marcha Nacional por el Trabajo, en noviembre. (Iñigo Carrera, 1999).

[19] En este proceso, en 1999, FOETRA – Sindicato Buenos Aires resolvió alejarse de la Federación Nacional.

[20] Servicio de Conciliación Obligatoria del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación.

pas o estadios de desarrollo (...) hasta constituirnos, durante la ocupación, en Asamblea Permanente.

Cuando hablamos de ‘proceso de organización’ nos referimos a *un proceso a través del cual un conjunto de personas va adquiriendo rasgos organizativos*; es decir, va adquiriendo o desarrollando la capacidad (múltiples capacidades en verdad), de hacer cosas *organizadamente*.” (Documento “Introducción: ¿de qué hablamos cuando hablamos de *organizarse* en el lugar de trabajo?”, página web de la Asamblea de Pasantes del 000-19-Calling Card, subrayado en el original).

Desde mediados de 1999, los trabajadores/as del 000 y luego del 19 comenzaron un proceso que conceptualizaron como un esfuerzo por organizarse, en el cual se enmarcó la ocupación de sus espacios de trabajo en diciembre de 2001. El documento de los trabajadores/as destaca el carácter procesual de esa organización, que consistió en múltiples acciones y discusiones que pusieron a los pasantes en contacto con trabajadores/as de otros sectores de las empresas, con activistas, delegados y dirigentes de distintas agrupaciones gremiales; así como de centros de estudiantes, partidos políticos y organizaciones de trabajadores ocupados y desocupados. De este modo, un abordaje de este proceso focalizado en la respuesta de “los trabajadores” o “el sindicato” como actores colectivos homogéneos oscurece la heterogeneidad de las acciones y los sentidos de las mismas; así como las múltiples pertenencias y tramas relacionales que posibilitaron la configuración de un campo de disputa en torno a las pasantías en las empresas telefónicas.

Hacia fines de 1998, una nueva “camada” de pasantes había ingresado a trabajar al 000, donde el trabajo continuaba siendo intenso. Sin embargo, algunas de las condiciones habían cambiado. La posibilidad de abandonar el empleo durante un período y luego regresar fue cerrándose progresivamente, ocasionando la permanencia de los pasantes durante períodos más prolongados, aunque esta continuidad estaba pautada por la corta duración de los contratos. Pedro, uno de los activistas de la organización de los pasantes que ingresó a la empresa en este período, relacionaba su permanencia con el contexto de desocupación, dando cuenta de un desempleo que si antes era considerado por los pasantes como “temporal”, ahora comenzaba a experimentarse como un peligro real: *“un momento con 23% de desocupación, ¿viste? A vos te echaban de ahí y no agarrabas un laburo ni...”*²¹. En septiembre de 1998, además, comenzaba una segunda etapa de la reforma laboral a través de la ley 25.013, que derogaba las modalidades promovidas según la ley de 1991, aunque creando en su lugar los contratos de trabajo de aprendizaje (diferenciados de las pasantías), y reglamentando un período de prueba para los contratos de tiempo indeterminado, en el que cualquiera de las partes podía extinguir la relación sin expresión de causa y sin obligación de preavisar, así como sin derecho indemnizatorio.

En este contexto de amenaza permanente de desempleo, de condiciones de trabajo extenuantes, pero también de redefinición de la política de FOETRA Buenos Aires, trabajadores/as y activistas de diversos sectores, así como algunos dirigentes, comenzaron a plantear las pasantías como una problemática, generando espacios de reflexión y propuestas de movilización. Comenzaba a considerarse la pasantía como trabajo precario, haciendo hincapié en la uniformidad de las tareas realizadas entre pasantes y efectivos, frente a la ausencia de derechos laborales de los primeros, y a remuneraciones que apenas llegaban a un tercio de las de los segundos (reduciendo en ganancias extraordinarias para las empresas).

El cuestionamiento a las pasantías comenzó de manera simultánea en distintas oficinas de ambas empresas, siendo el 000 una de ellas. Algunos de los pasantes que había ingresado allí entre 1998 y 1999 provenían de experiencias de militancia en agrupaciones universitarias e incluso en la escuela secundaria. Mientras que algunos habían tomado parte de agrupaciones estudiantiles ligadas al Partido Obrero o el Movimiento Socialista de los Trabajadores, ambos de vertiente trotskista; otros se definían como “independientes” pero llevaban adelante una militancia en sus centros de estudiantes, tomando

[21] En agosto de 1998, el desempleo urbano alcanzó al 13,2% de la población activa, mientras que el subempleo se encontraba en el 13,7%. Un año después, en agosto de 1999, estas cifras habían alcanzado el 14,5 y 14,9%, respectivamente (Fuente: Instituto Gino Germani, UBACyT AS021, FCS, UBA, con base a datos de la Encuesta Permanente de Hogares, INDEC).

parte de disputas como las relativas a las reformas de la educación superior y por la conducción de la Federación Universitaria de Buenos Aires. El cuestionamiento a sus condiciones laborales los llevó a entablar discusiones y vincularse con delegados de su sector: Nito, un activista de izquierda ex ENTel que no respondía a ningún partido político, aunque había participado de manera activa en el gremio en la época previa a la privatización; y Alicia, una delegada histórica, que pertenecía al Partido Obrero. Tomás, uno de los pasantes que ingresó al sector en octubre de 1998, relataba la importancia que tuvo su apoyo como puntapié inicial de una organización de pasantes:

“Y bueno, y el chabón, sobre todo este Nito, el izquierdista independiente, en cuanto detectó cierto potencial, cierta moviola, nos empezó a hacer los conexos. ‘Ustedes se tienen que organizar’. Nos juntó acá, nos juntó hasta... con toda gente con la cual él políticamente no estaba de acuerdo, pero sabía que era útil” (Tomás, operador, activista, 19)

Estos contactos con el gremio posibilitaron establecer vínculos con algunas agrupaciones interesadas en la discusión sobre las pasantías, a la vez que consolidar nexos entre distintos edificios de ambas empresas que habían comenzado procesos de discusión paralelamente. Los trabajadores/as conformaron la “Mesa Chica” del 000, como se autodenominaba el pequeño grupo de pasantes y delegados que se reunían a discutir sobre las pasantías – pero en esta primera etapa de la organización, según los relatos de los trabajadores, la oficina del 112 de Martínez, de Telecom, era el sector donde se había logrado el mayor grado de difusión y discusión de la problemática (ver también Santos, 2001).

En octubre de 1999 el Congreso sancionó la primera Ley Nacional de Pasantías Educativas, la Ley 25.165, que reemplazaba al decreto hasta entonces vigente. En ella se modificaban los términos en que esta figura podía ser utilizada por las empresas, limitando la duración máxima de la pasantía a un año, y la actividad laboral a cinco días de seis horas como máximo. Las empresas cuestionaron fuertemente estas limitaciones, aduciendo además que la mayor parte de los pasantes que se desempeñaban en ellas ya había superado el año de contratación. Fue en este contexto que se organizaron las primeras reuniones entre dirigentes del Frente Telefónico, delegados y activistas pasantes, y decidieron realizar una asamblea en la puerta del edificio de Martínez el 12 de noviembre de ese año. La asamblea tomó la forma de un “piquete” en la puerta del edificio a través del cual delegados y dirigentes de FOETRA “bloquearon” el ingreso de los operadores/as. Según registra Garró (2004), su intención era atribuir la acción a una iniciativa gremial, protegiendo a los pasantes. En la asamblea se reunieron aproximadamente 100 trabajadores. Tomaron la palabra distintos dirigentes del gremio y se repartieron volantes y escritos informativos dirigidos a los pasantes. El objetivo era no sólo informar sobre la nueva ley, sino demostrar el apoyo del gremio.

