

Tema central: Miedo

Montesquieu en Santiago del Estero.

Temor y política en la trama imaginaria del juarismo

Marina Farinetti y Carlos Zurita

Miedo, reverencia, terror. Releer a Hobbes hoy

Carlo Ginzburg

El miedo y el Estado fragmentado:

Reflexiones sobre Egipto después de Mubarak

Talal Asad

Tráfico de cifras: “desaparecidas” y “rescatadas” en la construcción de la trata como problema público en la Argentina

Cecilia Varela y Felipe González

Oficios y prácticas

Cuando entran los miedos. Incertidumbre, delito, marginalidad y política en la Argentina contemporánea

Gabriel Kessler

Las anomias argentinas

Ricardo Sidicaro

apuntes

DE INVESTIGACIÓN DEL CECYP



26

año XVIII
diciembre 2015

apuntes DE INVESTIGACIÓN DEL CECYP

Revista de ciencias sociales, editada desde 1997. Se plantea como objetivo la reivindicación del oficio, de la práctica de investigación y de la discusión intelectual, expresada en la idea de *apuntes*. Su grupo editor está formado por investigadores que provienen de distintas áreas de las ciencias sociales y proponen distintas miradas sobre temas y problemas contemporáneos. Sus ediciones se desarrollan en torno a un tema central, y en sus tradicionales secciones: taller, donde avances de investigación son comentados por otros investigadores; oficios y prácticas, dedicada a distintos aspectos de la práctica y metodología de investigación; y lecturas en debate, con reseñas y críticas bibliográficas. En cada edición se incluye también la traducción de artículos inéditos en castellano.

Esta edición está dedicada al MIEDO. El miedo o temor es una emoción caracterizada por sensaciones vinculadas a la percepción de un peligro, real o supuesto, presente, futuro o incluso pasado. Es una emoción primaria que se deriva de la aversión natural al riesgo o la amenaza y cuya máxima expresión es el terror. Se abordan distintas formas de la construcción social del miedo: el miedo y sus contextos, los miedos íntimos y los miedos públicos, los miedos a lo conocido y a lo desconocido en estrecha relación con sus dimensiones sociales y culturales.

Equipo

Director editorial:

LUCAS RUBINICH (UBA)

Secretaria editorial:

PAULA MIGUEL (UBA)

Comité editorial:

JAVIER AUYERO (U. Texas at Austin, USA)
CARINA BALLADARES (UBA)
CLAUDIO BENZECRY (Northwestern U., USA)
SANTIAGO CANEVARO (UBA)
JOSÉ MARÍA CASCO (UNSAM)
MARIANA CERVIÑO (UBA)
MARIA LAURA COLABELLA (UNAJ)
MARINA FARINETTI (UNSAM)
MARÍA CECILIA FERRAUDI CURTO (UNSAM)
DANIEL FRIDMAN (U. Texas at Austin, USA)
MARK HEALEY (U. of Connecticut, USA)
MARIANA HEREDIA (UNSAM)
RODRIGO HOBERT (UBA)
DANIELA LUCENA (UBA)
DENIS MERKLEN (EHES, Francia)
JIMENA MONTAÑA (UNQ)
PABLO PALOMINO (U.C. Berkeley, USA)
PABLO SEMÁN (UNSAM)
DANIELA SOLDANO (UNGS)
LORENA SOLER (UBA)
HERNÁN VANOLI (UBA)
NICOLÁS VIOTTI (UFRJ, Brasil)
GABRIEL VOMMARO (UNGS)
MARIANO ZAROWSKY (UBA)

Asistencia editorial:

CANDELA HERNÁNDEZ (UBA)
EZEQUIEL SAFERSTEIN (CeDInCI)

Consejo académico externo:

GABRIEL ABEND (NYU, USA)
PABLO BONALDI (UNGS, ARGENTINA)
JUAN CORRADI (NYU, USA)
MONIQUE DE SAINT MARTIN (EHES, FRANCIA)
MARTÍN DE SANTOS (U. CORNELL, USA)
PATRICIO DEAN (TODD UNIVERSITY, USA)
ANDREW DEENER (U. CONNECTICUT, USA)
MIGUEL ÁNGEL FORTE (UBA, ARGENTINA)
JUAN LEGUIZAMÓN (UCSE, ARGENTINA)
STEVE LEVITSKY (HARVARD UNIVERSITY, USA)
ERNESTO MECCIA (UBA, ARGENTINA)
JUAN PALACIO (UNSAM, ARGENTINA)
GABRIELA POLIT DUEÑAS (U. TEXAS AT AUSTIN, USA)
FRANCK POUPEAU (IFEA, FRANCIA)
DIEGO RAUS (UNLA, ARGENTINA)
GUILLERMO REBOLLO-GIL (U. CONNECTICUT, USA)
RICARDO SIDICARO (UBA, ARGENTINA)
MARIANO SISKIND (HARVARD UNIVERSITY, USA)
JUAN VAGGIONE (UNC, ARGENTINA)
LOÏC WACQUANT (U. C. BERKELEY, USA)
ADRIANA ZAFFARONI (UNSA, ARGENTINA)
CARLOS VIRGILIO ZURITA (UNSE, ARGENTINA)

cecyp

Apuntes CECYP
ISSN 0329-2142
Año XVIII - N° 26
diciembre 2015

Apuntes de investigación del CECYP es una publicación del
Grupo de Estudios en Cultura, Economía y Política (CECYP)
J. E. Uriburu 950 6° piso - C1114AAD - CABA - ARGENTINA
apuntes.cecyp@gmail.com • www.apuntescecyp.com.ar

DG: *Alessandrini & Salzman* + [facebook.com/aurelialibros](https://www.facebook.com/aurelialibros)

Contenido

Editorial	5
------------------	----------

Tema central: Miedo

Montesquieu en Santiago del Estero. Temor y política en la trama imaginaria del juarismo Marina Farinetti y Carlos Zurita	10
Miedo, reverencia, terror. Releer a Hobbes hoy Carlo Ginzburg	30
El miedo y el Estado fragmentado: Reflexiones sobre Egipto después de Mubarak Talal Asad	50
Tráfico de cifras: “desaparecidas” y “rescatadas” en la construcción de la trata como problema público en la Argentina Cecilia Varela y Felipe González	74

Oficios y prácticas

Cuando entran los miedos. Incertidumbre, delito, marginalidad y política en la Argentina contemporánea Gabriel Kessler	102
Las anomías argentinas Ricardo Sidicaro	120

Taller

El amor y el espanto: relaciones de poder en el postconflicto urbano. El caso de Moravia, Medellín, Colombia Daniel Castaño Zapata	136
Hilos invisibles y relaciones de poder Victoria E. Gonzalez	159

Lecturas en debate

Gitanofobia: viejo miedo de un racismo vigente Matías Domínguez	165
Re-pensando el concepto de terrorismo: Una discusión político-histórica Melany Cruz Leiva	179
Miedo al delito: los medios de comunicación, ¿una dimensión explicativa? Brenda Focás	191
El sentido político de los miedos. Una cara difusa del orden social y su desorden Miguel Leone	203
El pánico moral mediatizado Candela Hernández	211

Editorial

El miedo aparece de distintas formas en la teoría social y política relacionado a situaciones que tienen que ver con formas de organización y a desmoronamientos de las instituciones humanas. Por supuesto, es irremediable la cita al Leviatán hobbesiano, aunque en términos sociológicos, y para dar cuenta de situaciones de cambio de época, también sea pertinente no olvidar el otro monstruo del libro de Job que utiliza este filósofo para pensar quizás a partir de una situación concreta de caótica guerra civil, la descomposición del orden político y la jerarquía social: Behemoth, el monstruo que, quizás por terrestre, y acaso por eso más cercano, sea imaginado como puramente destructivo, con solo la fuerza, sin la autoridad expectante, generadora de un miedo potencial, inhibitorio, constructor de un orden.

En el número anterior de *Apuntes*, Patricio Dean recurría a una cita del sabio árabe del mil trescientos, Ibn Jaldún, cuando este se refería al concepto, que en árabe se nombra Asabiya (que se traduce como espíritu del clan, solidaridad fuerte). Asabiya es, en Ibn Jaldún, el elemento que permite atenuar los miedos frente a los peligros externos. Jaldún, cita un pasaje del Corán. En esas páginas se narra “sobre los hermanos de José... cuando dijeron a su padre: ‘Si el lobo se lo comiera, siendo nosotros un clan compacto, sí que seríamos desgraciados’”, y concluye el sabio, “lo que significa que no es imaginable una acción hostil contra alguien que tiene un clan que lo proteja...”. No hay miedos densos frente a peligros reales si existe Asabiya, si hay colectivo fuerte, si hay identidad encarnada socialmente. Así se pueden enfrentar situaciones extremadamente difíciles y desafiar a la misma muerte.

Y esto no es patrimonio de alguna cultura particular o de algunos fundamentalismos que permiten alejar hasta lo inhumano mediante lo exótico, ese tipo de acciones humanas. Hay suicidios altruistas en distintos momentos históricos y en distintas sociedades que levantaron banderas diversas y adoraron dioses distintos.

