

Nota de investigación

**Más allá de la descripción, más acá
del dualismo: efectos cruciales de un recorrido
entre países, investigaciones y disciplinas**

Pablo Semán

Introducción

¿CÓMO ENTENDER EL papel de la práctica etnográfica y la formación antropológica en la formulación de los problemas en ciencias sociales?, ¿cómo se vincula esta comprensión, específicamente, a la captación de la inserción política de los sectores populares (especialmente, a la incidencia de sus perspectivas en la concepción de lo político)? Entrelazando estos interrogantes recapitularé mi recorrido como investigador, subrayando dos resultados vinculados a dichos interrogantes (que son el horizonte al que este trabajo apunta sin la pretensión de agotarlo): 1) capitalizar los efectos de la práctica antropológica en la construcción de los objetos y problemas de investigación y, 2) colocar los interrogantes sobre la politicidad popular más acá de las preocupaciones normativas en un contexto en que éstas tendían a subordinar la realidad a los deseos y temores de los analistas e investigadores (un contexto, nada infrecuente, en el que las ansias de secularización quedaban transformadas en desazón y las expectativas de ciudadanía en percepciones ora ilusionadas en la autonomía de los movimientos sociales, ora decepcionadas por el “clientelismo”).

Quisiera aclarar mínimamente el contexto en que se sitúan las cuestiones que cité y forman parte del horizonte en que se inscribe este trabajo. En primer lugar es preciso subrayar que, en los últimos tiempos, ha surgido un

énfasis en el método etnográfico que, además de incurrir en el riesgo de la sobrestimación (con sus consecuencias eventuales de frustración), es propuesto como método ilustrativo, al servicio del empoderamiento de saberes contruidos de forma lógicamente anterior a la etnografía, concebida como mera descripción. En segundo lugar, creo necesario recordar un segundo contexto de este debate: las transiciones que genéricamente podemos llamar post-neoliberales, y especialmente la coyuntura argentina del año 2001, dieron lugar a un sinnúmero de posiciones que anunciaban el desarrollo de formas de agencia política que, por fin, se habrían liberado del lastre de lo que habitualmente se llama clientelismo para dar lugar a formas subjetivas y políticas autónomas.¹ Las cuestiones que intento desarrollar y demostrar en este artículo responden tanto a la necesidad de elaborar el valor del método etnográfico como una estrategia limitada, pero no exclusivamente descriptiva, como a la de demostrar su valor en el análisis de la experiencia política de los sectores populares de la sociedad argentina (en un momento en que esta experiencia fue forzosamente distribuida entre la sumisión “clientelar” y la contestación “autonomista”).

Realizaré este recorrido mostrando la necesidad que tuve en un momento de acudir a una forma esquemáticamente dualista de concebir las experiencias populares para luego pasar a una tentativa de superación de la misma, que todavía está en curso. El recorrido que recapitularé, avanzará desde mis investigaciones iniciales sobre religiosidad popular a las consecuencias que esta investigación tuvo sobre mi percepción de algunos de los problemas que se hicieron urgentes en la Argentina, con la emergencia de la “crisis de 2001”.² Toda investigación tiene condiciones institucionales que son determinantes. En este recorrido destacaré, a través de citas muy precisamente elegidas, una de esas condiciones: un círculo de construcción de problemas e interlocución en que se han plasmado posibilidades de influir y ser influido y que, de alguna forma, orientaron las investigaciones y discusiones que

¹ Svampa y Pereira (2003) introdujeron pionera y cautamente esta posición reconociendo su carácter parcial en una pluralidad de posiciones posibles de los sujetos populares, y amparándose en evidencias empíricas que ellos mismos reconocían suficientes para abrir una pregunta. Cuando ésta fue retomada en investigaciones posteriores, salvo excepciones, la naturalización de esa posibilidad de autonomía fue considerada en sus posibilidades de ampliación y amenazas. También, pioneramente, Farinetti (2000) mostraba hasta dónde se repite, y se renueva, el fenómeno de la rebeldía conservadora, al analizar algunas de las tempranas revueltas que ilusionarnos a los analistas unos años después.

² El conjunto del material empírico citado en este artículo corresponde a la investigación que desarrollé desde 1995 hasta 2000 en un barrio del Gran Buenos Aires, incluyendo extensos periodos de residencia en el barrio e inserto en redes de actividad religiosa, política y estética.

aquí siguen.³ Será evidente, en estas citas escogidas, otra característica del recorrido personal que reseño: su desarrollo entre dos contextos nacionales. El contexto brasileño, en el que me formé como antropólogo, y el contexto empírico argentino, en el que desplegué mi actividad de investigador apostando a los efectos de hibridación reflexiva de mis pasos en la antropología y la sociología.⁴

I. Religión popular y dualismos

Quisiera comenzar recordando un tramo muy breve de mi diario de campo:

Un adolescente me dice: estaba enfermo pero me curé no sé bien cómo. Mi tía le rezó al Gauchito Gil, pero mi mamá a la Virgen de Itati, y mi tía que es creyente oró en su iglesia. La verdad es que no sé qué fue, pero me curé.

Algunos hechos, en apariencia simples, como la conjunción de la imposibilidad de saber quién fue el causante del milagro, con la prescindencia de cualquier duda acerca de la ocurrencia del mismo, ayudan a entender todo lo que de problemático hay en categorías aparentemente establecidas como

³ Lamentablemente será imposible dar cuenta de una forma sistemática y abarcativa de ese proceso y de la configuración a que da lugar y por ello omito momentos, textos y autores que en una exposición única y específicamente dedicada a esta cuestión sería un error no incluir. En cambio, la omisión de una referencia exhaustiva y sistemática de los autores “internacionales” que conforman algo así como la batería de abordaje básica de los fenómenos reseñados en este texto es deliberada: para adaptarnos y no extendernos de forma innecesaria e imposible partimos aquí del hecho de que tanto el autor como los autores citados por él han ajustado sus cuentas en las bibliografías que conforman el estado de la cuestión e incorporamos esas lecturas en diversas publicaciones.