Sin embargo, pocos días después, catorce pasantes del 112 que habían participado de la acción y las discusiones previas fueron despedidos. La asamblea de Martínez confirmó, en la interpretación de algunos de los trabajadores más activos, la vulnerabilidad de la propia condición de pasantes. “Desarticulados”, como escribía dos años después uno de los activistas del 000²², “la única posibilidad de avanzar era guarecerse dentro de la propia oficina, intensificar tanto las discusiones cuanto la discreción” (Santos, 2001:69). Este balance, producto de las discusiones, fue puesto en acto por la iniciativa de Pedro, un pasante del 000, estudiante de Sociología y activo militante en el Centro de Estudiantes de su facultad, quien comenzó a redactar, diseñar y editar un boletín que se denominó “Ese Idiota Útil (más conocido con el nombre de pasante)”. Su primer número fue repartido en enero del 2000 por los delegados de los distintos sectores de atención de Telecom y Telefónica, aunque estaba firmado por una “Comisión de Pasantes”. A partir del segundo número, editado dos meses después, la edición fue responsabilidad de un pequeño grupo de activistas que, desde el tercero, comenzaron a imprimir el boletín en la imprenta del gremio.

[22] En mayo de 2001, el Taller de Estudios Laborales publicó un pequeño libro dedicado, en particular, a la situación de los trabajadores telefónicos, en el cual uno de los principales activistas de la organización de los pasantes, un trabajador del 000, escribió un artículo en el que narra la experiencia de organización de los pasantes en torno al boletín “Ese idiota útil” (ver Santos, 2001)

El contenido de los cinco números del boletín estaba destinado a instalar la pasantía como problemática, difundiendo consignas como “iguales condiciones de trabajo por igual trabajo realizado” así como información y análisis críticos sobre la ley de pasantías y la ley de reforma laboral aprobada en mayo del 2000²³. En ese mes, además, se difundió en el boletín un acta firmada por Telefónica de Argentina S.A. y FOETRA Buenos Aires en la que la primera se comprometía a poner bajo convenio a 500 pasantes en el plazo de cinco meses²⁴. Los boletines estaban cuidadosamente diseñados: tapas llamativas, con estética de historieta y chistes, notas informativas, y referencias que buscaban acercar los boletines a su público. Así, a través del diseño, quienes redactaban los boletines buscaban diferenciarlos de la prensa del sindicato y de las distintas agrupaciones, cuyos términos resultaban ajenos para muchos pasantes – mientras que muchos otros directamente carecían de acceso a ellos, ya que no existía una representación gremial en sus espacios de trabajo. Quienes estaban a cargo de los boletines intentaban mostrar que estos eran hechos por pasantes y para pasantes, definiendo entonces a los pasantes como sujetos de una situación y de experiencias distintivas.

La difusión del boletín y el proceso de discusión de los activistas se fortalecieron a partir de las interacciones cotidianas y los lazos afectivos entre los pasantes. En efecto, los trabajadores/as relataron cómo, terminado el turno, solían salir a la noche, a tomar cerveza, a bailar los fines de semana, sobre todo durante el verano. Así, las discusiones comenzaron a ser parte de la vida cotidiana de los trabajadores, tanto en el espacio de trabajo como fuera de él, y poco a poco fueron sumándose a ellas todos los pasantes del 000. Como recordaba Ariel, *“hubo un momento en que acá [en el 000] éramos 22 y estábamos los 22 metidos”*.

En este proceso, algunos trabajadores tomaron roles más activos. Compartían un diagnóstico común sobre las dificultades que se presentaban a una organización de pasantes y la necesidad de fortalecer los procesos de discusión al interior del espacio de trabajo. Continuaron tomando parte de las reuniones de la “Mesa Chica” del 000, y, a través del correo electrónico difundido en el boletín, comenzaron a organizar la Comisión de Pasantes, en reuniones más amplias. Los activistas del 000, aún expresando “desconfianza” – como relataba Pedro – consideraban necesario mantener un vínculo con la conducción del sindicato, o más específicamente con el Frente Telefónico – la fracción del sindicato que mayor interés expresaba respecto de sus reclamos. Según sus relatos, buscaban conformar una organización de pasantes, externa al gremio, aunque conectada con él. En otros sectores tenían una mayor presencia trabajadores vinculados a agrupaciones sindicales de oposición a la lista Azul y Blanca, principalmente a la lista Violeta, ligada al Partido de los Trabajadores Socialistas, y a la lista Roja, del Movimiento Socialista de los Trabajadores. Desde la oposición, reclamaban un compromiso mayor de la conducción gremial con las demandas de los pasantes²⁵. Concebían a la organización de los pasantes como una organización de las “bases” y sostenían que, ya que la conducción del gremio en su conjunto no consideraba a las pasantías como una reivindicación prioritaria, los pasantes debían organizarse en sus lugares de trabajo y, llegado el momento, “imponer” su demanda al sindicato.

[23] En mayo de 2000 se sancionó la ley 25.250, que culminó una segunda etapa de reforma laboral, consagrando el período de prueba como “estímulo al empleo estable”, reformando y flexibilizando además el régimen de negociación colectiva y la firma y características de los convenios colectivos. Esta ley fue fuertemente cuestionada por distintos sectores del movimiento de trabajadores, ya que tuvo como efecto consolidar las distintas formas de flexibilización laboral y precarización contractual implementadas durante la década de 1990 en las empresas, implicando una derrota simbólica del sindicalismo.

[24] Las negociaciones en torno a las pasantías se prolongaron durante dos años. Como resultado de la Ley de Pasantías 25.165/99, que establecía un año como plazo máximo de duración, las empresas telefónicas dispusieron de un período de un año para regularizar la situación de sus pasantes. En este marco, FOETRA firmó con ambas empresas actas en la que se comprometían a efectivizar 500 pasantes (300 en el caso de Telecom). A diferencia de Telecom, Telefónica sólo efectivizó a alrededor de 100 pasantes. Sin embargo, mediante el Decreto Nacional 487/2000, nuevamente, el límite para la pasantía se estableció en cuatro años y seis horas diarias, respectivamente. Finalmente, en el año 2001, otro Decreto Nacional (1227/2001), estipuló que las pasantías debían tener una duración mayor a tres meses y menor a dos años.

[25] Luego de la fallida asamblea en la puerta de Martínez, FOETRA no había convocado a medidas de acción en relación a las pasantías. Sin embargo, sí había realizado un relevamiento del total de pasantes en los sectores de atención telefónica, así como denuncias ante la Cámara de Diputados de la Nación y el Director Nacional de Negociación Colectiva, del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, en febrero-marzo de 2000. En ellas se denunciaba la masiva contratación de pasantes en tareas desvinculadas con su formación. Ver Bonavena, 2000.

La Comisión de Pasantes impulsó una serie de acciones. Por un lado, por fuera del gremio, los activistas aprovecharon sus lazos en centros de estudiantes y partidos políticos para difundir la problemática. Algunos docentes de las facultades de Ciencias Sociales y Psicología de la UBA también fueron contactados, produciendo documentos de denuncia sobre la situación de los pasantes estudiantes de la UBA y sus condiciones de trabajo. Por otro lado, los activistas de distintas tendencias dentro de la Comisión aprobaban la posibilidad de “articular” con los delegados, aunque manteniendo su “autonomía”, sin sumarse al gremio. De manera central, se acordó, en agosto de 2000, comenzar “una nueva etapa”, una articulación que permitiera aunar a los pasantes con trabajadores/as efectivos y contratados de los sectores de tráfico de las empresas telefónicas. Poner en acto esa propuesta supuso múltiples reuniones de los activistas pasantes y los delegados de los sectores de tráfico. Como resultado, en enero de 2001, se editó un nuevo boletín, *La semilla de la discordia*, que esta vez abordaba las condiciones de trabajo de todos los operadores de Telefónica y Telecom de Buenos Aires, más allá de su situación contractual.