Valga un caso cercano en términos culturales. El 5 de mayo de 1981 moría Bobby Sands en el hospital de la prisión de Maze, en Irlanda del Norte, luego de una huelga de hambre de 66 días. Era un muchacho de 27 años, de la ciudad de Belfast, de clase obrera, con una presentación de su persona muy similar a cualquier joven urbano de la década del setenta del siglo XX. Como es posible ver en las fotos que luego inspirarían murales en las calles de Belfast, sus maneras de vestir, sus gestos y seguramente sus formas cotidianas de comportarse no diferían de cualquier otro muchacho urbano de ciudades del mundo occidental. Estaba, es verdad, en una situación excepcional y en una sociedad con una larga tradición de lucha independentista. Porque Bobby Sand era además de un muchacho que había vivido aspectos corrientes de la vida cotidiana de su tiempo, el oficial al mando de los prisioneros del IRA en la cárcel. En ese carácter fue el primero en morir, y progresivamente se unieron a esa huelga otros 9 jóvenes del IRA y del ILNA que también fueron muriendo semana tras semana. Bobby Sands fue enterrado en el cementerio New Republican Plot en donde se realizó un ritual de formación militar y salvas al aire por parte de integrantes del ilegal IRA, en medio de una multitud de 100.000 personas que acompañaban el cortejo. El inicio de la protesta tenía que ver con la negación del status de prisioneros de guerra a los republicanos irlandeses por parte del gobierno británico a cargo de Margaret Thatcher. Pero claro que ese hecho tiene otras dimensiones que remiten a una larga tradición de luchas en la que no resultaron extrañas situaciones límites, trágicas; esas que habilitan a los seres humanos a realizar acciones de renunciamiento por su propia comunidad, inexplicables en situaciones de normalidad.

Cuando hay grupo en el sentido más fuerte es posible, efectivamente, enfrentar los peligros más diversos e ir hacia la muerte en nombre del grupo. Es por ello que las acciones de quienes enfrentan a grupos que se alzan contra el orden pueden reconocer que la herramienta más fuerte de sus enemigos es la cohesión, la solidaridad social. Mao Tse Tung refiriéndose a su experiencia de la guerra de guerrillas sostenía que la acción exitosa supone que la guerrilla debe moverse como pez en el agua entre las poblaciones. Para minar la fortaleza de esa herramienta los estados se valen de metodologías diversas para lograr la fragmentación del grupo, la ruptura de esa solidaridad. En la América Latina de los años setenta, una metodología clara y contundente fue la del terror de estado. El Estado, que al decir de Norbert Elías, está constituido contra la lógica del chantaje, se convierte en estos casos en organizador del chantaje y de la muerte operando de manera clandestina, sobornando, generando deshilachamiento de los grupos, la pérdida de solidaridad entre individuos aislados y asustados. Juan Corradi en un artículo sobre el terror en América Latina de los años setenta, se refería a estas situaciones de ruptura de lazos sociales fuertes, de vuelta a las solidaridades primarias, como “familismo amoral”.

En la difusión de las prácticas de los campos de detención clandestinos donde se humilla a los seres humanos, en los ataques arbitrarios de grupos

sobre objetivos civiles, en los bombardeos indiscriminados sobre población civil cuya cúspide son Hiroshima y Nagasaki, se expresan una de las más efectivas maneras, para decirlo en lenguaje militar, de minar la moral de la población enemiga. Ese agujereamiento de la moral tiene como herramienta fundamental, el miedo, el terror

Es verdad que la confrontación entre estados y grupos cuestionadores del orden y, eventualmente entre estados, son experiencias que permiten la construcción de tipos ideales en lo que es posible observar con claridad la relación entre lazo social denso y fortaleza política militar y entonces el miedo como arma para disolver ese lazo

Pero, no es menos cierto que también, en situaciones de cambios culturales importantes donde los grupos se desestructuran y las banderas e instituciones en las que se reconocían y los expresaban ya no dicen nada, o casi nada, los agentes sociales quedan en una situación de relativa deriva. Es frecuente citar la frase de Antonio Gramsci cuando en Pasado y Presente afirma: “La crisis consiste justamente en que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer, y en este terreno se verifican los fenómenos morbosos más diversos”. Gramsci pensaba bien situaciones coyunturales de crisis políticas significativas y quizás es posible trasladar la misma afirmación para imaginar cambios de época singulares como el que ocurre en estos tiempos en donde lo viejo no termina de morir. Y no termina de morir porque funciona como escenografía y recursos retóricos de prácticas no totalmente compatibles con lo anterior, pero que no han encontrado una bandera que las sustente. Es por eso que la deriva de los agentes sociales es relativa. Es confusa, poblada de desconcierto. Lo que se está haciendo no se sostiene en la moral anterior, pero puede llegar a justificarse con ella. Como nunca aquí, se hace verdad el refrán popular que sostiene, “del dicho al hecho hay mucho trecho”.

Y es entonces donde puede surgir un cierto miedo con significación sociológica fundamental, generador de desconciertos, en el marco de la disolución de un orden sin la presencia de promesas redentoras. Se podría afirmar que la del presente es una situación en la que es posible encontrar abundancia de elementos anómicos. Pero, exagerando, podría decirse que esta anomia, no es la anomia en una sociedad europea de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, momento en el cual el progreso de la humanidad, aunque con agujeros secundarios, era una bandera arrolladora que, como ilusión y logros concretos, vitalizaba gran parte del mundo. Es la anomia en un terreno en el que a primera vista no parece proyectar futuros de alboradas salvadoras. La persistencia de una situación, sin recomposición de instituciones y cambios morales llegaría en extremo a un estado de catástrofe. El tipo ideal extremo, si se continúa la argumentación como un ejercicio lógico, es la peste. La situación que describe Tucídides en el capítulo 53 del segundo libro de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, cuando relata crudamente las consecuencias de la plaga que asoló a Atenas en el 429 antes de Cristo. Carlo Ginzburg cita en este número la traducción

de Hobbes y sus posibles interpretaciones. Es una situación en que “Ni el miedo a los dioses ni el respeto de las leyes humanas contenía” (o atemorizaba) “a ningún hombre”.

Claro que en una situación de cambio cultural siempre hay con mayor o menor presencia, o en estado potencial, promesas redentoras. A diferencia de la peste, que es el fin, aquí, con mayor o menor claridad de futuro, lo que hay, es un *intermezzo*. En las sociedades contemporáneas abundan las citas del concepto durkhemiano que desarrolla Ricardo Sidicaro en otro de los trabajos de este número, para dar cuenta de estados diferentes en los que la desintegración, el desclasamiento por distintos motivos, se convierte en un elemento explicativo fundamental. En estos casos, el miedo se presenta bajo la angustia del desconcierto. Dice Sidicaro: “En ese intermedio, se instalan las dudas sobre lo posible y lo que no lo es, sobre lo justo y lo injusto, sobre la legitimidad de las reivindicaciones. En tanto que las fuerzas sociales liberadas no hallan nuevos equilibrios, su reconocimiento permanece indeterminado y subsisten los conflictos y las tensiones dada la falta de reglamentación.”

El presente está poblado de situaciones que permiten reconocer en términos culturales, algo así como un *intermezzo*, y allí entonces, los miedos de la duda y la confusión sobre el sentido de las prácticas en relación a instituciones que ya no resultan productivas y todavía no se reconfiguran. Es en ese marco, y dramáticamente, que las situaciones de guerra abandonan los eufemismos y la herramienta del terror se incorpora a la práctica abierta de algunos grupos insurgentes, y de los Estados, que no ocultan ya el uso de la tortura, la contratación de mercenarios, y los ataques indiscriminados a la población civil.

Bibliografía

- Corradi, Juan E., Patricia Weiss Fajen y Manuel Antonio Garreton. 1992. *Fear at the Edge: State Terror and Resistance in Latin American*. Berkeley: University of California Press.
- Jaldún, Ibn. 2008. *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. Córdoba, España: Editorial Almuzara.

**Tema
Central:
Miedo**

Montesquieu in Santiago del Estero. Fear and politics in “the Juárez” imaginary connections

Marina Farinetti y Carlos Zurita

Resumen

Analizamos la circulación del temor por las venas del Juarismo, para nosotros, una forma histórica de dominación a nivel provincial cuyos orígenes se remontan al primer peronismo y a la tradición caudillista. Estudiamos los elementos comunes en la producción y circulación de relatos en torno a la historia provincial y a Carlos Juárez y su esposa. Sostenemos que, por vías diferentes a las de una organización territorial, una trama estructurada discursivamente supone también la generación de espacios y canales sui generis de circulación del poder. Montesquieu nos inspira para pensar estos espacios y canales en los que se produce un enlace entre los gobernantes y el mundo de los dominados. La literatura, en particular el realismo mágico latinoamericano, nos provee una forma de conocimiento de la trama imaginaria. Asimismo, la poesía encuentra un lugar directamente en el texto.

Dominación; juarismo; caudillismo; imaginario; peronismo

Abstract

We analyze the fear that flows through the arteries of Juarismo, a form of political domination in the Argentinean province of Santiago del Estero whose origins date back to the first Peronism and the tradition of ‘caudillism’. We studied the common elements in the narrative of the provincial history and the stories of its caudillo, Governor Carlos Juárez, and his wife. We argue that a power frame built through “a structured discourse” involves the creation of sui generis power spaces and channels, additional to the power structure developed through a territorial organization even though these spaces and channel are of a very different nature. Montesquieu inspires us to think of the spaces and channels where the encounter between rulers and subjects occurs. Literature, particularly the Latin American magical realism, provides us with a form of knowledge of imaginary connections between power and poetry that directly finds a place in this text.

Domination; juarismo; caudillism; imaginary; Peronism

Montesquieu en Santiago del Estero. Temor y política en la trama imaginaria del juarismo

Marina Farinetti¹ y Carlos Zurita²

*Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir.*³

Montesquieu [1748]: L. III. Cap. 1

Introducción

Las “formas de gobierno” dejaron de atraer a la ciencia política y quedaron guardadas en un lenguaje analítico clásico que, en cambio, tiene una riqueza especial si se adopta una perspectiva de historia conceptual.⁴

En los estudios contemporáneos este lenguaje ha sido superpuesto principalmente por otro centrado en los regímenes políticos. Si las reglas institucionales ocupan el primer plano en las clasificaciones, ha quedado en el lado invisible del análisis “lo que hace actuar”, o en otras palabras del propio Montesquieu, “lo que pone en movimiento” una forma gobierno.