⁴ Últimamente es palpable una tendencia saludable a definir los problemas más allá de las querellas disciplinares. Pero impugnar la necesidad de la discusión que propongo en nombre de esa tendencia, como si todos sus efectos se hubiesen consumado, es negar la realidad histórica a cuenta de un futuro incierto y lejano en que los efectos de una manera post-disciplinar sustenten sus efectos o a favor un llamado bienintencionado, más o menos demagógico, que realiza esa tarea de superación como negación ilusoria de las diferencias real e históricamente existentes. En el contexto específico en que se elaboraron estas cuestiones, la influencia de las tradiciones disciplinares ayudaba a darles un perfil diferenciable a la antropología y a la sociología: el privilegio de la comparación sistemática, el uso del método y la escritura etnográfica como medio de construcción conceptual y no como simple ilustración de categorías predefinidas, el recurso a *corpus* diferenciados de teoría, los efectos de privilegiar problemáticas diferentes en el seno de una misma sociedad nacional, han sedimentado en diferencias que no se saldan ni disuelven retóricamente (en la conclusión retomaré muy brevemente el aspecto de la tensión entre antropología y sociología que me interesa subrayar en este artículo).

“religión” o en la ubicuidad de la noción de milagro en la experiencia cotidiana en las clases populares en la Argentina: siempre son posibles, cualquier evento expresa la presencia bendita que extiende a límites inusitados aquello en lo que la teología pentecostal innovaba respecto del protestantismo clásico, la actualidad de los dones del Espíritu Santo.

Cuando afirmo —como lo he realizado en varias oportunidades (Semán, 2001)— que la experiencia popular es cosmológica, lo hago proponiendo una contraposición que resulta clave para la interpretación de un hecho como el citado arriba: ¿se trata de alucinaciones, de ignorancia o de una diferencia cultural activa? La modernidad ha sido la tendencia que instauró una cisura radical entre el aquí y ahora y el más allá, un divorcio entre los hombres y los dioses, una autonomía y una segmentación de dominios de modo tal que, desde el punto de vista moderno, parece justificado hablar de lo trascendente y lo sobrenatural. Hechos como los citados, en cambio, ignoran esa distinción y suponen que lo sagrado es un nivel más de la realidad. La experiencia cosmológica de los sectores populares no ha perdido esa referencia que, en todo caso, fue roída por algunos de los avances de la modernidad y, sobre todo, obliterada por el obstáculo epistemológico que representa el modernocentrismo que proyecta esa división, donde la experiencia del otro (el sujeto cosmológico) no la registra. Por otro lado, es conveniente una ampliación que aclara este punto respondiendo anticipadamente a una duda que podría plantearse: esta posición cosmológica no es comparable con el desarrollo de los misticismos contemporáneos que se generalizan en las clases medias. Mientras estos últimos surgen como respuesta al desencantamiento, la posición cosmológica en tanto se mantiene tal, resulta anterior a la disolución de la expectativa “mágica”.

Para la experiencia moderna “milagro” es sinónimo de excepcional e inexplicable:⁵ por tanto, es preciso preguntarse si en la experiencia cosmológica popular, aunque se use frecuentemente este vocablo, “milagro” significa lo mismo. En la experiencia popular el milagro nunca ha dejado de estar a la orden del día, ya que la definición de la totalidad que encuadra la experiencia siempre incluye, y en un nivel sobredeterminante, lo “espiritual” y lo “divino” que integran una *continuum* y no un sistema de compartimentos estancos respecto de las realidades “terrenales”. Cuando en la experiencia cosmológica

⁵ Corten (1998: 200) muestra cómo estos son los trazos característicos de la idea de milagro en la tradición que va de San Agustín a Hobbes y muestra cómo una organización religiosa masiva y popular (la Iglesia Universal del Reino de Dios —IURD—) desarrolla una idea de milagro opuesta a esa tradición al instituirlo como natural y banal. Mi interpretación de la diferencia entre la idea de milagro propuesta por la IURD y la de la tradición moderna sigue el argumento propuesto por Corten.

se habla de “milagros”, se habla, ni más ni menos, de la eficacia de uno de los principios constitutivos de lo real. Birman (1995: 36) se refiere a esto como una visión encantada y Fernandes (1994: 116), contrastando concepciones del creyente moderno con las de un peregrino que vive el “realismo fantástico”, afirma que en esta perspectiva se vive la “presencia en la tierra de una fuerza mayor que las fuerzas terrenales” (Fernandes, 1994: 118). Como muestra Duarte (1986: 243) la experiencia popular está centrada en la totalidad e implica un plano de representaciones hiper-relacionales (que relacionan al conjunto de las relaciones que definen a un sujeto con otro nivel) que “conforme a la definición de Lévi-Strauss, opera ‘la exigencia de un determinismo más imperioso y más intransigente’”. Este “plano de posición más abarcadora de la visión del mundo de los grupos populares” (Duarte, 1986: 206, 209), “supone la conexión íntima entre los planos de la Persona, la Naturaleza y la Sobrenaturaleza” (Duarte, 1986: 248) y genera una sacralidad que no es radicalmente trascendente y que, si permite su permanente invocación por la lógica popular, es porque ella supone lo sagrado a la orden del día. Si esta es una visión mágica, lo es en los términos propuestos por Sanchis (1997: 104), quien observa en esta sensibilidad un “universo religioso ‘ritual, mágico-religioso’ dominado por la obligación e imperfectamente ético para nuestra mirada contemporánea”. Estos términos, la magia sobre la cual el autor citado tiene el cuidado de poner comillas, no refieren entonces a una infra-religión o a la expresión de un utilitarismo amoral, sino al efecto de una perspectiva imaginaria: según ella, las ofrendas, las mediaciones sensibles no son meros medios, sino elementos portadores de matices éticos que son movilizados en un régimen de intercambio con los niveles superiores de lo real.