En este proceso de “convergencia” de los pasantes con los trabajadores efectivos, se creó una comisión conformada por activistas y delegados gremiales, por fuera de las estructuras previstas en el sindicato, la “Comisión de Tráfico”, que contó con el apoyo de los delegados históricos del gremio. Al mismo tiempo, a partir de las reuniones específicas en torno del problema de las pasantías, los pasantes conformaron un espacio propio - Pasantes Autoconvocados de Telefónica y Telecom - que promovió acciones de difusión en torno de las pasantías, la participación en asambleas universitarias, clases abiertas en la puerta de edificios de call-center, y la vinculación con organizaciones de trabajadores desocupados y grupos de trabajadores en conflicto. Así, agrupaciones estudiantiles y movimientos de desocupados ligados a los partidos de izquierda mencionados apoyaron a los pasantes, entre ellos los Centros de Estudiantes de la Facultad de Psicología y de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, así como la Federación Universitaria de Buenos Aires. A su vez, los activistas del Frente Telefónico pertenecientes a la CTA acompañaron los procesos de movilización de trabajadores estatales contra los ajustes salariales, así como de los trabajadores desocupados de la Asamblea Nacional de Organizaciones Populares, Territoriales y de Desocupados de esa central sindical.

A la intensa participación de los activistas del 000, en julio de 2001, fueron incorporándose los trabajadores del servicio de operadora nacional y cobro revertido - el 19 - que funcionaba en el edificio Cuyo de la calle Azcuénaga²⁶. En este sector, en diciembre de 2001, junto a 104 pasantes, había sólo 6 contratados y ningún efectivo. El control y la disciplina sobre los trabajadores eran tan férreos como años antes en el otro edificio; además, los pasantes que llenaban la única sala de atención del edificio carecían de contacto con los delegados del mismo, que pertenecían a líneas sindicales opositoras a la Lista Azul y Blanca.

Los primeros contactos entre los pasantes del 19 y los Pasantes Autoconvocados fueron establecidos por trabajadoras del primer sector, ligadas al Partido de los Trabajadores Socialistas, a través del correo electrónico. Los activistas del 000 tuvieron así noticias de las condiciones de trabajo en ese sector y decidieron, aprovechando una oportunidad de traslado, enviar a dos trabajadores para impulsar el proceso de organización en el 19. Allí se habían sucedido en los últimos meses una serie de despidos, así como un cambio en la jefatura del sector. Estos despidos estaban vinculados con una transformación central en el trabajo: la automatización del servicio, con la consecuente reducción del flujo de llamados atendidos.

Tomás, uno de los activistas que decidió trasladarse a Azcuénaga, recordaba la “impunidad absoluta” con la que la empresa había despedido a más de treinta pasantes de un día para el otro. Recuerda también que, al llegar, encontró una serie de prácticas de los operadores -la rotura de los micrófonos, por ejemplo, o la decisión conjunta de disminuir los ritmos de trabajo- a las cuales él interpretó como “formas de resistencia”. En su relato, Tomás relativizó la importancia de su acción como activista,

[26] En 1998, Telefónica inició un nuevo servicio: el cobro revertido local y nacional gratuito, con atención por operador. Para atenderlo, envió a algunos pasantes del 000 a una nueva sala en el edificio de la calle Azcuénaga. En enero de 2000, ante el éxito del servicio, se incorporaron 50 pasantes al sector; dos meses después, fue trasladado allí otro grupo de pasantes que también en enero habían ingresado al 000.

atribuyendo a la “bronca” que compartían los trabajadores la rapidez con que se organizaron, así como a los vínculos previos con operadores que se habían desempeñado antes en el 000. Estos vínculos de amistad y confianza cobraron relevancia a la hora de determinar a quiénes se invitaba a participar de las reuniones de la recién creada “Mesa Chica” de Azcuénaga.

A lo largo de los meses siguientes, confluyeron en estas reuniones otros procesos de organización simultáneos, algunos ligados a agrupaciones opositoras a la conducción del gremio. En el contexto de un importante conflicto sindical con Telecom, las distintas agrupaciones opositoras realizaron, en documentos y periódicos, una serie de llamados a la “unidad” de los trabajadores telefónicos. Mientras la organización se extendía, el grupo de Pasantes Autoconvocados de Telefónica y Telecom – a los que recientemente se habían agregado algunos trabajadores del 19 - inició una serie de acciones “escalonadas”. En la puerta del edificio Cuyo realizaron una clase pública, llevada a cabo por estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, sobre “el fraude laboral de las pasantías”. Efectuaron una asamblea de pasantes en la puerta de un edificio de Telecom, así como conferencias en facultades de la UBA. Finalmente, en agosto de 2001, un hecho confirmó el vínculo que se estaba fortaleciendo entre los delegados de tráfico y el Frente Telefónico con los pasantes: la presentación como delegados de FOETRA Buenos Aires de ex pasantes (efectivizados por el acta de 2000) en los edificios del 110 y el 112 de Telefónica.

A los despidos injustificados, en la sala del 19 se sumaron dos hechos conflictivos: la situación de una trabajadora pasante embarazada – que como tal carecía de cobertura médica – y la incertidumbre provocada por los futuros “vencimientos” de los contratos de pasantía de algunos operadores/as que ya hacía cuatro años que se desempeñaban como tales. Desde mediados de noviembre, los operadores/as había decidido que el próximo “vencimiento” sería el momento indicado para llevar adelante una acción: este se produciría el 7 de diciembre, en el contexto de una profunda crisis económica y de una intensa movilización social, menos de dos semanas antes de las masivas movilizaciones que llevaron a la renuncia del entonces presidente. El viernes 7 de diciembre de 2001, un grupo de quince pasantes “nocturnos” irrumpió en la sala de atención del 19, a las 15 hs, cantando y repartiendo volantes en la sala, comenzando lo que sería la ocupación de esa sala de atención durante cuatro días, en reclamo de efectivización ya para todos los pasantes y en denuncia de las pasantías truchas.

“RESPUESTA DE LOS TRABAJADORES” O PROCESO HISTÓRICO Y RELACIONES DE HEGEMONÍA. PARA FINALIZAR.

En la reconstrucción de las iniciativas que llevaron a la organización de los pasantes, se expresó la complejidad de la trama de relaciones en que los esfuerzos de organización estuvieron insertos: se delineó así el campo de fuerzas que definió el espacio político – en términos de Thompson – en el cual los pasantes pudieron organizarse y negociar sus demandas; espacio que las mismas acciones de los trabajadores contribuyeron a formar y definir. De este modo, en primer lugar, se destacó la centralidad que la privatización de ENTel y los procesos de reestructuración en los espacios de trabajo tuvieron en la experiencia de los trabajadores/as del 000 y cómo el ingreso de los pasantes fue comprendido en el marco de esa experiencia. Se señaló el modo en que las políticas laborales definieron de manera significativa las condiciones laborales de los pasantes, pero también cómo, a la vez, sus negociaciones y renegociaciones – en particular respecto del carácter y duración de las pasantías – proporcionaron un marco para que los trabajadores/as disputaran dichas condiciones frente a las empresas. Asimismo, los alineamientos dentro de las agrupaciones gremiales telefónicas y el contexto de disputa entre determinadas fracciones sindicales y el gobierno en torno a la reforma laboral permiten comprender la creación de un espacio dentro del Sindicato Buenos Aires desde el que se comenzaron a cuestionar las pasantías como trabajo precario. Finalmente, se mostró también que para la organización de los pasantes cobraron una importancia central los vínculos con los delegados de los sectores de tráfico, pero también las actuaciones de otros activistas gremiales, representantes de distintas organizaciones sociales y partidos políticos, particularmente de agrupaciones estudiantiles.