1. Universidad Nacional de San Martín

2. Universidad Nacional de Santiago del Estero.

3. “Hay una diferencia entre la naturaleza del Gobierno y su principio, y es que su naturaleza es lo que la hace ser tal y su principio eso que le hace actuar. Una es su estructura particular y el otro las pasiones humanas que lo ponen en movimiento.”

4. Véase Giuseppe Duso (2007), en especial el cap. 3 “Fine del governo e nascita del potere”. Asimismo, sobre las tensiones entre enfoques con respecto a la singularidad de los conceptos históricos, véase Chignola (2015).

Tema central:
Miedo

Recibido:
10/06/2015
Aceptado:
30/09/2015

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

11

El concepto de “principio” de la forma de gobierno es una fuente de inspiración a la que recurrimos en este estudio para explorar lenguajes de la teoría política que puedan hablar del temor. Esta palabra que en la investigación hemos registrado tan disponible en el lenguaje ordinario para analizar el Juarismo, sin embargo, ¿cómo podemos captarla en un marco analítico? ¿Hacia dónde nos orienta el “principio” de Montesquieu? Nos dice que es fundamental pensar a la pieza que articula, “lo que hace actuar” a los gobernantes y “lo que hace actuar” a los gobernados. La pieza es común de un lado y del otro, arriba y abajo, mueve al que manda y al que obedece. Se trata de la virtud en el gobierno republicano, el honor en la monarquía y el temor en el despotismo. Son pasiones humanas cuya circulación es el secreto de la estabilidad de la forma del gobierno. El poder en Montesquieu choca o fluye; implica violencia física directa al cuerpo de los dominados o amortiguada por los conductos de la sociedad.

El pensamiento de Montesquieu está presente en la elaboración de Arendt sobre el totalitarismo como una nueva forma de gobierno. Por un lado, la referencia al Barón le ayuda a sostener que el totalitarismo sale del horizonte de la tradición teórica clásica: no se basa en un “principio de acción” dado que se trata de un gobierno que no descansa en la capacidad humana de actuar o en el plano motivacional, sino en “hombres superfluos”. Es la diferencia entre el temor como “principio de acción” y el terror total como “esencia”. Por otro lado, Arendt aprovecha la distinción entre la monarquía y el despotismo que realiza Montesquieu a partir de la presencia en el primer caso de “conductos intermedios por donde el poder fluye” (cap. IV). En el caso de los despotismos,

la nature du gouvernement demande une obéissance extrême; et la volonté du prince, une fois connue, doit avoir aussi infailliblement son effet qu’une boule jetée contre une autre doit avoir le sien. (L. III, cap. X).⁵

Arendt avanza con estas premisas cuando entiende que en el gobierno constitucional “las leyes positivas están concebidas para erigir fronteras y establecer canales de comunicación entre los hombres” (1974: 565). Destruir las leyes significa eliminar el espacio entre los hombres como condición para la acción.

Nos proponemos analizar en este artículo la circulación del temor por la venas del Juarismo, para nosotros, un tipo histórico de dominación concebido al modo de Weber. Su funcionamiento requiere una organización para el ejercicio de la autoridad legítima. Por vías diferentes de la organización territorial, la trama imaginaria supone la existencia de espacios y canales sui generis de circulación del poder, a través de los cuales se producen espacios que relacionan a los gobernantes con el mundo de los dominados. Aquí observamos en particular estos espacios en la trama imaginaria del Juarismo.⁶

5. “la naturaleza del Gobierno requiere una obediencia sin límites, de tal modo que, una vez conocida la voluntad del príncipe, ésta debe tener un efecto, tan infaliblemente como una bola lanzada contra otra tiene el suyo.”

6. Para un análisis de la democracia electoral y el Estado en la dominación, véase Farinetti (2013).

El poder de los Juárez

La máquina electoral y el Estado, a través de la construcción de una multiplicidad de espacios de poder en la vida cotidiana, permitieron la consolidación del Juarismo como una forma de dominación y, al mismo tiempo, al permitir la circulación del poder, impidieron que el ordenamiento se volviera despótico, en el sentido que da Montesquieu a este tipo de gobierno, esto es, sin “canales de comunicación” con el mundo de los dominados por donde el poder fluya.

Una representación constituye una constante del imaginario en torno al Juarismo: la naturaleza del poder atribuido a los Juárez (Carlos Juárez y su esposa Mercedes Marina Aragonés). El material discursivo permite en efecto observar el uso común entre los santiagueños de un núcleo de ideas para referirse al poder de los Juárez, las que pueden sintetizarse en la de un poder omnipresente y sin límites.

Hemos registrado en diversas entrevistas realizadas, por ejemplo, el uso frecuente de la fórmula: Juárez gobierna desde hace 50 años. “Como si”, a partir de su primer gobierno (1948-1951) Juárez hubiera construido un poder indestructible y permanente. Se afirma así que la autoridad de los Juárez en algunos tramos se ejercía por detrás de otros, que siempre estuvo “aunque no ocupara cargos formales”. En los períodos en que no era gobernador (1951-1973, 1976-1983, 1987-1995) gobernaba “detrás” de los gobernantes correspondientes y, aún durante la dictadura. Se dice que Juárez había conservado el poder desde el exilio en Madrid en tiempos de la dictadura militar gobernando a través de la gran cantidad de cartas que escribía; gracias a su extraordinaria memoria, recordaba gran cantidad de nombres.

Ahora bien, aunque los Juárez eran altamente influyentes en la política provincial, incluso sin ocupar cargos gubernamentales, no eran los dueños absolutos del poder, puesto que, en ocasiones, perdieron elecciones. Pero si interesa referirse a la exactitud de los enunciados es sólo para analizar una representación construida a partir de la idea del monopolio juarista de los hilos del poder en Santiago del Estero desde 1948 hasta la caída en 2004. A través de la construcción discursiva, ese poder no solamente es el origen de todo lo significativo en la esfera política sino que pasa a ocupar la totalidad del campo político. Este dispositivo, al afirmar narrativamente la permanencia inmutable del poder de los Juárez, oculta tanto el poder de otros actores provinciales como la importancia de factores exteriores a la política santiagueña.

No faltaban casos para relatar cuando los santiagueños querían exponer en qué consistía el poder de los Juárez. Relataban, por ejemplo, la persecución de una dirigente de la Rama Femenina, que es el tema del libro de Mariana Godoy (2015), una nueva fuente para seguir observando la trama imaginaria. En ella se realiza una etnografía de la causa judicial de “Margarita”, quien llegó a ser la dirigente más importante de la Rama Femenina del PJ, con más de doscientas unidades básicas bajo su radio de influencia y secre-

M. Farinetti
C. Zurita

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

13

taria privada de la Señora de Juárez. Era diputada provincial (desde 1997), en ese momento ocupaba la vicepresidencia segunda del cuerpo legislativo, cuando su vida cambió completamente cuando, a raíz de un rumor de traición, la condenaron a la expulsión del campo político. Su organización, la Rama Femenina se puso en marcha para hundirla. Godoy analiza los mecanismos que cayeron sobre ella a los efectos de su expulsión absoluta a través de la acusación judicial. Esta se construye con la acción simultánea de 16 acusadoras que la denuncian penalmente por obligarlas a comprarle regalos. La investigación de Godoy aporta información reveladora que surge de su trabajo sobre el expediente judicial que involucra el testimonio de alrededor de 100 mujeres. El castigo de expulsión fue ejecutado como por una orquesta, quizás “sin director”. La tesis de Godoy es que en la acusación judicial se va desarrollando un conflicto derivado de los problemas de sucesión en el Juarismo entre distintas posiciones de las dirigentes y militantes mujeres en la Rama Femenina. Aquí simplemente queremos señalar que sería difícil pensar sociológicamente los mecanismos de castigo sin ver la palanca imaginaria del Juarismo.

Se dice que los que no cumplieron la orden de denunciar, perdieron sus trabajos y también cayeron en desgracia. El caso de “Margarita” ilustra contundentemente la imagen de un poder capaz de desarrollar un método implacable para el castigo de los sospechosos de deslealtad. Observamos que dicha imagen –tal el caso de la permanencia de Juárez en el ejercicio de la autoridad– podía imponerse a pesar de las referencias históricas objetivas. De hecho, la imagen del poder omnipresente y sin límites de los Juárez se contraponen con las características de fluidez, inestabilidad y heterogeneidad de las alianzas electorales en el juarismo y con el pluralismo partidario que existía. Podemos ver que lo histórico es captado como objeto de la comprobación de la imagen de un poder con aquellos atributos.

Cada uno tiene su anécdota

Antes de identificar el lugar ocupado por la imagen sobre el poder omnipresente y sin límites de los Juárez en la forma de dominación, conviene detenerse en su modo de circulación. Una anécdota es la narración breve de un suceso curioso basada en hechos reales y experiencias personales; no obstante, con el correr del tiempo las pequeñas modificaciones realizadas por cada persona que la cuenta pueden hacerla derivar en un relato ficticio. La anécdota invita a la propagación de boca en boca, a la repetición y porta una exigencia literaria, narrativa específicamente, dado que debe ser contada con gracia y estilo. Normalmente, el enunciador se sonríe para anunciar el relato, a sabiendas de la seducción que este implica.

Hemos podido observar que existía (existe) un repertorio de anécdotas sobre el Juarismo con amplia circulación. Por ejemplo, la anécdota del ataque al ministro por parte de las mujeres de la Rama Femenina estaba a mano cuando el tema de conversación se dirigía a Nina Juárez; fue publicada en

el periódico, aunque no sabemos si esa fue la fuente original, que en el caso de las anécdotas nunca se sabe, pues la anécdota no tiene autor (tiene personajes). Si el tema de conversación era la ruptura política de Iturre con el Juarismo, era el suelo propicio para la aparición de la anécdota de la pelea con Nina.