Muchas veces se afirma que la religiosidad crece en virtud de la crisis social, política o económica. Es cierto que muchos que habían dejado atrás las tradiciones religiosas las recuperan como fuente de sentido en una actividad que, muchas veces, es de búsqueda deliberada y reactiva frente a esas vicisitudes críticas. En la experiencia popular la capacidad de donación de sentido de la experiencia religiosa no se ha hecho ausente y no es necesario volver a la fuente. Los sujetos modernos sufren muertes de familiares, desilusiones políticas y amorosas, *stress* laboral y, como consecuencia de ello, recurren crecientemente, pero en última instancia, a religiones. En la experiencia popular, en cambio, este recurso está dado de antemano en la definición de la realidad que se aprende en una socialización primaria y que incluye a la escuela, el Estado y la medicina, pero también a curanderos, tías que rezan y altares hogareños en los que se ofrenda a los santos por los exámenes aprobados. Cualquier éxito y cualquier tropiezo envuelven, inmediatamente, una dimensión de la realidad que es lo sagrado: Dios, lo sobrenatural, las fuerzas

ocultas. Estos no son la última respuesta ni el resultado del descarte, sino una variable siempre presente. Sólo la interpretación modernocéntrica puede entender que la religiosidad aumenta entre los sectores populares como efecto exclusivo del aumento de situaciones infelices. Una interpretación como la que proponemos, centrada en el presupuesto cultural del grupo entenderá que la presencia del elemento cosmológico hará que, inevitablemente, las situaciones infelices, que nunca faltan, sean consideradas desgraciadas (en el sentido teológico del término), efecto de la ruptura y una turbia relación con lo sagrado. Lo que parece unívoco tras una expresión como religión está, en realidad, tensado en dos significaciones opuestas: la religión como dominio autónomo compuesto de corrientes paralelas, y la religión como su contrario, como *continuum* entre lo sagrado y lo inmanente.

No es sólo con la investigación etnográfica, pero difícilmente sin ella, que puedan quebrarse las falsas identidades y los centramientos que ponemos en cuestión. Es necesario estar muy cerca de donde surgen los hechos para no homogeneizarlos bajo una de las significaciones citadas, y no contrabandear, en el acto de interpretar, una relación de fuerzas cuya puesta en evidencia sería la interpretación más acertada. Todo lo que se trasvasa del diario de campo al escrito y la interpretación no vale porque de referencias concretas, aclare el razonamiento y transmita la sensibilidad del etnógrafo, sino porque toda esa información permite construir una concepción del agente, la acción y la relación y, permite, también, tornar patente nuestro punto de vista y toda la precariedad de su pretensión de universalidad en un diálogo permanente con la teoría acuñada que es invocada a cada momento y en sus diferentes voces (muchas veces como fantasma del investigador).⁶ Toda fenomenología, si es consecuente, proyecta a la "*intentio*" sobre sí misma, y al hacerlo desmonta la hipótesis que preside la descripción, y la torna hecho social, como lo que analiza, por ello nunca es inocente teóricamente. Esta operación es tanto más necesaria cuanto más tienden a autonomizarse nociones abstraídas de unas situaciones lejanas y a proyectarse mecánicamente sobre otras, aprovechando las intersecciones parciales, falsas familiaridades y los propios compromisos de los investigadores, tal como sucede, por ejemplo con las nociones de secularización. Por otro lado, no es sin recursos propios de la teoría antropológica, como en este caso el concepto de cosmología y su sustrato en la concepción de Levi Strauss, que se puede poner en cuestión la identificación del análisis con las categorías de la modernidad. Pero antes del uso de ese recurso

⁶ Borges (2003:15-17) retoma de Peirce la idea de que el pensamiento es un posicionamiento de la conciencia con relación a otra frente a un objeto, postulando una relación triangular en la que una comunidad que se estudia no gana un sentido por contraste con el investigador, sino por el tercero que constituye la teoría antropológica.

“teórico”, exigido, como en este caso, por una reflexión contrastiva que se permite desfamiliarizar la noción de milagro (preguntándose por la validez de conjeturar una significación alternativa para un uso lingüístico idéntico), se presenta una actividad etnográfica que, más que describir o ilustrar categorías pre-hechas, las desestabiliza obligando, en espiral, a la reelaboración conceptual. De otro modo: no se trata de acomodar las expresiones iniciales de un informante en la categoría de magia, sino de redefinir el sentido de ese término y nuestra comprensión de ese término en su social-no sociológico. Si este resultado aparece dualista y es criticable en cuanto tal debe decirse que es un dualismo que permitiría resolver algo importante en juego: concebir lo popular más allá de lo sobreviviente, lo simplemente resistente, lo puramente negativo. Sin embargo, si no es conveniente ignorar lo que aporta esta perspectiva, no es necesario quedarse en ella.

II. La politicidad popular más acá de los dualismos

Ahora bien, el procedimiento que nos permite desfamiliarizar la noción de religión y de milagro que rige en los sectores subalternos de la sociedad argentina contemporánea de la que poseemos como sujetos plenos de la modernidad, tiene el inconveniente de producir una dicotomía excesivamente genérica y reproducir una tensión entre tradición y modernidad que, como mínimo, resulta empobrecedora. En el análisis que sigue intentaré mostrar de qué forma podríamos superar este límite en una investigación posterior que, sin embargo, presupone lo que acabamos de reseñar. Avanzaremos largamente por un camino que, para muchos, parecerá simplemente “descriptivo”.

Al entrar a la casa de dos pisos, donde esperaba encontrar una gran sala o un garage para varios autos, encontré un templo pentecostal. Por las escaleras que bajaban de los cuartos de arriba descendía Margarita, mientras miraba y controlaba con majestad la asistencia de las personas. Su discurso desde el púlpito me resultó inesperado para una iglesia pentecostal. La mujer, en el papel de pastora, recomendaba, y casi amonestaba a priori, a las mujeres de la iglesia como si supiera que sus consejos de valorizar algunos alimentos de la dieta de la familia sólo serían aceptados a regañadientes:

El cereal, la avena son tan importantes como la carne. No los comemos, por que estamos siempre con la misma, como que queremos carne, como si fuera lo único que se puede comer, pero son tan buenos como una milanesa. Llévenlos, no los desprecien. Las nutricionistas de la sala [la sala de atención médica del barrio] dicen que esto tiene proteínas y todo lo que es necesario para la alimentación de los bebés y de los más viejos. El gobernador Duhalde y el programa

son cosas buenas y a veces no sabemos aprovechar cuánta bendición existe en lo que nos ofrecen.