Como señalé en la introducción, desde la antropología política se ha propuesto la necesidad de un desplazamiento del foco de las investigaciones de las acciones colectivas hacia las tramas de relaciones históricas y cotidianas en las que tienen lugar las prácticas de los grupos subalternos (Manzano et al., 2008; Grimberg, 2009). Situándose en esta línea de investigaciones, el análisis realizado permite una discusión relativa al campo más específico de aquellos estudios que han focalizado en las organizaciones de trabajadores/as “ocupados”, discutiendo una visión de la movilización de los trabajadores/as en términos de respuesta, que desconoce su vinculación con experiencias históricas y tramas relacionales que posibilitan que determinadas condiciones laborales sean cuestionadas públicamente (no siempre exitosamente) por los trabajadores/as. Más en general, finalmente, el enfoque adoptado en este artículo intenta, mostrar la productividad de un enfoque que despliegue la heterogeneidad de sujetos, acciones y sentidos. Al enfocar la mirada en las tramas de relaciones y los procesos desarrollados, una visión desde la categoría de hegemonía supone no reificar “dominación” y “resistencia” atribuyéndolas a actores colectivos predefinidos (“los trabajadores” o “el sindicato” y “la empresa”), sino situarlas como acciones, momentos de un proceso histórico, una lucha de poder siempre inestable.

BIBLIOGRAFÍA

ABELES, Martín. 2001. “La privatización de ENTEL: regulación estatal y ganancias extraordinarias durante la etapa monopólica”. En: Martín Abeles, Karina Forcinito y Martín Schorr *El oligopolio telefónico argentino frente a la liberalización del mercado*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

ARUGUETE, Natalia y Marisa Duarte. 2005. “Las estrategias sindicales de los trabajadores telefónicos: las distintas lógicas de la acción colectiva”. En: *Actas del VII Congreso Nacional de Estudios del Trabajo*. Universidad de Buenos Aires: 10-12 agosto. Disponible en: <http://www.aset.org.ar/congresos/7congreso.htm>. (28 de julio de 2010)

AZPIAZU, Daniel y Martín Schorr. 2001. “Privatizaciones en la Argentina. Desnaturalización de la regulación pública y ganancias extraordinarias”. *Revista Realidad Económica*, nº 184. pp. 73-95.

BERREMAN, Gerald. 1962. “Detrás de varias máscaras”. *Society for Applied Anthropology*, Monograph nº8. Traducción de Victoria Casabona.

BONAVENA, Pablo. 2000. “Conflictividad y flexibilización laboral: las pasantías educativas”. Documento de Trabajo. Mimeo. Inédito.

BORÓN, Atilio y Mabel Twaithes Rey. 2004. “La expropiación neoliberal: el experimento privatista en la Argentina”. En: James Petras y Henri Veltmeyer (comps.) *Las privatizaciones y la desnacionalización de América Latina*. Buenos Aires, Prometeo.

GARRÓ, Silvia. 2004. “Respuestas sindicales a la precarización contractual: el caso de FOETRA Buenos Aires y la incorporación de los pasantes al Convenio Colectivo de Trabajo”. Mimeo. Inédito.

GONGAWARE, Timothy. 2003. “Collective memories and collective identities. Mantaing unity in Native American Educational Social Movements”. *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 32, nº5. Pp. 483-520.

Grimberg, Mabel. 2009. “Poder, políticas y vida cotidiana. Un estudio antropológico sobre protesta y resistencia social en el Área Metropolitana de Buenos Aires”. *Revista Sociología e Política*, vol.17, nº32, p.83-94.

Manzano, Virginia. 2008. “Del desocupado como actor colectivo a la trama política de la desocupación. Antropología de campos de fuerzas sociales”. En: María Cristina Cravino (comp.) *Acción colectiva y movimientos sociales en el Área Metropolitana de Buenos Aires*. Buenos Aires, UNGS. Pp.101-133.

Manzano, Virginia.; María Inés Fernández Álvarez; Matías Triguboff y Juan José Gregoric. 2008. “Apuntes para la construcción de un enfoque antropológico sobre la protesta y los procesos de resistencia social en Argentina”. En: Mabel Grimberg, María Josefina Martínez y María Inés Fernández Álvarez (comps.) *Investigaciones en antropología social*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras – Antropofagia. Pp. 41-61.

- MARTÍNEZ, Oscar y Julia Soul. 2009. "Formas de resistencia y lucha contra la precarización laboral. Aproximación descriptiva a experiencias de Argentina". En: *Actas del XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Buenos Aires, 31 de agosto al 4 de septiembre.
- MARTUCELLI, Danilo y Maristella Svampa. 1997. *La plaza vacía. Las transformaciones del peronismo*. Buenos Aires, Losada.
- MONTES CATÓ, Juan. 2006. Dominación y resistencia en los espacios de trabajo. Estudio sobre las relaciones de trabajo en empresas de telecomunicaciones. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Inédita.
- PIERBATTISTI, Damián. 2008. *La privatización de los cuerpos. La construcción de la proactividad neoliberal en el ámbito de las telecomunicaciones, 1991-2001*. Buenos Aires, Prometeo.
- RIQUELME, Graciela y Natalia Herger. 2005. "Educación y formación para el trabajo en Argentina: resignificación y desafíos en la perspectiva de jóvenes y adultos". En: *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, vol.13, n°39, septiembre. Disponible en: <http://epaa.asu.edu/epaa/v13n39>. (enero 2010)
- ROCKWELL, Elsie. 1989. *Notas sobre el proceso etnográfico (1982-1985)*. México, DIE. Mimeo.
- ROSEBERRY, William. 2002. "Hegemonía y el lenguaje de la contienda". En: Joseph Gilbert y Daniel Nugent (comps.) *Aspectos cotidianos de la formación del estado*. México, Ediciones Era.
- SANTOS, Pedro. 2001. "Ese idiota útil: una experiencia de organización desde abajo en condiciones desfavorables". En: Cifarelli, V. y Martínez, O. (comps.) *La otra cara de las telecomunicaciones. La situación de los trabajadores telefónicos*. Buenos Aires, Cuadernos del TEL.
- SENÉN GONZÁLEZ, Cecilia. 2000. *Relaciones laborales en empresas de servicios públicos privatizadas de la Argentina. Los sectores de Telecomunicaciones y Agua y Saneamiento (1990-1998)*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales del Trabajo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Inédita.
- THOMPSON, Edward Palmer. 1995. "La economía moral revisada". En: Edward Palmer Thompson *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica. Pp. 294-394.
- WALLACE, Santiago. 1998. "Trabajo y subjetividad: las transformaciones en la significación del trabajo". En: Neufeld, M.R.; Grimberg, M.; Tiscornia, S. y Wallace, S. (comps.) *Antropología Social y Política. Hegemonía y Poder: el mundo en movimiento*. Buenos Aires, EUDEBA.
- WALTER, Jorge y Cecilia Senén González. 1998. "Empresas y sindicatos en la telefonía argentina privatizada". En: Walter, J. y Senén González, C. (comps.) *La privatización de las telecomunicaciones en América Latina. Empresas y sindicatos ante los desafíos de la reestructuración*. Buenos Aires: EUDEBA.
- WOLANSKI, Sandra. *Organización, demanda y trabajo: los pasantes de Telefónica de Argentina*. Tesis de licenciatura. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Inédita: Mimeo.

EL HINCHISMO COMO IDEOLOGÍA RADICAL

JAVIER SEBASTIAN BUNDIO¹

RESUMEN

Los simpatizantes de fútbol cantan para arengar a su equipo, pero también para expresar una identidad al exponer en el discurso las creencias grupales relevantes del grupo y los criterios mediante los cuales puede definirse quién es y quién no es parte del colectivo. Dividiré este artículo en tres grandes secciones. En la primera daré una descripción del marco teórico propuesto por Teun Van Dijk para el estudio de las ideologías. En la segunda parte explicaré por qué considero que el *hinchismo* constituye una ideología radical centrada en las áreas ideológicas de la pertenencia, los valores y las relaciones grupales. Expondré los resultados del análisis de contenido y del análisis discursivo de 178 cantos del grupo de simpatizantes de San Lorenzo. Finalmente, en la última parte expondré las conclusiones del trabajo.