Si bien las anécdotas son un género que no es para nada una particularidad de Santiago del Estero, cabe comentar que la historia política nacional no se relata típicamente a partir de anécdotas sobre los protagonistas. Es cierto que las anécdotas brotan en espacios sociales más acotados, como lo sabemos quienes hemos habitado en ciudades pequeñas. Canal Feijóo (1934), en Nivel de historia y otras proposiciones, relata la historia de Santiago del Estero a través de tres anécdotas. ¿A qué se debe el recurso a las anécdotas para su relato sobre la historia provincial? Pensamos que, de esta manera, entronca su relato con las formas narrativas de la cultura popular, lo cual parece estar implícito en la tan particular noción de “nivel de historia”.

Puntualicemos algunas características de las anécdotas como forma discursiva que son relacionables con la función que cumplen en el Juarismo: son esencialmente transmisibles, repetibles, su aptitud es la circulación; no tienen autor, están al alcance de cualquier enunciador y cada uno presenta su versión:

“Siempre se corrieron rumores, cada uno tiene una anécdota particular, que el chofer... el mal carácter de ella” (1999: entrevista a periodista gráfico santiagueño).

presentan hechos destacables a veces por lo exagerados pero siempre en un marco de verosimilitud que las diferencia del relato ficticio.

Las anécdotas sobre los Juárez son parte del mundo de la vida de los dominados, formas narrativas y conversacionales de la cultura popular que exceden al fenómeno del Juarismo. Son monedas de circulación de lo político (no exclusivamente) en el espacio público conversacional de la provincia. Las anécdotas como forma discursiva desarrollan algunas funciones en el juarismo como forma de dominación, a saber:

- son el vehículo en el cual circulan (en el lenguaje público) las ideas sobre el poder de los Juárez;
- posibilitan una forma de hablar sin autor y basada en la repetición sobre el poder de los Juárez en el mundo cotidiano, en el que las sospechas de deslealtad y traición pueden poner en riesgo al enunciador;
- permiten una cercanía con el mundo cotidiano de los Juárez “como si” se los pudiera ver, pues las anécdotas normalmente revelan escenas reservadas o fuera del espacio público;
- reproducen la imagen del poder omnipresente y sin límites de los Juárez; por lo tanto, es dable pensar que las anécdotas actualizan el miedo a la arbitrariedad del poder, a su furia irracional. No olvidemos que, en la teoría política, el temor es uno de los elementos básicos que

M. Farinetti
C. Zurita

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

15

producen obediencia, aunque se trate del miedo al peso de la ley en una democracia;

- ritualizan el habla sobre el poder de los Juárez y esta fluye en construcciones narrativas destinadas a entretener a un público. De esta manera, es posible pensar que el temor se transfiguraba, alejándose de la experiencia viva del mundo narrado.

En definitiva, en las anécdotas, el poder de los Juárez se convierte en un objeto entre lo real y lo imaginario. Hemos recurrido a nociones de la literatura para trabajar en torno a la mezcla entre lo real y lo imaginario en el material discursivo sobre el Juarismo, el cual incluye las anécdotas pero no exclusivamente.

Real imaginario

Se dice que cada ladrillo de las viviendas construidas en las gobernaciones de Juárez tiene grabado “Juárez”.⁷ En nuestras entrevistas indagábamos sobre la validez del enunciado preguntando al informante si él había visto alguna vez esos ladrillos. En general las pruebas se diluían, aunque nuestro colega Gabriel Vommano cuenta con una foto de un ladrillo con la inscripción tallada. En cualquier caso, más allá de la verdad del enunciado, cabe analizar la verosimilitud que consigue la construcción discursiva, la cual anida, en nuestro argumento, en su conexión con la idea imaginaria del poder de los Juárez. En el plano imaginario de significación, la inscripción en cada ladrillo comprueba la forma intersticial de un poder omnipresente, un objeto relacionable con el temor que inspira y, a la vez, con el grado de personalización que se pretende en las obras públicas, lo cual no es extraño en otros contextos. Lo particular es la literalidad del concepto en las letras talladas en los ladrillos de las viviendas construidas por el Estado.

Se dice que Juárez solía obsequiar el reloj que lucía en su muñeca a los interlocutores que elegía. Con este fin, se dice que Juárez había comprado especialmente un container de relojes de bajo costo. Variando el objeto obsequiado hemos escuchado los mismos elementos narrativos fuera de Santiago del Estero: el caudillo obsequia el saco que viste y, con ese propósito, lleva en el baúl de su automóvil varios sacos. Sucede a veces con las anécdotas populares que se encuentra en contextos diferentes la misma forma narrativa con variaciones en el contenido. Por su parte, el gesto de obsequiar un objeto por parte de un caudillo puede verse como una tecnología de poder: atrapa al otro en una relación personal con el jefe, quien no regala a todos, e instituye una obligación con el caudillo que puede ser unilateralmente establecida. El interlocutor es construido como objeto de la obligación en el mismo acto de entrega del reloj. Esto será vivido y significado de diferentes formas por cada interlocutor. Habrá interlocutores que sospechen que el caudillo lo hace por puro cálculo o como una fría

7. Lo hemos observado en entrevistas y puede leerse en una nota de Clarín (6.08.2000:44-45).

tecnología de poder. Habrá otros que destaquen el valor sentimental del gesto. Estas significaciones no cambian el efecto del gesto ni el enlace ya establecido con el dominado, quien al menos tendrá que ver qué hacer con ese objeto real y simbólico que le fue obsequiado.

Pero aquí nos interesa menos el gesto propiamente que la función de los elementos narrativos en la conformación de un plano de significación imaginario sobre el poder de los Juárez. Se dice también que Juárez tenía una gran capacidad para dirigirse por el nombre a los hombres del pueblo y cada vez dicha capacidad se ilustra con variadas anécdotas sobre actos de Juárez en diferentes pueblos. Si seguimos el hilo de nuestros argumentos sobre la forma de dominación, quizás los ladrillos, los relojes y los nombres sean elementos simbólicos que construyen el carácter personalizado del vínculo entre el gobierno y los dominados. Ladrillos, relojes y nombres son objetos simbólicos que remiten al poder de los Juárez.

Se dice que Juárez fue un hombre excepcionalmente inteligente e implacablemente calculador: todo en él es cálculo político, no tiene dimensión afectiva o sentimental. Veamos un material de nuestras entrevistas.

(Juárez) Es un hombre astuto, un hombre hábil, que ha mantenido sus influencias, tiene seguidores desde hace muchos años, no debía tener 30 años cuando empezó a trabajar en política. Hizo una carrera meteórica porque es muy inteligente, habla muy bien, es un gran orador, excelente memoria, muy astuto, calculador, tiene un gran control de sí mismo. Tiene 83 años y le das a lo mejor 70, se cuida, todos los días camina kilómetros para mantener su estado. Dicen que en su casa tiene una habitación de aparatos para hacer ejercicio, en una palabra, un hombre dedicado al poder... Juárez no hace gasto que no esté pensado en rédito político, un nombramiento, un favor. Yo creo que es un hombre incapaz de un sentimiento de lástima, de compasión, de generosidad, todo está calculado... (1999: Entrevista al director de un periódico santiagueño).

La construcción discursiva del poder calculador de Juárez, por la exagerada magnitud y el carácter monolítico, comprueba una visión descalificante del Juarismo basada en la mera instrumentalidad del entramado de lealtades y sumisiones. Al mismo tiempo comprueba en la materia narrativa las capacidades fuera de lo común atribuidas a los Juárez, soportes de la idea de un poder omnipresente y sin límites: “todo está calculado”.

Se dice que Nina Juárez sometía a tratos abusivos a los colaboradores o servidores en las funciones políticas. Los trabajos de un género que podemos denominar periodístico narrativo que se han escrito sobre los Juárez desbordan de este tipo de materiales elaborados a partir de testimonios. Valen para nosotros como elementos discursivos atribuibles a un imaginario colectivo en la medida en que ilustran formas en común (que hemos registrado no solamente en este ejemplo) y se inscriben en la comprensión del fenómeno juarista que presentamos.

M. Farinetti
C. Zurita

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

17

Ahora podemos aportar algunos materiales extraídos del libro *Los Juárez. Terror, corrupción y caudillos en la política argentina*.⁸ Un testigo, “antiguo hombre de confianza” de Juárez, relata el trato que Nina les daba a los colaboradores en las fiestas en casa de los Juárez en el período de gobierno 1973-1976. Iba “ordenando” a los invitados que se tiraran a la piscina, donde ya se había tirado ella. Ellos eran el presidente del Superior Tribunal de Justicia, diputados, un alto militar, ministros, pero todos igualados frente a las “ordenes” de Nina. Ella también ordenaba a quien le correspondía la “visita nocturna”. El entrevistado, que había sido uno de esos visitantes, transmite la experiencia del grupo:

No veíamos la hora de que llegara el golpe militar del '76. Estábamos hartos, queríamos dormir tranquilos. Viéndolo desde el presente parece increíble, pero queríamos que Videla volteara rápido a Isabelita para sacarnos de encima a Nina –se sinceraba uno de aquellos visitantes nocturnos (2004:15).

Tal personalización de los procesos políticos parece solamente posible en la narrativa de un santiagueño ex juarista. No sabemos hasta qué punto el relato es irónico o caricatura; en cualquier caso, versión ritualizada, convertida en pieza literaria mil veces contada. ¿Qué hacía Juárez mientras Nina hacía todo esto, según el testigo y parte? Conversaba con algunos invitados, mientras a veces registraba algunas miradas. Pero, afirman los autores:

Con el tiempo, el caudillo iba a ocuparse de liquidar física o simbólicamente a los dueños de cada una de esas miradas. Lentamente los fue expulsando de su círculo. Los desterró (2004: 16).