Margarita “mezcla” las actividades y los campos: si ese día la encontré en su iglesia distribuyendo alimentos otorgados en el marco de los planes sociales del gobierno de la provincia de Buenos Aires, algo que tiene mucho que ver con algunas versiones del “hacer política”, también “hacia religión” a partir de la política o, mejor dicho, a partir de los resultados y sedimentos históricos de la política en el universo simbólico de las clases populares. Así como su iglesia está construida sobre las ruinas de la Unidad Básica⁷ que ella misma dirigió en los años 1970, propone una interpretación del cristianismo que no sólo surge de una doctrina evangélica sino, también, de decenas de actos cotidianos en que el peronismo sedimentado en la cultura es utilizado como el molde de la ética que promueve en su templo. Me interesa avanzar en dos sentidos recíprocamente implicados: primero profundizar la presentación de Margarita como una forma de conocer la singularidad de la experiencia de los sectores populares en el Gran Buenos Aires y segundo, recogiendo (y tal vez amplificando) el efecto de las discusiones que cuestionan la fertilidad del concepto de clientelismo, quisiera poner de manifiesto las propiedades políticas que tienen los sujetos como Margarita. Propiedades “políticas” que emergen de la consideración del valor de teoría política nativa que tienen las acciones y el pensamiento de Margarita y, por lo tanto, del distanciamiento respecto de las teorías políticas dominantes, y de su correlato: las concepciones que describirían a Margarita a partir de la simple carencia (su falta de ciudadanía) y, también, de aquellas que la mostrarían como testimonio del continente menguante de la reciprocidad en el marasmo de la modernidad.

Este análisis se inscribe en un problema más general: hasta el año 2001 la consideración de los sectores populares se efectuaba en una clave pesimista que subrayaba fragmentaciones, debilidad política y heteronomías varias, especialmente en la descripción del “clientelismo”.⁸ A partir de ese año, en un contexto de crisis social y política, esa clave mutó: el optimismo parecía haberse instalado en las descripciones que enfatizaban autonomías políticas y sociales a las que se adjudicaba un potencial de renovación social radical.⁹

⁷ Son los locales de acción partidaria territorial del Partido Justicialista (Peronista).

⁸ Auyero (1998, 2001), Levitsky (2003), Merklen (2005) y Martuccelli y Svampa (1997) intentaron dar cuenta de las realidades políticas que relevaron en el mundo popular a las formas tradicionales o previas del Peronismo.

⁹ El trabajo de Svampa y Pereira (2003) ocupa un lugar central en esta consideración ya que surgió de una investigación pionera, sistemática y de cierta manera anticipada a los tiempos en que se produjo la eclosión de las expresiones que tendrían bastante visibilidad y protago-

Luego retornaron las sombras bajo la forma de interrogaciones alrededor del carácter de dichos movimientos (¿clientelares o renovadores?). En ese contexto, un análisis como el que sigue pretendía, y pretende, trascender ese dualismo en la caracterización de la politicidad popular, a través de la exploración de las potencialidades la consideración etnográfica en la construcción de los problemas y conceptos sociológicos y, al mismo tiempo, revisar algo que, deliberadamente, hemos dejado abierto en el punto anterior. La referencia al caso de una mujer intermitentemente inserta en redes religiosas y políticas nos ayudará en la tentativa de hacer evidente que la politicidad se constituye singular e históricamente, más acá de las idealizaciones a las que esa historia da lugar, portando una inquietante ambigüedad frente a las descripciones apoyadas en términos analíticos que expresan en qué grado participan los analistas de las perspectivas dominantes sobre la política.

“Clientelismo”

La relatada al inicio no fue la única vez que observé a Margarita en la tarea de mediar, con bienes, entre el poder político y sus fieles. Lo hacía a menudo, dando difusión a cualquier iniciativa del gobierno provincial y municipal y promoviendo la actuación de los fieles en diversas instituciones en las que los diversos niveles de gobierno contenían y organizaban a los vecinos del barrio. Por su posición en esa red, era tanto dadora como receptora de esos bienes: los recibía del gobierno y los distribuía “hacia abajo” entre los miembros de su iglesia, pero también reclamaba y obtenía favores que estaban destinados a ella y a su familia: trabajo para sus hijos, servicio funerario para el velorio de su madre, etc. Su práctica del juego de reparto de bienes implica el desarrollo de *performances* que son comparables a las descritas por Auyero¹⁰ en cuanto a al carácter “maternal” que caracteriza la

nismo en el convulsionado proceso político en que cayó el gobierno del Presidente De la Rúa (1999-2001).

¹⁰ Según Auyero (1997) las mediadoras “legitiman su rol en política concibiéndolo como el rol de una madre en una casa un tanto más grande que la propia: la municipalidad”. En algún grado las conclusiones de Auyero son válidas para Margarita y su feligresía (que además de ser una pastora pentecostal, fue políticamente activa en el peronismo y alberga en su iglesia a algunas mujeres que cumplen la función de *manzaneras*). En este mismo sentido obra el hecho de que en el universo de entrevistados por Auyero se encontraban mujeres que eran, al mismo tiempo, creyentes prominentes en su iglesia y *manzaneras*, véase pp. 15-39 y 204. Inversamente, algunos aparentes *impasses* de Margarita remiten al problema que plantea el citado autor (el del carácter escolástico que da soporte a la idea de clientelismo) y a partir del cual podremos diseñar el espacio de nuestras proposiciones.

actividad y la presencia pública de las mediadoras de la red peronista que estudió en el Gran Buenos Aires.

Margarita no llegó a integrarse a una de las organizaciones que, durante el periodo que la frecuenté, fue la punta de lanza del gobierno provincial en el desarrollo de políticas sociales destinadas al reclutamiento electoral/ asistencia alimentaria, educacional y sanitaria de las camadas más pobres de la Provincia de Buenos Aires. Las *manzanas*, que eran las encargadas de repartir en pequeños recortes territoriales los bienes y acciones habilitados por los programas del gobierno, eran reclutadas dentro de la amplísima área de influencia del peronismo: algunas eran militantes experimentadas y encuadradas y otras, que realizaban su primera experiencia, tenían una relación osmótica con la cultura política del peronismo. Margarita, pese a sus años de militancia, había tomado distancia del peronismo porque cuestionaba a los dirigentes que, según ella, hacían algo que “no era Peronismo” por razones que podrán entenderse a partir de lo que sigue.