PALABRAS CLAVE: hinchada, fútbol, análisis de contenido, canto, ideología, identidad.

ABSTRACT

Football supporters sing to rouse their team, but also to express an identity, when they expose in their discourse their group beliefs and the criteria by which they define who is part of the group and who is not. I will divide this article in three large sections. In the first, I will give a description of the theoretical framework proposed by Teun Van Dijk for the study of ideologies. In the second part I will explain why I consider *hinchismo* as a radical ideology, centered in ideological areas of membership, values and group relationships. I will present the results of content and discourse analysis of 178 chants by San Lorenzo's supporters. Finally, I will discuss the conclusions

KEYWORDS: football supporters, football, content analysis, chant, ideology, identity.

[[1]] Licenciado en Ciencias Antropológicas Orientación Socio Cultural, becario doctoral por el CONICET, Instituto de Investigaciones Gino Germani, jsbundio@sociales.uba.ar.

INTRODUCCIÓN

Un simpatizante de fútbol aprende cómo debe comportarse en una tribuna de la misma manera que lo hace en otros espacios sociales: mediante la experiencia de la comunicación y de la interacción con otros simpatizantes. Una de las características del aprendizaje de los modos socialmente aceptados de conducta es que la participación en las áreas de sociabilidad del estadio y el barrio es la forma más común de aprender la gestualidad, las creencias, las valoraciones y las prácticas que son propias del rol de hincha. No existe un concepto ni *etic* ni *emic* para designar el modo en que los simpatizantes deben actuar durante un partido de fútbol. Todos los hinchas saben que en una tribuna popular existen conductas aceptadas y conductas reprobadas, temas de conversación y tabúes, sin embargo carecemos de categorías nativas o conceptos de teóricos para nombrar a ese conjunto.

Voy a apropiarme de la traducción de un concepto que Bromberger utilizó para describir algo similar en el caso francés (Bromberger, 1995), aunque dotándolo de un sentido propio. Me refiero al término *supporterisme*, que aquí traduciré como *hinchismo*. La elección de ese término no es casual, ya que por un lado se mantiene cercano al campo disciplinar que elijo para mis estudios, y por el otro conserva cierto aire de familia con otros “ismos”. Como más adelante argumentaré, creo que es posible demostrar que el conjunto de creencias generales que tienen los simpatizantes se estructuran cognitivamente en la forma de una ideología radical centrada en la pertenencia, los valores y las relaciones grupales.

Denomino hinchismo entonces a aquel conjunto de creencias generales que forman la base de los conocimientos, valoraciones, actitudes y prácticas de los simpatizantes de fútbol argentinos. Este conjunto de creencias grupales fácticas y evaluativas se materializan en símbolos, canciones y *performance*. Lo que un hincha hace o deja de hacer en una tribuna está culturalmente estipulado, la tribuna en tanto espacio de comunicación por excelencia, es un espacio socialmente reglamentado. Estas reglas no forman parte del deporte en sí, lo exceden y lo complementan, de alguna manera los hinchas compiten a su manera. Los simpatizantes no actúan según sus idiosincrasias personales o identidades individuales, sino que actúan “como” hinchas, identidad social sobre la cual raramente reflexionan.

Se puede postular teóricamente que las hinchadas son grupos simétricos de simpatizantes deportivos. Simétricos en el sentido de que no existe en la propia situación de interacción, nada que permita definir que una hinchada tiene más estatus que la otra. Para romper esta simetría, estos grupos buscan mediante la comparación y la creatividad social, ubicarse por encima de los demás actores sociales en escalas valorativas seleccionadas estratégicamente para tal fin (valentía, número, victorias, división deportiva, etc.). Claro que para poder comunicar este mensaje de “superioridad del propio grupo” es necesario que las hinchadas compartan una base cultural común de creencias y valores circulantes en el contexto sociocultural más amplio. Los cantos de cancha o *cantitos* son la forma masiva en que estos grupos sociales interactúan y expresan su relación hostil en el contexto de un partido de fútbol. Por tal motivo si queremos entender cuáles son los rasgos principales del hinchismo no nos podemos remitir tan sólo a la observación, es necesario profundizar en el contenido de los cantos ya que en ellos se manifiestan las creencias compartidas (y por ello normalizadas) del grupo, su visión del mundo y las relaciones que mantienen con otros actores sociales.

Dividiré este artículo en tres grandes secciones. En la primera daré una descripción pormenorizada del marco teórico propuesto por Teun Van Dijk para el estudio de las ideologías. En la segunda parte explicaré por qué considero que el hinchismo constituye una ideología de grupo radical centrada en las áreas ideológicas de la pertenencia, los valores y las relaciones grupales. En la última parte ofreceré las conclusiones principales de este trabajo.

LA TEORÍA MULTIDISCIPLINARIA DE LA IDEOLOGÍA APLICADA AL ESTUDIO DEL HINCHISMO

El concepto de ideología de Van Dijk difiere en muchos puntos de las aportaciones tradicionales de la sociología y la filosofía. Para Van Dijk una ideología es un sistema de creencias sociales que no necesariamente tienen que referirse a lo político, lo económico o lo social, sino que constituyen los marcos interpretativos más generales compartidos por un grupo humano:

Las ideologías son marcos básicos de cognición social, son compartidas por miembros de grupos sociales, están constituidas por selecciones de valores socioculturales relevantes, y se organizan mediante esquemas ideológicos que representan la autodefinición de un grupo. Además de su función social de sostener los intereses de los grupos, las ideologías tienen la función cognitiva de organizar las representaciones (actitudes, conocimientos) sociales del grupo, y así monitorizar indirectamente las prácticas sociales grupales, y por lo tanto también el texto y el habla de sus miembros” (Van Dijk, 2008:208).

Las ideologías son elementos cognitivos, constituyen la base axiomática del sistema de creencias compartido por un grupo social. Mediante las ideologías los miembros de grupos sociales le dan sentido al mundo real, a sus prácticas cotidianas y a sus relaciones con otros grupos. Es por eso que las ideologías no pueden ser ni verdaderas ni falsas, sino que más bien se asemejan a una teoría social nativa que un grupo tiene sobre sí mismo (Van Dijk, 2008:206). La ideología no solo influye en la constitución de representaciones sociales sobre el sí mismo del grupo sino que también monitorea la producción del discurso y la acción, no de una manera causal o determinista, sino en conjunción con otros sistemas cognitivos involucrados en la práctica social. Debido a esto último las expresiones o manifestaciones observables de la ideología son siempre contextualmente variables, pero ello no impide que teóricamente sean consideradas como sistemas abstractos relativamente independientes de la situación.

Las ideologías se estructuran en un conjunto ordenado de proposiciones valorativas que sirven de guía para la acción social y la construcción de representaciones sociales. Al ser sistemas evaluativos, los valores sociales son sus bloques constitutivos, porque es mediante ellos que se evalúa una proposición, práctica o grupo. El esquema de una ideología consta de un número limitado de categorías básicas que ordenan sus proposiciones. Los distintos criterios de inclusión/exclusión que determinan quién es y quién no es parte del grupo se inscriben dentro de la categoría ideológica de la **pertenencia**. El origen, la raza, el género, el lenguaje y otros rasgos constituyen las propiedades fundamentales de la autodefinición de un grupo. La categoría de las **actividades** incluyen a toda tarea o práctica que se considera importante para el grupo y que lo define de alguna manera. Los intereses u **objetivos** comunes del grupo, que definen la orientación de los grupos hacia la consecución de metas compartidas, constituyen otra categoría ideológica. Las creencias grupales y las representaciones sociales están sujetas a una evaluación que opera a través de juicios de valor especificados por criterios ideológicos englobados en la categoría de los **valores**. Estos le dan forma a una moral que permite discernir lo correcto de lo incorrecto, y son los pilares fundamentales de toda ideología. Las posibilidades de supervivencia de todo grupo social dependen del acceso a **recursos**, categoría referida a recursos materiales y simbólicos valorados por el grupo. Por último, la categoría de las **posiciones** incluyen las definiciones del grupo que dependen de su relación con otros grupos sociales: alianzas, conflictos, subordinación, etc.