Además de exaltar la capacidad de Juárez sobre la vida y la muerte de los funcionarios y colaboradores, el informante destaca la influencia malvada de Nina sobre el propio caudillo y los hombres en general:

Se los juro. Créanme, la Nina es la Viuda Negra. Después de aparearse con el macho, lo devora (2004: 15).

Se dice también que Nina no permitió que Juárez se relacionara con sus hijas del primer matrimonio.

Veamos un material de nuestras entrevistas. El entrevistado cuenta una experiencia personal con Nina. Es el mismo informante que comenta que “cada uno tiene su anécdota”. Esta es la suya.

Le hice la sesión fotográfica, y realmente una persona muy dócil, no es una persona... dentro del autoritarismo que puede llegar a tener y de ciertos códigos que ha hecho respetar, yo le decía póngase así, y así, y lo hacía. Inclusive tomas que son fotografías que no las muestro porque no se la ve muy favorecida que digamos. Aceptaba lo que yo por lo menos le decía.

8. Dandan, Heguy y Rodríguez (2004). Dandan es una periodista de Página 12 que estuvo a cargo de la cobertura del caso del doble crimen de La Dársena en 2003, el detonante de la caída del Juarismo. Rodríguez es un periodista de medios santiagueños y corresponsal de Clarín en la provincia.

Esta versión acredita el trato normal de la Señora de Juárez, sin embargo, nuestro informante continúa:

(Nina) Tiene un trato muy particular, vos no podés estar frente a ella así como estamos nosotros, en aquel entonces... puede haber cambiado, te ponía a tres metros de distancia con un perro ahí en el medio que si te movías gruñía.

La distancia con respecto al común de la gente tuvo que ingresar en la narrativa del fotógrafo. Imagínese la escena de los dos perros, símbolo y acto de la distancia con la Señora de Juárez. ¿Es lo real imaginario?

Sigamos con las narrativas sobre Nina, esta vez en otro libro del género periodístico. En *El reino de los Juárez. Medio siglo de miseria, terror y desmesura en Santiago del Estero* comenta el autor⁹ sobre Nina:

Su apariencia imponente, marcial y sombría parecía advertir que haría pagar muy caro los desplantes, si algún hombre se atrevía a prodigárselo... Pero otros días el temor que inspiraba Nina iba más allá de su apariencia... era capaz de pasar, sin transición, de la caricia a la cachetada (Carreras 2004:61).

Obsérvese la exuberancia y exageración de los adjetivos que el narrador utiliza para describir la apariencia de Nina, lo cual podía transformarse en realidad en cualquier momento, dado el carácter irascible e implacable de la ex gobernadora con los hombres. Para comprobarlo, entre otras referencias, cuenta que ella le pegó una cachetada a Ítalo Luder cuando era Presidente provisional de la Nación en 1975 (Carreras 2004: 62).

Más allá de los puntos de realidad de la astucia y la inteligencia de Juárez, lo abusivo y lo irascible de ella, el temor que ella inspiraba, lo implacable de él y la locura de la escena de ambos en la fiesta con los colaboradores, observamos en las construcciones discursivas un plano de significación imaginario que desborda el plano literal y la cuestión de la verdad. Nuestro argumento es que estas construcciones que exaltan el poder de los Juárez comprueban la idea de un poder omnipresente y sin límites que venimos trabajando como un componente del imaginario. Ahora bien, ¿cómo se sostiene teóricamente que una construcción discursiva compruebe una significación imaginaria?

Realismo mágico

El “descubrimiento” de la afinidad entre ciertos elementos narrativos del Juarismo y el realismo mágico en literatura fue un hito importante en la investigación, pues nos permitió superar la manera intuitiva de pensar separados el aspecto imaginario y la realidad objetiva.

La expresión “realismo mágico” fue creada por el crítico de arte alemán Franz Roh (1927) para analizar el concepto de realismo y objetividad en la 9. Sergio Carreras, periodista cordobés con una reconocida trayectoria. Sufrió amenazas y persecución oficial mientras realizaba la investigación en Santiago del Estero.

M. Farinetti
C. Zurita

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

19

pintura post expresionista, en sus diferencias con el realismo en el impresionismo y el expresionismo.¹⁰ Más tarde fue aplicada para caracterizar el género literario de algunas obras representativas de escritores latinoamericanos, como Miguel Angel Asturias (Guatemala), Gabriel García Márquez (Colombia), Juan Rulfo (México), Alejo Carpentier (Cuba), Augusto Roa Bastos (Paraguay). Sin embargo, la heterogeneidad, entre estos autores, en el uso de recursos literarios clasificables dentro del realismo mágico dificulta llegar a una definición precisa del género. Es por esto que optamos por explorar el realismo mágico en ejemplos acotados.

Veamos la aproximación de García Márquez, quien ha dicho que su problema más importante era destruir la línea de demarcación que separa lo que parece real de lo que parece fantástico. Porque en el mundo que trataba de evocar, esa barrera no existía.

En un trabajo de 2007 sobre Cien años de soledad, Vargas Llosa utiliza la expresión “lo real imaginario”, una de las caras de la novela, según su análisis; la otra, es lo “real objetivo”. Enumera cuatro formas que se encuentran presentes en la composición de los planos de lo imaginario en la novela: lo mágico, lo mítico-legendario, lo milagroso y lo fantástico.

Llamo mágico al hecho real imaginario provocado mediante artes secretas por un hombre (mago) dotado de poderes o conocimientos extraordinarios; milagroso al hecho imaginario vinculado a un credo religioso y supuestamente decidido o autorizado por una divinidad, o que hace suponer la existencia del más allá; mítico-legendario al hecho imaginario que procede de una realidad histórica sublimada y pervertida por la literatura, y fantástico al hecho imaginario puro, que nace de la estricta invención. (Vargas Llosa 2007: XLVIII/XLIX).

De acuerdo con estas distinciones dentro del campo de lo imaginario, lo mágico sería uno de los planos de lo imaginario afines con ciertos elementos en los relatos que tienen como objeto a los Juárez. Si bien ellos no aparecen dotados de poderes sobrenaturales comparables con las capacidades mágicas de algunos personajes de la novela de García Márquez (por ejemplo, el mago Melquíades, que puede regresar de la muerte a la vida), están dotados de un poder omnipresente y sin límites. Igual que el realismo mágico como género literario, algunas de las construcciones discursivas sobre los Juárez logran mostrar lo imaginario en continuidad con lo real objetivo. La apertura a lo mágico en las construcciones discursivas sobre los Juárez puede comprenderse en relación con la ubicación del componente carismático de la dominación.

Otro plano de lo imaginario de los que distingue Vargas Llosa que vemos presente en las narrativas sobre los Juárez es el mítico-legendario. Vargas Llosa señala el uso que hace García Márquez del mito y la leyenda en la realidad ficticia de la novela. Al mismo tiempo, dice, el escritor colombiano muestra cómo los hechos históricos pueden tornarse mítico-legendarios. El

10. Algunas opiniones sostienen que en rigor fue Alejo Carpentier quien acuñó la expresión, en términos de lo real maravilloso.

escritor peruano toma como ejemplo la leyenda de la ubicuidad del coronel Aureliano Buendía en la proliferación de versiones sobre su actuación en las guerras civiles.

Informaciones simultáneas y contradictorias lo declaran victorioso en Villanueva, derrotado en Guacamayal, devorado por los indios motilones, muerto en una aldea de la ciénaga y otra vez sublevado en Urumita (2007:154).

Veamos el análisis de Vargas Llosa:

La realidad histórica se disuelve aquí en mito y leyenda por exceso de credulidad. Cincuenta años más tarde, esa misma realidad histórica se desvanecerá en mito o leyenda por exceso de incredulidad, cuando, en los días finales de Macondo, muchos maconditos, como la mamasanta de las muchachitas que se acuestan por hambre, crean «que el coronel Aureliano Buendía... era un personaje inventado por el gobierno como pretexto para matar liberales» (p. 442), o que era solo el nombre de una calle, como piensa el último cura de Macondo (p. 462). Este proceso de disolución de lo histórico en lo mítico-legendario se puede acelerar brutalmente, mediante el uso de la represión, del terror, de la manipulación del espíritu de las gentes, como sucede con la matanza de trabajadores, que, inmediatamente después de ocurrida, pasa a ser mito o leyenda debido a la incredulidad forzada de los maconditos (pp. 350-351) (2007:XLVIII/XLIX).¹¹

Es interesante desarrollar el ejemplo dado por Vargas Llosa. El personaje José Arcadio Segundo había sobrevivido a la matanza de los obreros de una empresa bananera como desenlace de un conflicto gremial en Macondo. Había logrado saltar del tren que se alejaba cargado de muertos. De regreso a Macondo, José Arcadio trata de hablar del tema.

- Debían ser como tres mil- murmuró.

- ¿Qué?

- Los muertos -aclaró él-. Debían ser todos los que estaban en la estación.

La mujer lo midió con una mirada de lástima. «Aquí no ha habido muertos», dijo. «Desde los tiempos de tu tío, el coronel, no ha pasado nada en Macondo». En tres cocinas donde se detuvo José Arcadio Segundo antes de llegar a la casa le dijeron lo mismo: «No hubo muertos». Pasó por la plazoleta de la estación, y vio las mesas de fritangas amontonadas una encima de otra, y tampoco allí encontró rastro alguno de la masacre... Llamó en la puerta de la casa del coronel Gavilán [que había visto entre los muertos en el tren]. Una mujer encinta, a quien había visto muchas veces, le cerró la puerta en la cara. «Se fue», dijo asustada. «Volvió a su tierra»...