Cuando estaba por organizarse un acto partidario que se basaría en la capacidad de movilización de las *manzanas* del barrio, Margarita se negó a movilizar a sus fieles porque sostenía que, en esa ocasión, había “mucho clientelismo”. El sentido que le daba a esa expresión ilumina una complejidad:

Estos tipos quieren llevarnos a los actos por un sandwich y una coca cola. No nos cuidan. Quieren que vayamos pero despues se olvidan de nosotros.

Margarita denuncia y repudia el clientelismo siguiendo, sólo en forma aparente, el molde que caracteriza a ese intercambio como el rebajamiento de derechos políticos que, o bien habrían sido conculcados parcialmente, o bien deberían ser instaurados. Sin embargo no reclamaba por su ciudadanía política birlada, sino por un contrato que estaba siendo injusto:

El peronismo es otra cosa: antes daban más. Esto es un ofensa. Por eso es que yo no me meto mucho. Claro que hay muchas de las mujeres de la iglesia que no saben que antes era diferente y entonces no se hacen problema.

La ambigüedad de Margarita entre su repudio hacia el clientelismo y su afirmación de los supuestos “clientelares” puede interpretarse en el contexto de la crítica de Auyero (1998) a la noción de clientelismo. Siguiendo a Bourdieu, plantea que el concepto de clientelismo

es producto de un punto de vista escolástico, externo alejado (...). Está preconstruido lejos de donde yace la acción: ésta no se encuentra en la descarada —y a veces patética— distribución de alimentos o bebidas (...), sino en el entramado

de redes de relaciones y representaciones culturales construidas diariamente entre políticos y “clientes”.

El entramado que constituye la condición del sentido de cualquier donación es el que hace que lo recibido sea evaluado como más o como menos, como justo o injusto. El descontento de Margarita debido a que “dan poco” no puede ser interpretado como el efecto de una contrariedad surgida del simple cálculo económico del intercambio, sino como el efecto de una contrariedad surgida del desconocimiento de una pauta de reciprocidad especificada en el entramado de relaciones y representaciones. Es claro que el “clientelismo” que Margarita denuncia no existe como avasallamiento de la dignidad política del votante cuya existencia se naturaliza en ese supuesto tanto como el hombre en la ideología humanista, sino como relaciones que implican una moralidad específica y comunican a clientes y patrones.

Persona, reciprocidad y biografía en la formación del lazo político

Esta interpretación puede densificarse por un camino análogo al que seguimos en el caso de la noción de religión: entender que, en la diferencia entre la distancia absoluta y el repudio particular respecto de unas redes determinadas, se insiste en una visión política que reclama “un buen señor” (de la misma manera que se puede entender que la perspectiva cosmológica marca la diferencia entre, por un lado, la denuncia de un milagrero particular—y la afirmación de la posibilidad de los milagros en general— y, por otro lado, la denuncia iluminista del milagro en general). Esto implica una nueva incursión en el campo de la teoría antropológica: no sólo se trata de que el agente, sus divisiones internas y sus formas de unidad no tienen definición universal y son construcciones, una noción hoy extendida a todas las ciencias sociales. Se trata, siguiendo a Dumont (1992), Damatta (2002) y Duarte (1986), de algo más específico aún: el valor de las jerarquías en el análisis. De si el individuo, y una serie categorías que corresponden a su desarrollo histórico (como la ciudadanía, la igualdad, etc.), son un caso particular de las construcciones sociales del agente. Las asimetrías, que desde el punto de vista de los grupos que han sido incorporados a esa construcción son vistas como inferiorización, deben ser leídas de una forma que suspende los supuestos normativos, como incorporación o participación de una totalidad que da a un sujeto una posición respetable.

Como veremos, Margarita, un personaje histórico concreto, practica esas formas de reciprocidad con lo que podemos considerar como matices sin-

gularizantes del carácter jerárquico de su perspectiva. Veamos estos matices para intentar integrarlos en la concepción de Margarita y en una concepción del agente que intenta ir un poco más allá de la que, hasta aquí, hemos sostenido provisoriamente.

No es ajeno a la historia de militancia política de Margarita que sea una pastora que reivindique un liderazgo imputable a la causa mística que representa su don de curar, pero también, sorprendentemente, dones que son valores en el marco y en los términos de su experiencia militante, como la capacidad de congregar multitudes y, sobre todo, la de ser elegida por la gente. Esa misma trayectoria política hace comprensible que su templo funcione como una especie de “sindicato en el barrio”, como una sociedad de socorros mutuos entre trabajadores que ya no tienen ni sindicato ni trabajo. De la misma manera que su anclaje cosmológico resulta transformado por su trayectoria política y religiosa, su perspectiva relacional y jerárquica resulta atravesada y modificada por esos mismos factores. Margarita, entonces, no es una reciprocante genérica, sino un operador social pleno de características que la singularizan en relación con otros que podrían participar de la misma visión relacional, holista y jerárquica. Varias de las acciones que la vi emprender revelan esas particularidades, actualizan los accidentes de una biografía compleja, pero a su modo típica, y ayudan a entender una noción de persona que no se distribuye limpiamente entre el par de polos opuestos holismo-individualismo/igualitarismo-jerarquía.

La idea de Margarita sobre el “justo contrato” (referencia que permitiría captarla en términos propuestos por Duarte) tiene más determinaciones y más relieves que el simple reclamo cuantitativo de “algo más” que “*un sandwich y una Coca-cola*” referidos por ella más arriba. No reclama más en la simple exigencia de reciprocidad, sino que efectúa un pedido modulado por la historia. Caminando con ella por el barrio pude percibir el grado en que era sensible, en sus términos, a las abruptas y dolorosas transformaciones que dejó la década de 1990 en el Gran Buenos Aires. Nos aproximábamos a un consultorio médico privado situado en el centro comercial del barrio y, mientras mi mente se perdía en la precariedad y carácter poco serio del comercio que tenía ante mis ojos, dijo:

esto es una cueva de perros. Yo vendría acá solo si no tuviera mas remedio. Pero antes era diferente. Lo que pasa es que los hospitales públicos son una payasada y nosotros ya no tenemos obra social, porque no tenemos trabajo. Los chicos [sus hijos y los hijos de las mujeres de su iglesia] no se dan cuenta porque no saben cómo era antes.