Las ideologías vinculan sistémicamente todo un conjunto de representaciones sociales que dependen de creencias axiomáticas pertenecientes a una u otra de estas categorías. Un punto importante del esquema de Van Dijk consiste en que todo auto-esquema grupal se organiza en torno a algunas categorías centrales que definen el tipo de grupo con el que estamos tratando. En las ideologías racistas la categoría central es la pertenencia, ya que permite discriminar individuos a partir de criterios de exclusión vinculados a los rasgos fenotípicos. Las ideologías profesionales tienen como categoría

central a las actividades y los recursos sociales. El argumento central de este artículo es que *el hinchismo constituye una ideología radical cuyas categorías centrales son la pertenencia, las posiciones y los valores.*

Uno de los supuestos más importantes del modelo de Van Dijk sostiene que es posible inferir, a partir del análisis del discurso, la ideología subyacente. Para tender este puente entre la ideología (cognitiva) y el discurso (práctico), recurre a la teoría de esquemas o *schemata*. Un esquema es un mecanismo o estructura cognitiva que re-construye la configuración de lo interpretado por medio del propio conocimiento ya adquirido pero también gracias al conocimiento general del mundo aportado por la cultura (Reynoso, 1998:43). En pocas palabras, los sujetos no asimilan pasivamente la información, sino que al hacerlo la re-configuran en base a los esquemas cognitivos que poseen. Todo proceso de la memoria es también un proceso de interpretación.

Las personas, al elaborar un discurso, recurren a distintos esquemas operativos mediante los cuales imprimen de sentido aquello que se dice, dentro de un marco interpretativo compartido y, que en última instancia, depende de una ideología que forma la base axiomática de las creencias y las representaciones sociales involucradas en ese proceso. Mediante los esquemas mentales se conectan las ideologías con el significado del discurso. Los esquemas también proporcionan una explicación teórica de la variación contextual y personal de las acciones, discursos e interpretaciones personales, ya que mientras más se asemejen estos esquemas al modelo grupal general, más estandarizado y estereotipado será (Van Dijk, 2008:214). Desde mi punto de vista, las ideologías serían esquemas de grupos, y su carácter esquemático estaría condicionado por el proceso de categorización implicado en el discernimiento de las diferencias inter-grupales (Turner, 1990:126). Es por ello que la categoría de la pertenencia estará siempre vinculada a la categoría de las posiciones. Por nuestra experiencia cotidiana y por el conocimiento aportado por nuestra cultura, llegamos a la certeza de que todo grupo social no sólo se diferencia de los demás, sino que además comparten hacia su interior actividades, objetivos, recursos y valores.

El esquema de grupo está asociado a una serie de representaciones sociales acerca del “nosotros”, de “nuestros” valores, y de las relaciones que mantenemos con los “otros”. Tal como lo muestran estudios experimentales realizados en el marco de la psicología social, la categorización de las personas como miembros de grupos sociales (es decir, su identidad social) implica un conocimiento de pertenecer a una categoría pero también una emotividad y una valoración ligada a esa pertenencia (Tajfel & Turner, 1979:40). Desde mi punto de vista esa categorización está siempre asociada a significados y prácticas sociales. Después de todo, lo específico de aquello que llamamos cultural es el hecho de ser compartido por un grupo humano, conjuntos de “rutinas de pensamiento, de sentimientos y de acción heredadas no genéticamente con otros individuos con los cuales se tiene contacto social” (Brumann, 1999:9). Lo cultural es aquello que subyace a lo ideológico, una base cultural común que comparten los grupos sociales y que les permite interactuar. Toda creencia grupal específica presupone la existencia de un conocimiento cultural general, esta es la base de la distinción que hace Van Dijk entre creencias culturales y creencias ideológicas (Van Dijk, 1999:60).

El simpatizante de fútbol que concurre a un espectáculo deportivo es más que un mero espectador, es el protagonista central de un espectáculo más amplio. Esta práctica colectiva, conocida como *aliento*, tiene como características centrales el uso del canto colectivo para la celebración del “nosotros”, el hostigamiento de los simpatizantes rivales y la demanda de la victoria a través de la arenga. Las hinchadas establecen un duelo verbal y gestual, a veces también violento, socialmente regulado mediante el cual se disputa la forma específica que adquiere el honor masculino dentro de estos grupos sociales y en el espacio social del estadio (Moreira, 2001, 2005, 2007). El honor debe entenderse como un valor social pero también como parte de un sistema de creencias más amplio. En realidad el sentido del honor depende de otros conceptos como el de vergüenza, humillación y venganza. El honor se pone a prueba en la esfera pública a partir de comportamientos sociales específicos y culturalmente variables. Quién muestra honor también pone a prueba el honor del otro, por lo tanto la posibilidad de humillación está siempre presente. La humillación conlleva la vergüenza de la falta de honor y la necesidad de la venganza para restituirlo. Entra las hinchadas de fútbol la forma de dirimir este duelo es mediante una producción discursiva específica de este campo: los cantos de cancha o *cantitos*.

Los cantitos son composiciones integradas por una base melódica de origen diverso (jingles políticos, canciones de la industria cultural, melodías tradicionales, marchas políticas) y una letra de autoría anónima, que se emiten colectivamente en el contexto de un partido de fútbol. La función del canto de cancha es doble, por un lado arengar al propio equipo, por el otro expresar una ideología:

(los cantitos son aquel) “conjunto de composiciones líricas resultado del proceso social de contrahacer canciones provenientes de ámbitos variados de producción para servir a los propósitos de autorrepresentación grupal (ideológica) y que poseen además una fuerza ilocutiva de arenga, de ahí que el acto de habla predominante sea emotivo y directivo” (Bundio, 2011b:108).

Si las ideologías se producen y reproducen socialmente mediante formas concretas en textos e interacciones comunicativas (Van Dijk, 2008:203), los cantitos funcionarían como vehículo de la ideología del hinchismo al expresar la versión oficial de las creencias grupales.

Las representaciones a un lado y al otro de la frontera social que separa a los miembros del grupo del exterior social son guiadas por mecanismos de autovaloración positiva de la propia hinchada y de evaluación negativa de las adversarias, dando lugar a una marcada polaridad en relación con la alteridad (Bundio, 2011b:111). Esta estrategia es un correlato de la afirmación de que el propio grupo posee los valores socioculturales relevantes (valentía, fidelidad, etc.) mientras que el resto de las hinchadas carecen de ellos. En los cantos de cancha hay poco lugar para creencias individuales u opiniones, el discurso presenta a la hinchada como un ente monolítico sin contradicciones internas. En cierta manera el discurso es estereotípico al silenciar las voces individuales y ofrecer interpretaciones colectivas que no admiten re-interpretaciones, por lo menos en el contexto comunicativo en que se expresan. La tribuna también es un espacio donde se construye la memoria social. El acto de recordar se da en ciertas circunstancias que se convierten en claves en la construcción de la memoria colectiva. Se puede pensar en el aliento como una forma de recordar, un proceso donde hay un olvido selectivo y una selección de la información relevante digna de recordarse.

Anteriormente (Bundio, 2011b:132) señale que el hinchismo podía ser pensado como una ideología. La hipótesis que propongo aquí es que el hinchismo no sólo es una ideología, sino que es una ideología radical en su forma de representar la otredad; y centrada en las categorías de la pertenencia, los valores y las posiciones sociales. Existen otras ideologías cuyas creencias axiomáticas fundamentales pertenecen a las mismas categorías. Van Dijk, en su obra más extensa donde esboza los lineamientos de su teoría de la ideología (Van Dijk, 1999), analiza el racismo europeo y norteamericano y concluye que es una ideología centrada en la creencia de la superioridad de la raza blanca, funcionando el concepto de raza como criterio de pertenencia pero también como valor social que condiciona el tipo de relación que se mantiene con razas no blancas.