La versión oficial, mil veces repetida y machacada en todo el país por cuanto medio de divulgación encontró el gobierno a su alcance, ter-

11. Las referencias al texto corresponden a la misma edición.

minó por imponerse: no hubo muertos, los trabajadores satisfechos habían vuelto con sus familias, y la compañía bananera suspendía actividades mientras llovía. La ley marcial continuaba, en previsión de que fuera necesario aplicar medidas de emergencia para la calamidad pública del aguacero interminable, pero la tropa estaba acuartelada. Durante el día los militares andaban por los torrentes de las calles, con los pantalones enrollados a media pierna, jugando a los naufragios con los niños. En la noche, después del toque de queda, derribaban las puertas a culatazos, sacaban a los sospechosos de sus camas y se los llevaban a un viaje sin regreso. Era todavía la búsqueda y el exterminio de los malhechores, asesinos, incendiarios y revoltosos del Decreto Número Cuatro, pero los militares lo negaban a los propios parientes de sus víctimas, que desbordaban la oficina de los comandantes en busca de noticias. «Seguro que fue un sueño», insistían los oficiales. «En Macondo no ha pasado nada, ni está pasando ni pasará nunca. Este es un pueblo feliz». Así consumaron el exterminio de los jefes sindicales (2007:350-352).

García Márquez observa el papel de la violencia y el temor en la construcción de las versiones de lo histórico: la incredulidad forzada. En la atmósfera de su novela, la matanza de los obreros queda inscrita en una especie de nebulosa fantasmagórica. El imaginario de Macondo como donde “no pasa nada” y “el pueblo es feliz”, es decir, la mitología del pueblo, cumple su papel al servicio de la negación del hecho real objetivo.

Para la comprensión de otros elementos de la apertura a lo imaginario mágico, veamos otro ejemplo literario considerado exponente del realismo mágico. Asturias compone en su novela Señor Presidente un mundo de crueldad, sometimiento y abandono; hace una anatomía del poder despótico del Señor Presidente desde el punto de vista de cómo lo viven los que lo sufren y, al mismo tiempo, desde el punto de vista del dictador, su vida cotidiana, sus intimidades. La incorporación de lo mágico y lo mítico en el relato en continuidad con el lenguaje real objetivo es el punto a destacar del realismo mágico de este escritor. En la novela se percibe la presión y el terror que padecen los personajes, y la crueldad sin límites de que pueden ser objetos por cualquier motivo. El nivel de arbitrariedad, persecución, conspiración, ensañamiento y deshumanización en la novela llega a límites insoportables para el lector. La arbitrariedad del poder es tal que hace deshacer a los personajes, como una furia desencadenada y caótica. Se podría decir que el género narrativo que busca expresar esa presión insoportable, en el caso del Señor Presidente, da un lugar a visiones fantásticas, integrándolas, por la magia de la literatura, en continuidad con el relato “realista”. En la novela de Asturias, la violencia y la sinrazón que sufren los personajes por los castigos decididos por el Señor Presidente se expresan con la emergencia de una lengua diversa. Asturias maneja dos lenguajes heterogéneos en su escritura, integra el lenguaje de las leyendas y mitologías populares. Otras lenguas que son parte del mundo narrado le permiten expresar

algo en su escritura: el miedo, el espanto, la crueldad, la violencia extrema desencadenada sobre los individuos en una tiranía extrema. Por ejemplo, veamos esta cita:

Una palpitación subterránea de reloj subterráneo que marca horas fatales empezaba para Cara de Ángel. Por una ventana abierta de par en par entre sus cejas negras distinguía una fogata encendida junto a cipresales de carbón verdoso y tapias de humo blanco, en medio de un patio borrado por la noche, amasia de centinelas y almácigo de estrellas. Cuatro sombras sacerdotales señalaban las esquinas del patio, las cuatro vestidas de musgo de adivinaciones fluviales, las cuatro con las manos de piel de rana más verde que amarilla, las cuatro con un ojo cerrado en parte de la cara sin tizar y un ojo abierto, terminado en chichita de lima, en parte de la cara comida de oscuridad. De pronto, se oyó el sonar de un tún, un tún, un tún, un tún, y muchos hombres untados de animales entraron saltando en filas de maíz. Por las ramas del tún, ensangrentadas y vibrátiles, bajaban los cangrejos de los tumbos del aire y corrían los gusanos de las tumbas del fuego. Los hombres bailaban para no quedar pegados a la tierra con el sonido del tún, para no quedar pegados al viento con el sonido del tún, alimentando la hoguera con la trementina de sus frentes.... (1995:291)

En este caso, Asturias expresa el efecto de la furia infinita del poder sobre Cara de Ángel, el personaje que había sido el favorito del Señor Presidente: su terror va difuminando el sujeto y acude a un encadenamiento de imágenes y acciones que significan lo horrendo. En esta cita, el escritor se vale de los recursos del lenguaje de mitos y leyendas, de la sonoridad del lenguaje, etcétera.¹² La novela de Asturias se esmera en transmitir la atmósfera de una dictadura. Se basa en materiales históricos y, algo especial, Asturias y sus amigos hispanoamericanos competían en las tertulias de París contando anécdotas sobre las atrocidades de las dictaduras.

El comentarista indica el uso de anécdotas populares incorporadas al texto, como la del personaje desencadenante de la trama:

Contado por los mendigos, se regó entre la gente del pueblo que el Pelele se enloquecía al oír hablar de su madre. Calles, plazas, atrios y mercados recorría el infeliz en su afán de escapar al populacho que por aquí, que por allá, le gritaba a todas horas, como maldición del cielo, la palabra madre (Bratosevich 1995: 39).

Un día:

El bulto se detuvo –la risa le entorchaba la cara-, acercándose al idiota de puntapié y, en son de broma, le gritó:

- ¡Madre!

No dijo más. Arrancado del suelo por el grito, el Pelele se le fue encima y, sin darle tiempo a que hiciera uso de sus armas, le enterró los dedos

12. Para un análisis de la variedad de recursos que utiliza Asturias, véase Bratosevich (1995).

M. Farinetti
C. Zurita

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

23

en los ojos, le hizo pedazos la nariz a dentelladas y le golpeó las partes con las rodillas hasta dejarlo inerte.

Los mendigos cerraron los ojos horrorizados, la lechuza volvió a pasar y el Pelele escapó por las calles en tinieblas enloquecido bajo la acción de espantoso paroxismo.

Una fuerza ciega acababa de quitar la vida al coronel José Parrales Sonriente, alias el hombre de la mulita. (Asturias 1995:41).

Por una parte, el realismo mágico borra la distinción entre lo real y lo mágico. Pero lo hace por una razón: capta algo real del mundo narrado. ¿Cómo se distinguen los elementos mágicos y los “realistas” si hay continuidad. El realismo mágico de Asturias genera la apertura del lenguaje a la expresión de los efectos de un poder omnipresente y sin límites sobre los individuos.

¿De qué maneras las narrativas sobre el juarismo incorporan un imaginario mítico-legendario? La idea de un poder omnipresente y sin límites, perteneciente al plano imaginario de significación, se comprueba en lo real objetivo histórico. Lo histórico se disuelve en lo mítico-legendario, como vimos. La proliferación de anécdotas sobre los Juárez responde a un espacio de lo real imaginario en la forma de dominación. Este es requerido para ejercer la dominación y para soportarla. La ritualización del relato oral implica una distancia con respecto a la experiencia viva del miedo, dado que se trata de la experiencia del relato, con su lógica circulante, su público y su gracia.

Miedo y legitimidad: conclusiones sin conclusiones

En resumen, las anécdotas sobre el poder de los Juárez eran pequeñas piezas literarias que estaban disponibles en el lenguaje, al alcance de todos, que podían repetirlas sin correr grandes riesgos e incluso adaptarlas al estilo personal del enunciador. Hemos dicho que las anécdotas permitían hablar de política sin abrirse a lo personal y privado del enunciador, siendo que las sospechas de traición podían desencadenar graves perjuicios. Por otra parte, la idea sobre el poder omnipresente y sin límites de los Juárez encontraba a través de las anécdotas un lugar en el lenguaje popular y circulaban en el mundo de los dominados. No sabemos cuánto, pero es claro que las formas narrativas sostenían el poder. Las ideas circulaban a través de los mecanismos de poder y eran decisivas para que la dominación funcionase.

Ciertas argumentaciones que se exponen en este artículo provienen de una tesis de Doctorado realizada por Farinetti (2013). La mayor parte del trabajo de campo fue hecha en pleno auge del Juarismo en 1999. En 1995 los Juárez retornan a la gobernación luego de la Intervención federal en la que deriva el estallido social del 16 de diciembre de 1993, cuando el domicilio privado de los Juárez fue saqueado.

El último gobierno de Juárez implicó un aumento del uso de tecnologías de control sobre la dirigencia política y los ciudadanos, como lo muestra el revelador libro de Celeste Schnyder (2013), en el que examina la coexistencia de valores, formas y procedimientos democráticos con la generalización de prácticas de control y coerción, que en el ámbito y periodo examinado (Santiago del Estero bajo el quinto periodo juarista) se manifiesta a través de la policialización de la vida pública. Sus indagaciones se realizan a partir de la asunción crítica de las teorías sobre la democracia y la legitimación, de las perspectivas del disciplinamiento, y de los encuadres acerca de los sistemas políticos segmentados o heterogéneos. Y su contribución más genuina y original se sustenta en su, en cierta medida, osado trabajo empírico, que lleva a pensar que, a veces, la sociología puede bordear los límites de una profesión peligrosa; sobre todo cuando se toma en cuenta que, superando grandes dificultades de acceso, Schnyder tuvo que contactar y entrevistar a –llamémosle ‘personajes’- los policías, que aún en la actualidad siguen rigiéndose por prescripciones y pautas, no digamos darwinistas, sino francamente lombrosianas a las que deben atenerse para caracterizar a los sujetos a interrogar y, llegado el caso, detener. Tal lo demuestra la transcripción del formulario del Departamento de Informaciones Policiales D2, con precisas instrucciones del Legajo de Identidad que los policías tienen que elaborar, y que comprende la ‘Filiación Civil’ y una singular ‘Filiación Morfológica Cromática’ –donde se deben consignar detalles sobre: cutis, cabello, barba, bigote, frente, orejas, párpados, nariz, boca, mentón-.