Margarita, entonces, compartía conmigo los parámetros que hacían desconfiar de ese consultorio médico y, al mismo tiempo, hacía evidente que un pasado de viejas conquistas sociales dejaba de nutrir las expectativas de lo posible para servir de medida del sentido de lo perdido, de lo antiguamente justo, de la restricción del horizonte actual. Margarita no mide el contrato en términos dependientes de una noción abstracta de jerarquía, sino a partir de una experiencia histórica en la que el sentido de la jerarquía se “promedia”, se constituye históricamente con singularidades dignas de ser reseñadas. Los efectos de ese recorrido histórico, el hecho de que existe una historia, es registrado por la propia Margarita que una vez, al contarme un tramo de su vida, me dijo:

Quando salí de la casa de esa familia que te dije comenzó mi vida, ahí, trabajé en una fábrica y yo no podía creer, fue como una aventura. Tenía la plata para mí [como empleada doméstica recibía un “salario” que se dividía entre lo computado para su manutención y lo que era enviado a su familia] y encima teníamos el sindicato (...) La gente de Lomas [la familia para la actual había trabajado como doméstica] no era mala gente pero mi vida empezó después que salí de ahí.

Margarita salió del interior paupérrimo a servir en la casa de una familia de clase media alta, pero terminó siendo una obrera textil que participó en un sindicato y disfrutó de reivindicaciones que fueron consagradas como derechos irrenunciables que hacían parte de su honra. En ese camino sus referencias pasaron de ser “los señores de la casa” a ser los patrones de la fábrica y un Estado que, a los ojos de Margarita, equilibraba o favorecía a los trabajadores en las disputas cotidianas y concedía como derecho unas posibilidades que Margarita asumió como reales a los 18 años pero que, a los 12, le sonaban a leyenda. Tanto o más que los bienes recibidos importa la huella que dejó en su sentido de la jerarquía una experiencia que para ella instituyó la existencia de derechos que entendía como derechos de los trabajadores. Es en este contexto que se puede decir que en Margarita conviven la aceptación de los lazos verticales con el igualitarismo de perspectivas adquirido en la experiencia que le hace desconocer dirigentes, grados y títulos que respondan con hechos por sus pretensiones: Margarita desprecia a los fríos pastores de seminario tanto como a las “señoras nariz para arriba” que fueron sus empleadoras o las de sus hermanas de iglesia. A ese sentido de la jerarquía trabajado por una historia que, como lo recuerda ella, la ha provisto de una asistencia médico social ejemplar, no lo convencen ni la sala del barrio ni el centro médico privado aludido más arriba. Una experiencia anterior le ha dado los parámetros de lo posible y no es cualquier donación la que cumple la

expectativa de reciprocidad. Así es que, cuando hoy “recibe menos”, no deja de reaccionar desde su anclaje: aquella experiencia en la que la trabajadora suburbial recibió bienes y dignidades que la instituían como parte importante, antagónicamente enfrentada a otras no necesariamente la hizo ciudadana, pero le puso horizontes igualitarios concretos y operacionalizables.

Margarita sostenía un patrón de relaciones especiales con los socialmente “otros” que se hacían presentes en su barrio: mostraba su punto de vista diferente, pleiteaba la superioridad del médico, de las maestras de la escuela frente a frente y reclamando ser oída, y, muchas veces, se quejaba de una arrogancia frente a la que se justificaba su aspereza. Lo que podría aparecer como prepotencia (porque el espectador no se termina de acostumbrar a que los pobres hagan otra cosa que ostentación de humildad y por que los “de abajo” no han terminado de interiorizar la posibilidad de accionar a su favor, naturalmente, las posibilidades igualadoras —que no exigen ni arrebatos ni disculpa—) y las conquistas sociales acordadas en el medio de una trama genéricamente relacional y jerárquica hacen que Margarita sea uno de los tantos testimonios de que, en algunas generaciones de los sectores populares, se había instalado un latido que hizo estallar esa trama sin ser igualdad humanista: igualitarismo plebeyo, muchas veces crispado y desafiante, conciencia de que, a diferencia de lo que ocurriría en Brasil, a uno no le interesa “saber con quién está hablando”.

Esa misma experiencia le ha dado a sus expectativas algo más que unos parámetros materiales que le permiten evaluar la generosidad y la legitimidad del lazo que la tiene en parte subordinada. El concepto y la práctica de la vida familiar de Margarita la muestran respetando la posición englobante del hombre pero, al mismo tiempo, redefiniendo el sentido de la inclusión de la mujer en el pacto matrimonial. Si las mujeres separadas y solteras le parecen desviantes, promueve entre sus hermanas una visión “política” del matrimonio: la mujer tiene que plantarse ante el hombre cuando éste va más allá de cierto límite. Eva Perón es, para ella, un ejemplo del ensanchamiento del espacio de acción de la mujer. Sin embargo, no debemos confundirnos y pensar que aquí esté en juego una reivindicación típicamente feminista o de una visión política que consagraba el rol de Eva Perón como mediadora entre el líder y el pueblo: para Margarita la mítica mujer del peronismo es una “mujer guerrera”, es, sorprendentemente, “la primera mujer que pudo patear en público una pelota de fútbol”. Me sorprendió escuchar esas definiciones cuando lo que hubiera esperado era algo del tipo “ella le dio al Pueblo”. Pero comprendí que, junto a esa idea, iba la de “plantarse frente al hombre” y que Evita, entonces, era para Margarita una autorización y un ejemplo de la ampliación del espacio de acción de la mujer. Si Eva Perón pudo hacer

eso, ella puede hacer algo que los hombres pentecostales no dejaban que las mujeres hicieran: ser pastoras, por ejemplo.