ANÁLISIS DE LOS CANTOS DE CANCHA DE LA HINCHADA DE SAN LORENZO

Pondré a prueba mi hipótesis con un análisis cuyo objetivo es realizar inferencias sobre las creencias de los simpatizantes a partir del análisis de las letras de los cantos de cancha. Realizaré un análisis de contenido de estos cantitos y lo complementaré con un análisis cualitativo del material. Este material de análisis contiene 178 cantitos de la hinchada de San Lorenzo de Almagro, recolectados durante un trabajo de campo realizado durante el segundo semestre de 2009. Este corpus textual puede pensarse como un conjunto de discursos, en tanto eventos comunicativos específicos que es la forma en que los entiende Van Dijk (Van Dijk, 1999:246). Como sostiene además el autor, el discurso tiene un estatus especial en la reproducción de las ideologías al permitir “expresar o formular concretamente creencias ideológicas abstractas” (Van Dijk, 1999:244). Los discursos poseen distintos niveles y estructuras plausibles de análisis, pero aquí me centraré en el análisis semántico de los enunciados y su inclusión en las categorías del esquema de la ideología según los siguientes criterios:

- Pertenencia: referencias a barrios, estadios, instituciones, jugadores, grupos de simpatizantes.
- Actividades: referencias a actividades como cantar, bailar, pelear, observar, consumir, viajar.
- Objetivos: referencias a la consecución de la victoria o el campeonato.
- Valores: referencias a valores sociales fundamentales como la capacidad festiva, la valentía, la fidelidad, la virilidad, el afecto.
- Posiciones: referencias a las afinidades y hostilidades con diversos actores sociales.
- Recursos: referencias a los recursos materiales y simbólicos más importantes como símbolos grupales, equipos expresivos personales y grupales, número de simpatizantes y organización.

Partiendo de estos criterios contabilicé estas referencias y las expresé sobre el total de menciones encontradas. Los resultados se presentan sintéticamente en el cuadro 1.

Categoría	%Categoría
Pertenencia	30,92%
Actividades	10,31%
Objetivos	11,73%
Valores	27,45%
<i>Posiciones</i>	16,94%
Recursos	2,65%

GRÁFICO 1

Las creencias desplegadas en el canto de cancha se inscriben mayoritariamente en las áreas ideológicas de la pertenencia, los valores y las posiciones. En menor medida aparecen referencias a las actividades y los objetivos grupales, y casi ninguna a los recursos, áreas que sí serían importantes para las ideologías profesionales. Es importante recordar que no todo grupo social “necesita” una ideología y que los tipos de ideología dependen de los tipos de grupos sociales que desarrollaron una ideología (Van Dijk, 2005:10).

Los criterios que determinan las fronteras del grupo se asocian, obviamente, con la adscripción deportiva, pero también con el territorio. Existen un solapamiento de las categorías deportivas con las territoriales de manera que las identidades se plantean en términos del “club” y del “barrio”. La rivalidad entre San Lorenzo y sus dos adversarios clásicos, Huracán y Boca, no sólo involucra una relación hostil entre meros simpatizantes que adscriben a clubes distintos, sino una relación hostil entre “Boedo” y “Parque Patricios” y “la Boca”, expresadas en una de sus canciones de la siguiente manera: “Me dicen el Matador, nací en Boedo y todo Parque Patricios me chupa un huevo”, “Se lo dedicamos a todos mamá y a los putos de la Boca”. No es sorprendente este hecho, en décadas anteriores a la profesionalización del fútbol en Argentina, las instituciones deportivas contribuyeron al desarrollo de los barrios como espacios de sociabilidad pero también como referencias identitarias en el imaginario colectivo, proceso estudiado en detalle por Frydenberg (Frydenberg, 2011).

Puesto que las ideologías son sistema de cognición evaluativos (Van Dijk, 2008:209), proporcionan guías prácticas de comportamiento y de percepción de lo correcto y lo incorrecto. La estructura básica de este orden moral propuesto por la ideología son los valores sociales considerados relevantes por el grupo. En el hinchismo estos valores construyen un ideal de hinchada que permite juzgar cuál cerca o alejado se está de lo considerado correcto dentro de este marco interpretativo. En este punto

se manifiesta con más claridad el carácter agónico y radical del hinchismo, “nosotros” representamos el ideal de hinchada, mientras que los “otros” representan todo lo que un hincha no debe ser. Se busca la humillación del otro a través del lenguaje.

El ambiente festivo es celebrado como un valor en sí mismo, la capacidad de divertirse, de vivir el “carnaval” y la “fiesta” están asociados a la idea del “descontrol”. La fiesta se plantea en términos de una alteración de la conciencia mediante el uso de drogas y mediante la pasión desmedida: “te sigo a todas partes siempre voy con vos, fumando marihuana, tomando alcohol, llegamos a la cancha haciendo descontrol”. Esta pasión es muestra de la magnitud del sentimiento involucrado en la pertenencia al colectivo. Ser apasionado es querer al club, a los “colores”, al barrio y a “su gente”. Este sentimiento debe ser irrenunciable. El contrapunto es la “amargura”, característica de todas las hinchadas rivales: “(River) mientras le ponés butacas a toda la popular, la fiesta de San Lorenzo nunca la vas a igualar”, “esa tribuna es una postal, Independiente la amargura nacional”.

El sentimiento y la pasión están vinculados con el valor social de la fidelidad frente a cualquier tipo de adversidad: descenso de categoría, fracasos deportivos, etc. El hincha debe ser ante todo fiel y “seguir” al club “en las buenas y en las malas”. Así lo muestran referencias de este tipo: “Si perdieras un estadio, si te fueras a la B, al Glorioso Independiente nadie lo iría a ver... yo no necesito copas ni tampoco ser campeón, la grandeza azulgrana se forjó desde el tablón”, “no somos como los putos de Huracán que son todos vigilantes, yo a vos te sigo en las buenas y en las malas, yo a vos te sigo adonde quieras que vayas”.

Uno de los valores más importantes es el “aguante”, entendido como la forma específica que adquiere la valentía en estos grupos sociales. Tener aguante implica ser temerario, valiente, y saber pelear: “ya sabemos que naciste vigilante, ya sabemos que aguante no tenés y también se que las patas no te dan para correr cuando ves que se acerca la Gloriosa Butteler”. Este saber práctico no sólo implica la pericia combativa sino también la gestualidad ofensiva. Existe el imperativo de demostrar el aguante, lo opuesto es la deshonra que se evidencia en el acto de “correr”: la huida del campo de combate físico y simbólico (Garriga Zucal, 2007).

La valentía y la temeridad se asocian con el valor de la masculinidad y virilidad. Sobre este punto ya había llamado la atención Archetti al argumentar que en el ethos del simpatizante ocupa un lugar central la noción de una masculinidad agresiva puesta de manifiesto en las metáforas de sometimiento sexual (Archetti, 1985): “si sos de la Paternal vos sos un homosexual, si usted lo mira muy bien son putas de cabaret, van buscando porongas porque a la noche se hacen hotel”, “decime que se siente jugar con San Lorenzo y que te coja siempre”.

La importancia de la pertenencia y los valores se asocian a la demarcación de los “amigos” y los “enemigos” del grupo. Las relaciones entre hinchadas están planteadas en términos del conflicto, donde la hostilidad es la norma en este contexto social (Bundio, 2011a, 2012). Las amistades entre hinchadas son interpretadas como no masculinas (Garriga Zucal, 2002, 2005), y la negación de la masculinidad del otro es una de las formas de construcción de una alteridad radical. La única afinidad mostrada es con los jugadores, quienes circunstancialmente pueden también ser insultados por no poner “huevos”.