En nuestra propia experiencia de investigación, pudimos observar que al inicio de las entrevistas el miedo aparecía dicho en la fórmula de advertencia: “nadie te va a hablar por miedo”. El miedo era conjurado al ser advertido, a juzgar por la generosa materia de los relatos que tuvimos la oportunidad de registrar, algunos de los cuales circularon en este texto. Sin dudas, había un lenguaje para hablar del miedo y “canales de comunicación” por los que el miedo circulaba, en términos de Godoy, al servicio del desarrollo del conflicto derivado del problema cada vez más dramático de la sucesión en la forma de dominación.

La conexión entre el gobierno y los dominados debe entenderse como un espacio ambiguo, contradictorio, simbólico y dotado de una plasticidad. Volviendo a la noción de Montesquieu de “lo que pone en movimiento” una forma de gobierno, cabe considerar que el mecanismo del castigo en la Rama Femenina es un campo de análisis pertinente. Se alimenta de la idea de un poder omnipresente y sin límites, cuyos orígenes van más allá del Juarismo e incluso de Santiago del Estero.

Cuando Weber se refiere al entramado de motivos que producen la obediencia en una forma de dominación, hace uso de “como si” los fundamentos de la dominación fueran los motivos o creencias de los individuos. Obediencia en un tipo de dominación legítima significa para Weber que “la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta” (1987:172).

M. Farinetti
C. Zurita

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

25

Quizás él se atenga a los límites del observador, pero cabe deslizar su razonamiento al plano de los actores. Pensamos que lo imaginario opera en este espacio ambiguo de las creencias o “como si”. Dicho problema se manifiesta en ambigüedades de Weber. Así, por ejemplo, clasifica los tipos de dominación según la clase de pretensión a la legitimidad que hace típicamente cada uno pero la realiza sobre la base de las creencias, según los motivos de obediencia. Weber declara en los siguientes términos el criterio que va a utilizar para definir tipos de dominación:

Ni con mucho ocurre que la obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad. La adhesión puede fingirse por individuos y grupos enteros por razones de oportunidad, practicarse efectivamente por causa de intereses materiales propios, o aceptarse como algo irremediable en virtud de debilidades individuales y de desvalimiento. Lo cual no es decisivo para la clarificación de una dominación. Más bien, su propia pretensión de legitimidad, por su índole la hace ‘válida’ en grado relevante, consolida su existencia y codetermina la naturaleza del medio de dominación.

Weber procede:

Existen tres tipos puros de dominación legítima. El fundamento primario de su legitimidad puede ser: 1. De carácter racional: que descansa en la creencia en la legalidad de...; 2. De carácter tradicional: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones ...; 3. De carácter carismático: que descansa en la entrega extra cotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona... (Weber 1987: 171).

Primero la balanza se inclina por la pretensión de legitimidad y luego por las creencias. Es interesante ver que la pretensión de legitimidad “consolida” la existencia y “codetermina” la naturaleza de la dominación, junto con la creencia. Paul Ricoeur (2012) en sus conferencias sobre ideología y utopía se dedica a esclarecer el nexo entre los dos planos de la dominación: la “pretensión de legitimidad del orden” y la “creencia en la legitimidad”. Se trata para este autor de una brecha conceptual abierta en Weber pero no ocupada por su teoría. Es la brecha en la cual según Ricoeur talla su materia un concepto de ideología, palabra ausente en la sociología weberiana de la dominación. El espacio entre los dos planos queda activo y aquí no lo ocuparemos con una teoría.

Anexo

En un tramo de este artículo señalábamos que el “descubrimiento” de la afinidad entre ciertos elementos narrativos del Juarismo y el realismo mágico en literatura constituyó un hito significativo de nuestro estudio, al permitirnos superar la manera intuitiva de pensar separados el aspecto imaginario y la realidad objetiva.

Tal motivo nos ha llevado, quizás indebidamente, a incluir un texto –en la línea de los admirables Epitafios de Edgar Lee Masters donde los yacientes hablan de sí mismos- en el que imaginamos a Juárez, desde su tumba, diciendo sus propias palabras.

CARLOS ARTURO JUAREZ

*Durante cincuenta años
no se movía una hoja en mi provincia
sin que yo lo supiera.
Quise cuidarla de enemigos,
de seres malintencionados, y aún de sí misma.
Dediqué mis afanes a esos menesteres.*

*Dijeron de mí
que era un orador vetusto y alambicado
pero por algo mis palabras llegaban al corazón
de campesinos, de empleados públicos y del pobrero urbano.
Por algo me eligieron gobernador
durante cinco periodos.*

*Nadie como yo
supo lo que es ejercer el poder.
Se lo ejerce en vida
no en la memoria.*

Pasan las glorias del mundo.

*Después de haber sido
el personaje más amado y odiado
de esta cruel y dulce provincia
ahora nadie se acerca hasta mi tumba
en este cementerio
donde hacia el sur declina la ciudad.*

Abomino de tu olvido Santiago del Estero.

M. Farinetti
C. Zurita

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

27

Bibliografía

- Althusser, Louis. 1974. *Montesquieu: la política y la historia*. Barcelona: Ariel.
- Arendt, Hannah. 1999. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- , 1974. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Asturias, Miguel Angel. 1995. *El Señor Presidente*. Losada: Buenos Aires.
- Barthes, Roland. 2004. *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Bratosevich, Nicolás. 1995. "Estudio Preliminar". Pp. 7-79, en Julio Cortázar. *Antología. Selección y estudio preliminar por Nicolás Bratosevich*. Buenos Aires: Librería del Colegio.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- , 1999. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Canal Feijoó, Bernardo. 1934. *Ñan N° 2: Nivel de historia y otras proposiciones*. Santiago del Estero: Biblioteca Sarmiento.
- Carpentier, Alejo. 2010. *El reino de este mundo*, Madrid: Alianza.
- Carreras, Sergio. 2004. *El reino de los Juárez. Medio siglo de miseria, terror y desmesura en Santiago del Estero, Argentina, Aguilar*.
- Chignola, Sandro. 2015. "Diferencia y repetición", *Conceptos históricos 1*.
- Dandan, A., Heguy, S. y Rodríguez, J. 2004. *Los Juárez. Terror, corrupción y caudillos en la política argentina*. Buenos Aires: Norma.
- Darglotz, R., Gerez, O. y Cao, H. 2006. *El nuevo Santiagueñazo: cambio político y régimen caudillista*. Buenos Aires: Biblos.
- de Ipola, Emilio. 2007. *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- , 1997. *Las cosas del creer. Creencia, lazo social y comunidad política*. Buenos Aires: Ariel.
- Durkheim, Emile. 2001. *Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología*. Buenos Aires/Madrid: Miño y Dávila.
- Duso, Giuseppe. 2007. *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia política*. Milano: Polimetrica.
- Elias, Norbert. 1996. *La sociedad cortesana*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Farinetti, Marina. 2013. "La trama del juarismo. Política y dominación en Santiago del Estero 1983-2004". Tesis de Doctorado de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales.
- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García Márquez, Gabriel. 2007. *Cien años de soledad*. Edición conmemorativa. España: Real Academia Española.
- , 2002. *Vivir para contarla*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Godoy, Mariana. 2015. *Los regalos de Margarita. Conflictos, trama política y justicia en el juarismo santiagueño*. Santiago del Estero: EDUNSE.
- Guariglia, Osvaldo. 1986. *Ideología, verdad y legitimación*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hermitte, María Esther. 2004. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. Buenos Aires: IDES.
- Montesquieu. 1984. *Del espíritu de las leyes, I y II*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

- Nietzsche, Fredric y Vaihinger, H. 1998. Sobre verdad y mentira. Tecnos: Madrid.
- O'Donnell, Guillermo. 1997. Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización. Buenos Aires: Paidós.
- Polit Dueñas, Gabriela. 2008. Cosas de hombres. Escritores y caudillos en la literatura latinoamericana del siglo XX. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- Ricoeur, Paul. 1997. Sí mismo como otro. Madrid: Siglo XXI.
- , 1989. Ideología y utopía. Barcelona: Gedisa.
- Roh, Franz. 1927. "Realismo mágico. Problemas de la pintura europea más reciente". Revista de Occidente V (XLVI).
- Rulfo, Juan. 1988. Pedro Páramo. Madrid: Cátedra.
- Salas, Norma Mercedes. 2003. Carlos Juárez. Poder, política y clientela en Santiago del Estero a fines del Siglo XX. Tesis de Maestría. FHCSyS-UNSE.
- Schnyder, Celeste. 2013. Política y violencia. Santiago del Estero 1995-2004. Santiago del Estero: EDUNSE.
- Silveti, María I. (comp.) 2009. El Protector Ilustre y su régimen: redes políticas y protesta en el ocaso del juarismo. Santiago del Estero: UNSE.
- Tasso, Alberto. 2007. Ferrocarril, quebracho y alfalfa. Un ciclo de agricultura capitalista en Santiago del Estero, 1870-1940. Alción Editora: Córdoba.
- , 2004. Plan maestro para la toma del poder y otros manuscritos. Santiago del Estero: Barco Edita.
- Vargas Llosa, Mario. 2000. La fiesta del chivo. Buenos Aires: Alfaguara.
- , 2000. Reportaje en Clarín, Suplemento Cultura y Nación, 9 de abril.
- , 2007. "Cien años de soledad. Realidad total, novela total. Estudio preliminar". En Cien años de soledad. España: Real Academia Española.
- Weber, Max. 1987. Economía y sociedad. México: Fondo de Cultura Económica.
- , 1991. Escritos políticos. Madrid: Alianza.
- Zurita, Carlos. 1994. "Acotaciones sobre el 16 de diciembre. El incendio y sus vísperas. Patronazgo y alteridad culposa en la conciencia santiagueña". Revista de Ciencia y Tecnología 1: 14-15.
- , 1999. El trabajo en una sociedad tradicional. Estudios sobre Santiago del Estero. Santiago del Estero: Ediciones Universidad Nacional de Santiago del Estero.
- , 2015. El sociólogo como escritor. Santiago del Estero: EDUNSE-REUN.