Así el “mujerismo” de Margarita es hermano de su “pueblismo” y, ambos, inciden sobre su pentecostalismo. Si es con recurso a Eva Perón que Margarita se entiende pastora, su “pueblismo” es el prisma que define la contribución del evangelio: es para los que son menos, para los pobres. No es por casualidad que ha dispuesto que su iglesia se llame “Sermón de la montaña” en recuerdo al “bienaventurados los pobres” que desempeña un papel muy poco relevante en la teología pentecostal establecida, pero central en la suya. Las visiones teológicas de Margarita parecen inicialmente “premodernas”: monta los viejos métodos de cura en las oraciones evangélicas, hace circular en las familias los santos que en otros casos los pastores mandaban a destruir y, en un comportamiento extremo, amamanta a los hijos de sus hermanas porque en su leche hace fluir el espíritu santo. Pero la curandera que ella prolonga al pentecostalismo defiende sus originales concepciones teológicas desde el plebeyismo adquirido en el sindicato y el partido: la idea de que un pastor debe legitimar su ministerio en la obediencia a una institución es contradicha por ella que afirma que su pastorado es, de cierta forma, plebiscitario, hijo de los resultados: “yo armé la iglesia porque la gente la llevaba yo y llevaba más que los pastores que había en la iglesia en que nací en Cristo” —la iglesia a la que se convirtió—.

Margarita entra en acción u omisión política a partir de una perspectiva en la que se conjugan la teología popular realmente existente —que no conoce de dioses trascendentes—, las expectativas de igualdad y los parámetros de bienestar consagrados por el populismo de mediados del siglo pasado, la experiencia de lo que para ella es la degradación de esos parámetros a lo largo de las décadas de agonía de ese arreglo social, la inscripción en redes de reconocimiento e intercambio en las que la rueda de la historia hace a todos demasiado —y sistemáticamente— desiguales como para ser simplemente fraternos, demasiado ligados como para ser átomos. No vive el universo de la libertad, igualdad y la fraternidad ni la angustia por su pérdida, pero no deja de incomodarse con la era de inequidades en la que le ha tocado envejecer.

Todos estos elementos particulares, a los que podría agregarse una serie amplísima de trazos en los que la biografía de Margarita se actualiza en prácticas, pueden hacer palpable la afirmación de que Margarita no es una recíprocante genérica, como podría esperarse de lo desarrollado en el punto relativo a la noción de jerarquía. Si su propensión al clientelismo es el efecto de una autorrepresentación de ella y sus relaciones, es preciso indicar que esa representación está articulada a partir de lo que podríamos definir como los efectos de su deriva histórica. Resolver los efectos de esta

deriva en una hipotética perspectiva jerárquica sería abstraer demasiado. La problematización del agente y la introducción del concepto de persona como filtro analítico no significa reconducir las observaciones a los polos del holismo y el individualismo, que aparecen antepuestos y como si fueran los extremos de una línea evolutiva, sino investigar el plano de “articulación contingente de reglas, discursos y objetos del que las ideologías son derivadas (y no condiciones previas) y se tornan eficaces” (Goldman, 2001: 178). Junto con la recuperación de la noción de persona que nos ayuda a captar la positividad de las experiencias políticas que se desarrollan por fuera de marcos normativos que igualan el agente y el ciudadano, es necesario hacer de la historia un plano inmanente al agente. La historia no es contexto, conjunto de fuerzas que modelan, sino, más radicalmente, plano de constitución de formas del agente, de nociones de persona singulares que dan lugar a politicidades singulares.

Conclusión

Creo que por esta vía nos colocamos frente a una cuestión estratégica del análisis político en el que la antropología puede aportar su diferencia (éste es el horizonte que señalamos al principio de este artículo). Allí donde se ha supuesto que las transiciones democráticas eran una especie de escalera mecánica en la que el restablecimiento de los derechos políticos generaba la ciudadanía, las ciencias sociales, una vez comprobado el fracaso de su pronóstico, han elaborado un monstruario en el que los pretendidos clientes ocupan el lugar de dinosaurio principal. En el mismo terreno, el tratamiento del caso de Margarita que hemos propuesto ensaya una alternativa: antes de preguntarnos sobre su distancia y su diferencia respecto del agente democrático ideal, preferimos preguntarnos por su positividad y por la forma en que ésta existe a pesar de las presunciones de hegemonía del universo simbólico de la democracia. Las categorías de la teoría antropológica clásica, que buscan desnaturalizar los supuestos de la ideología contemporánea y sus incrustaciones en la ciencia social, nos ayudan a una toma de distancia inicial que resulta ventajosa pero insuficiente. La etnografía, en el caso de Margarita, nos revela la necesidad de reconocer el nivel analítico de la persona para romper el alineamiento entre el análisis y la ideología individualista que presupone, sin fundamento, la universalidad de sus derivados: el ciudadano, el sujeto de la libertad y la igualdad. Pero también, la misma etnografía nos revela la necesidad de superar el dualismo que organiza la dicotomía igualdad-jerarquía que interrogamos al comienzo de este texto. Es que la práctica etnográfica

ca —que implica la unidad tensa de los momentos etnógrafo/objeto/teoría, y que en un momento interroga, a través de la presencia del otro, los supuestos individualistas del cuentista—, también desnaturaliza la dicotomía en que esos supuestos son relativizados. Margarita no es la ciudadana que pretendemos desde nuestros lugares sociales, pero tampoco presenta una alteridad radical y absolutamente desconectada e, incluso, comparte un segmento de nuestros supuestos sociales. La etnografía que la interprete no puede resolverse con recursos teóricos de una antropología que forjó sus herramientas en situaciones de maximización de la alteridad, pero eso no implica que la solución a la desorientación teórica emergente consista en dejarle a la etnografía el papel de ilustración sensibilizante de una teoría sociológica preexistente, de una matriz omnívora y despojada de singularidad que solo utilizaría esa descripción para convalidarse en escala ampliada.