CONCLUSIONES: EL HINCHISMO COMO IDEOLOGÍA RADICAL CENTRADA EN LA PERTENENCIA, LOS VALORES Y LAS RELACIONES GRUPALES

En los espectáculos deportivos se ponen en juego representaciones sociales que forman parte de la ideología del hinchismo. Estas representaciones polarizadas entre un “nosotros” ideal y una alteridad cuyos atributos son todos los que el grupo desprecia, son en sí mismas tipos de prejuicios sociales, que se asocian demasiado frecuentemente con el racismo (“negros de mierda”), la xenofobia (“boli-

vianos”, “paraguayos” como términos insultantes), el sexismo (feminización del adversario), la homofobia (homosexualización del adversario) y la discriminación socioeconómica (“villeros”, “chetos”, “basureros”). Se ha creado un marco interpretativo que sostiene que lo que se hace en la cancha es una especie de burla ritual, que no debe ser tomada literalmente. Como sostendría Bauman (Bauman, 1975:292), lo que el hincha hace en un estadio es una *performance*, no necesariamente implica la aceptación del sistema lógico que parece desprenderse del texto mismo de las canciones de cancha. Creo sin embargo que la práctica discriminatoria y los prejuicios sociales forman parte de una estética pero también un sistema de creencias. Me parece que lo que se dice en los cantos se dice dentro de ciertos marcos interpretativos que le dan un sentido. Si en el canto aparecen referencias explícitas al consumo de drogas es porque que en imaginario colectivo esa práctica está asociada a la noción de “fiesta” y “descontrol”, no necesariamente debemos inferir la existencia de pautas de consumo de narcóticos en la población en general.

La tribuna es un espacio de socialización masculina donde se expresan valores sociales circulantes en la sociedad más amplia, pero también es el lugar donde se reinventan y re-significan, es un espacio de expresión y creación al mismo tiempo. No es tan solo que las prácticas discriminatorias se han naturalizado en las situaciones de eventos deportivos. El problema es más sutil que eso. La xenofobia, el racismo, el sexismo, la discriminación en general, se han convertido en las formas culturalmente válidas de manifestar las diferencias grupales y expresar un mensaje ideológico de superioridad grupal.

Como sostiene Van Dijk, “hay muchas maneras discursivas de reforzar o mitigar las cosas buenas/malas de nosotros/ellos, y de marcar ideológicamente el discurso” (Van Dijk, 2005). El hinchismo es una ideología radical, profundamente agonista, porque las relaciones grupales se plantean como una guerra de “nosotros” contra el resto donde no se admite tregua. Y también porque el otro es concebido como inferior y humillado, aun cuando comparte con el “nosotros” una misma base cultural. Todos los valores sociales relevantes se presentan asociados al nosotros, no hay ningún tipo de referencia positiva al otro.

Esta estrategia de polarización ideológica llega a sus extremos al celebrar la muerte del otro: “(Huracán) vinieron al Bajo y te matamos uno más, y para el tercero te pido Quemero que me vengas a buscar”. También se vuelve extrema al expresarse mediante enunciados racistas y xenofóbicos: “son la mitad más uno, son de Bolivia y Paraguay. Yo a veces me pregunto, che negro sucio, si te bañás”.

Las hinchadas son conceptualizadas a partir de un prototipo de lo que debería ser una hinchada, representación estructurada en torno a las categorías ideológicas de la pertenencia, los valores y las relaciones grupales: *vinculada tradicionalmente con un barrio, hostil frente al resto pero solidaria con sus miembros, fiel, valiente, festiva y pasional*. Esta es la representación del nosotros que se desprende del análisis. El resto de los grupos de simpatizantes son conceptualizados como lo opuesto: *vinculados a barrios ajenos, incapaces de defenderse, traidores, cobardes, “amargos” y sin pasión*.

BIBLIOGRAFÍA

ARCHETTI, EDUARDO P. 1985. *Fútbol y ethos*. Buenos Aires, FLACSO.

BAUMAN, RICHARD. 1975. "Verbal art as performance". *American Anthropologist*, Vol. 77, No. 2, pp. 290-311.

BROMBERGER, CHRISTIAN. 1995. “Le supporterisme comme spectacle total: une mise en scène codifiée et parodique”. En Christian Bromberger, Alain Hayot & Jean-Marc Mariottini, (comp.): *Le match de football: ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. Paris, Mission du patrimoine/MSH. pp. 297-312.

BRUMANN, CHRISTOPH. 1999. “Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded”. *Current Anthropology*, Vol. 40, No. S1, pp. 1-27.

BUNDIO, JAVIER SEBASTIAN. 2011a. *Conflictos y alianzas entre hinchadas argentinas: apuntes metodológicos para el testeo de hipótesis mediante Análisis de Redes Sociales*. Lecturas Educación Física y Deportes. Disponible en:

<http://www.efdeportes.com/efd155/conflictos-y-alianzas-entre-hinchadas-argentinas.htm>

BUNDIO, JAVIER SEBASTIAN. 2011b. *Duelo en las gradas. La ideología de grupo desplegada en el canto de una hinchada de fútbol*. Saarbrücken, Editorial Académica Española.

BUNDIO, JAVIER SEBASTIAN. 2012. "El enemigo de mi enemigo es mi amigo". *Explorando los conflictos y las alianzas entre hinchadas de fútbol*. Lecturas Educación Física y Deportes. Disponible en:

<http://www.efdeportes.com/efd167/alianzas-entre-hinchadas-de-futbol.htm>

FRYDENBERG, JULIO D. 2011. *Historia social del fútbol: del amateurismo a la profesionalización*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

GARRIGA ZUCAL, JOSE. 2002. "Amistades entre hinchadas". *Violencia, masculinidad y vínculos de amistad de un grupo de simpatizantes del fútbol argentino*. Lecturas Educación Física y Deportes. Disponible en:

<http://www.efdeportes.com/efd55/hinchada.htm>

GARRIGA ZUCAL, JOSE. 2005. "Soy Macho porque me la aguanto". Etnografía de las prácticas violentas y la conformación de identidades de género masculino". En Pablo Alabarces, (comp.): *Hinchadas*. Buenos Aires, Prometeo Libros. pp. 39-58.

GARRIGA ZUCAL, JOSE. 2007. *Haciendo amigos a las piñas: violencia y redes sociales de una hinchada de fútbol*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

MOREIRA, MARÍA VERÓNICA. 2001. *Aguante y Honor: la visión nativa*. Lecturas Educación Física y Deportes. Disponible en: <http://www.efdeportes.com/efd36/aguante.htm>

MOREIRA, MARÍA VERÓNICA. 2005. "Trofeos de guerra y hombres de honor". En Pablo Alabarces, (comp.): *Hinchadas*. Buenos Aires, Prometeo Libros. pp. 91-104.

MOREIRA, MARÍA VERÓNICA. 2007. "Etnografía sobre el honor y la violencia de una hinchada de fútbol en Argentina". *Revista Austral de Ciencias Sociales*, Vol. 2007, No. 13, pp. 5-20.

REYNOSO, CARLOS. 1998. *Corrientes en Antropología Contemporánea*. Buenos Aires, Biblos.

TAJFEL, HENRY, & TURNER, JOHN C. 1979. "An integrative theory of intergroup conflict". En W. G. Austin & S. Worchel, (comp.): *The social psychology of intergroup relations*. Monterey, Brooks/Cole. pp. 94-109.

TURNER, JOHN. C. 1990. *Redescubrir el grupo social. Una teoría de la categorización del yo*. Madrid, Ediciones Morata S. A.

VAN DIJK, TEUN. 1999. *Ideología. Un enfoque multidisciplinario*. Barcelona, Gedisa Editorial.

VAN DIJK, TEUN. 2005. "Ideología y análisis del discurso". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. 10, No. 29, pp. 9-36.

VAN DIJK, TEUN. 2008. "Semántica del discurso e ideología". *Discurso & Sociedad*, Vol. 2, No. 1, pp. 201-261.