Esto es lo que ocurre cuando, a pesar de todas las apelaciones a la etnografía que se hacen en las ciencias sociales, que últimamente son muchas, se refiere al clientelismo como una realidad independiente de los contextos culturales, circunscripta a los fenómenos electorales y, fundamentalmente, como la simple negación de los ideales de ciudadanía. Me parecía, y me sigue pareciendo, que una vez que se hace consciente el hecho de que la ciudadanía es apenas un caso de lazo político (supongamos que es aquel en el que los que conforman una comunidad política se representan como iguales y se arrogan derechos en función de una ley universal), el uso del concepto clientelismo incurre en el error de dar un contenido positivo a una serie heterogénea de categorías de “no ciudadanía” y que la etnografía se rebaja a sí misma tratando de ocupar el lugar de obrera de una teoría preconcebida. Guillermo O’Donnell (2000), uno de los científicos políticos que contribuyó decisivamente para encuadrar el análisis político referido a los países latinoamericanos como una “transición a la democracia”, ha planteado que los supuestos eurocéntricos de los modelos de democracia que presidían esos análisis, provocaron la desatención al hecho de que las especificidades de la historia social y política latinoamericana modelan al agente de formas que difieren del trayecto ciudadanizante clásico. Es toda una ironía que, mientras sociólogos y politólogos comienzan a dudar de la universalidad del agente supuesto por las teorías sobre la democracia, la reivindicación de la etnografía volcada a la descripción del “clientelismo” asuma la supuesta validez trans-contextual (universal) del contrario del sujeto democrático (el cliente). Frente a ello, y sin renunciar a la actividad reflexiva y la ambición conceptualizadora a la que apunta la investigación, es más conveniente contar con todos los efectos que le imponen a nuestras teorías emergentes las teorías nativas (en un reconocimiento que no es demagogia humanista,

sino conciencia de una co-habitación del mundo social que, todo lo asimétrica que se pueda concebir que sea, no implica que los subalternos tengan poder nulo, ni en la realidad socio-política ni el diálogo triangular en que se inscribe al otro y emerge el conocimiento).¹¹ En su singularidad, la posición de Margarita, no es reductible o, al menos no lo es sin incurrir en el error de abstraer de más, a “clientelismo”. Pero no puede ser conceptualizada sin reconocer su versión de la igualdad y todo el peso que una combinación de aristas como las descriptas llevan reconocer a ella, y a las miles de “Margaritas” que existen en el Gran Buenos Aires, como parte de un proceso de negociaciones complejísimas que se dan entre barrios, municipios, estados provinciales y nacionales en los que transcurre la política.¹² Esas realidades exceden los dualismos del “clientelismo” y la “lucha”.

Recibido y revisado: junio, 2009

Correspondencia: Centro de Estudios Sociológicos/El Colegio de México/
Camino al Ajusco núm. 20/Pedregal de Santa Teresa/C. P. 10740/México,
D. F./México/correo electrónico: pseman@colmex.mx

Bibliografía

- Auyero, Javier (2001), *La Política de los Pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Buenos Aires, Manantial.
- (1998), “Desde el punto de vista del cliente. Repensando el tropo del clientelismo político”, *Apuntes de Investigación*, núms. 2/3, Buenos Aires.
- (1997) “¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo”, Losada, Buenos Aires.
- Birman, Patricia (1995), *Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção*

¹¹ Trabajos recientes como los de Ferraudi Curto (2006 y 2008) han plasmado esta concepción, a la que por otra parte la mayor parte de este artículo debe su inspiración, y a la que, mi explicitación, tal vez le debe claridad y precisión.

¹² Ésta es mi comprensión de la idea propuesta por Merklen (2005). Pero es necesario agregar algo que es la condición de intelección de esta posibilidad que, también, ha sido definida por el citado autor y resulta ejemplar: las condiciones macrosociológicas en las que ocurren estos procesos y negociaciones no son insignificantes. Pauperización, desempleo, y una serie de términos en los que se ha insistido para dar cuenta de los efectos del neoliberalismo en la reconstitución de la sociedad argentina en un período que se inicia en 1976, son términos que no alcanzan a describir lo que en realidad es una mutación estructural de la inscripción de las clases subalternas, y una redefinición del *locus* de la política que se ha desplazado del trabajo al barrio. En esas condiciones de elaboración de una nueva forma de politicidad es que ocurren una serie de intervenciones que, siguiendo a Frederic (2004), puede decirse que “estatalizan los barrios”.

- religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, EDUERJ.
- Borges, Antonádia (2003), *Tempo de Brasília. Etnografando lugares-eventos da política*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- Corten, André (1998), “La Banalisation du Miracle: Analyse du Discours de l’Argumentation”, *Horizontes Antropológicos*, 8, Porto Alegre.
- Damatta, R., (2002) Carnavales, Malandros y Héroes, Hacia una Sociología del Dilema Brasileño, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- Dumont, L. (1992), *Homo Hierarchicus*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- Duarte, Luiz Fernando Dias (1986), *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*, Rio De Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Farinetti, (2000), “Violencia y risa contra la política en el Santiagueñazo. Indagación sobre el significado de una rebelión popular”, en *Apuntes de Investigación del CECyP*, Buenos Aires, Fundación del Sur.
- Fernandes, Rubem César (1994), “O Peso da Cruz. Manhas, Mazelas e Triunfos de um sacerdote particular”, en *Romarias da Paixão*, Rio de Janeiro, Rocco, pp. 127-165.
- Ferraudi Curto, María Cecilia (2008), “Etnografía en una organización piquetera”, en Alejandro Grimson, María Cecilia Ferraudi Curto y Ramiro Segura, *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*.
- (2006), “Lucha” y “Papeles”: “Mientras tanto: Política y modo de vida en una organización piquetero”, Maestría en Antropología Social, UNSAM, tesis de maestría.
- Frederic, Sabina (2004), *Buenos vecinos, malos políticos: moralidad y política en el Gran Buenos Aires*, Buenos Aires, Prometeo.
- Goldman, Marcio (1999), *Alguma Antropología*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- Levitsky, Steven (2003), *Transforming Labor-Based Parties in Latin America. Argentine Peronism in Comparative Perspective*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Martuccelli, Danilo y Maristella Svampa (1997), *La plaza vacía. Las transformaciones del peronismo*, Buenos Aires, Losada.
- Merklen, Denis (2005), *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983-2003)*, Buenos Aires, Editorial Gorla.
- O’Donnell, Guillermo (2000), “Teoría democrática y política comparada”, *Desarrollo Económico-Revista de Ciencias Sociales*, vol. 39, núm. 156, IDES, Buenos Aires, enero-marzo, pp. 519-570.
- Sanchis, Pierre (1997), “O campo religioso contemporâneo no Brasil”, en A. Oro y C. Steil (orgs.), *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes.
- Semán, Pablo (2001), “Cosmológica, Holista y Relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, *Ciências Sociais e Religião Ciências Sociais y Religión*, Porto Alegre, vol. 3, pp. 45-74.
- Svampa, Maristella y Sebastián Pereyra (2003), *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*, Buenos Aires, Biblos.