M. Farinetti
C. Zurita

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

29

Miedo, reverencia, terror: releer a Hobbes hoy

Carlo Ginzburg

Resumen

El autor retoma la obra de Thomas Hobbes, autor de *El Leviathan*, para analizar cómo los temas del miedo, la reverencia y el terror, recorren la obra del filósofo inglés. En relación al origen del Estado moderno, Ginzburg argumenta que este tiene origen no sólo como consecuencia de una convención entre los hombres, sino como resultado del temor y la intimidación. El término *to awe*, que refiere a una ambivalencia entre el miedo, la reverencia, y luego el terror, se encuentra en el centro del poder político contemporáneo, poder secularizado que toma elementos de la religión para centralizar su poder.

Estado; Hobbes; poder político; religión

Abstract

The author uses the Thomas Hobbes's work, *The Leviathan*, to analyze how he put to work the notions of fear, awe and terror. Regarding the origin of the state, Ginzburg argues that it is originated not only as a result of a convention among men, but as a result of fear and intimidation. The verb *to awe*, which refers to an ambivalence between fear, reverence, and then the terror, is at the heart of contemporary political power, taking elements from religion to centralize the political power.

State; Hobbes; political power; religion

Miedo, reverencia, terror: Releer a Hobbes hoy¹

Carlo Ginzburg²

**Tema central:
Miedo**

1.

Hablaré acerca del terror, no acerca del terrorismo. Porque estoy convencido de que una palabra como “terrorismo” no nos ayuda a entender los acontecimientos sangrientos a los cuales se le aplica hoy. Como el terrorismo, el terror es también parte de nuestro presente, pero yo no hablaré acerca del presente. Pues creo que algunas veces debemos de tratar de conservar el presente a distancia, protegiéndonos del incesante ruido de las noticias que nos llegan de todas partes. Así, pienso que para comprender el presente, debemos aprender a mirarlo oblicuamente. O, para usar una metáfora diferente, debemos aprender a mirarlo a través de una suerte de binoculares invertidos. De este modo, al final de este procedimiento, el presente se nos mostrará de una manera nueva, y dentro de un contexto diferente e inesperado. Entonces, aunque sea muy rápidamente, al final diré algo acerca del presente, e incluso algunas pocas palabras acerca del futuro. Pero lo haré siguiendo un largo camino, viniendo, por así decirlo, desde lejos.

1. Artículo publicado originalmente como capítulo del libro *Miedo, Reverencia, Terror. Cinco Ensayos de Iconografía Política*. México: Contrahistorias. p. 31-49. Traducción: Ventura Aguirre Durán. Traducido de: Carlo Ginzburg (2008) *Paura, reverenza, terrore. Rileggere Hobbes oggi*. Parma: Monte Università Parma Editore. *Apuntes de Investigación del CECYP* agradece muy especialmente a la Editorial Contrahistorias el habernos cedido esta traducción para publicarse en nuestra revista. [contrahistorias.com.mx]

2. Universidad de Bologna.

Agradezco a Perry Anderson, Volker Balli, Pier Cesare Bori, Maria Luisa Catoni, Alberto Gajano, Carlos Hudson, Sergio Landucci, Amnon Raz-Krakotzkin, Tami Sarfatti y Sigrid Weigel por su ayuda.

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

31

2.

Desde hace algún tiempo, digamos después del 11 de septiembre de 2001, dentro de diversos comentarios que se hacen sobre los atentados que se multiplican con una frecuencia siniestra en muchas regiones del mundo, el nombre de Hobbes, el autor del *Leviathan*, reaparece con cierta insistencia (Robin 2004:28 y subsiguientes). Y es posible que estos nombres, de Hobbes y de *El Leviathan*, evocarán inmediatamente en la memoria de muchos ciertos recuerdos escolares más o menos antiguos, como las frases duras y desencantadas de “la guerra de todos contra todos” (*bellum omnium contra omnes*), o la de “el hombre es el lobo del hombre” (*homo homini lupus*). Pero propongo que miremos más a fondo al filósofo que las pronunció, aún cuando la segunda frase, *homo homini lupus*, remonta a una tradición de la Antigüedad (Tricaud 1969)³.

Thomas Hobbes nació en Inglaterra, en Malmesbury, en 1588. La familia era pobre, y su padre era un ebrio que no tardó en abandonar a la familia y desapareció. Hobbes pasó algún tiempo en varias casas de la nobleza, trabajando primero como Profesor, y luego como Secretario. Lector voraz, adquirió un profundo conocimiento del griego y el latín e incluso tradujo la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, que fue publicada en 1629.

En ese tiempo, los ingleses de familias nobles acostumbraban refinar su educación haciendo un viaje al continente europeo (el célebre *Grand Tour*), pasando una cantidad de tiempo considerable en Francia y en Italia. Y en uno de tales viajes, Hobbes acompañó al hijo de Lord Cavendish, su protector. En otra ocasión, Hobbes fue a Florencia, en donde conoció a Galileo. Y en París conoció a Marin Merssene, un instruido fraile que era el centro de una vasta red intelectual. Así que a través de Merssene, Hobbes inició una correspondencia con Descartes, comunicándole una serie de objeciones a su filosofía. En aquel tiempo, Hobbes tenía 45 años de edad, y nunca había publicado nada sobre filosofía, pero había desarrollado una serie de reflexiones originales organizadas en una forma rigurosamente deductiva. Esta organización de sus ideas, se explica por un hecho accidental. Pues algunos años antes, durante una visita a un noble que aún no ha sido identificado, Hobbes vio un libro que estaba sobre una mesa y que resultó ser los *Elementos* de Euclides. Entonces abrió el libro al azar, y leyó la proposición 47 del primer libro, lo que lo hizo exclamar: “¡Por Dios. Esto es imposible! Así que leyó el libro de atrás para adelante, hasta que todo se le aclaró. Y de acuerdo con su amigo y biógrafo, Aubrey, quien relató esta anécdota, Hobbes “se enamoró de la geometría” (Aubrey 1898).

El primer trabajo filosófico de Hobbes se tituló *Los Elementos de la Ley* como un homenaje a los *Elementos* de Euclides. Y la dedicatoria a William Earl, Conde de Devonshire, que se había convertido en el protector de Hobbes, está fechada el 8 de mayo de 1640, es decir una fecha que coincide con

3. Además de Plauto y de los Adagia de Erasmo, F. Tricaud subraya la importancia de Bacon.

el inicio de la serie de acontecimientos de la llamada “Gran Rebelión”, de la revolución inglesa del siglo XVII. Dentro de ella, la tensión entre el rey Carlos I y el Parlamento se volvió cada vez más áspera y en unos cuantos años, desembocó en una guerra civil. Así que en 1649, el Parlamento acusó al Rey, quien luego fue decapitado, un acontecimiento que conmocionó profundamente a toda Europa.

Pero Hobbes no esperó a que la situación política empeorara, pues en noviembre de 1640 dejó Inglaterra y se asentó en París: “fui el primero de los que huyeron”, como él mismo lo escribió más tarde. Y eligió el exilio para evitar ser perseguido por sus comentarios en favor de la monarquía, incluidos en su libro *Elementos de la Ley*, libro concebido como la primera parte de un proyecto tripartito, que circuló primero como un manuscrito, y luego en ediciones abreviadas, descuidadas, publicadas a espaldas de su autor.

Durante una gran parte de su larga vida, Hobbes pasó muchos años volviendo a escribir este libro de diferentes maneras, y en diferentes idiomas (en latín y en inglés), ampliándolo, modificándolo, corrigiéndolo. De modo que ciertas nociones, que él había presentado primero bajo una forma embrionaria, se desarrollaron después, enriqueciéndose con nuevos significados. Y una de esas nociones, que es fundamental, es la del miedo.

3.

“El miedo y yo somos como gemelos”. Hobbes hizo esta declaración al final de su vida, en un poema autobiográfico escrito en latín (Hobbes 1966:LXXXVI).⁴ El nació, de hecho, durante el periodo en el que la flota española, la *Armada Invencible*, amenazaba con desembarcar en las costas inglesas. Es muy probable que ésta alusión al miedo hacía referencia a una debilidad personal. Pero Hobbes era también un pensador audaz hasta el punto de la insolencia, amante de la disputa y la provocación. De modo que con estas palabras, lo que Hobbes quería hacer notar, incluso con cierto orgullo, era más bien su decisión de ubicar el miedo en el centro de su propia filosofía política.

Porque en sus *Elementos de la Ley* encontramos una concisa descripción del estado natural del hombre, ligado a un argumento al que Hobbes se aferraría por el resto de su vida. En ese estado natural, los hombres son fundamentalmente iguales y tienen los mismos derechos (incluyendo el derecho de atacar y también el derecho a defenderse), por lo cual viven en una condición de guerra permanente, de “desconfianza general” y de “miedo mutuo” (Hobbes 2013:70-74). Así que para escapar a ésta situación intolerable, renuncian mutuamente a una parte de sus derechos, lo que es el origen del pacto que transforma a una multitud amorfa en un cuerpo político. Y esta es la razón del nacimiento del Estado, al cual Hobbes etiquetará con el nombre de Leviathan: un nombre que en el *Libro de Job*, designa a una

4. “Atque metum tantum concepit tune mea mater, / Ut pareret geminos, meque metumque simul” (Hobbes 1966).

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

33

ballena, a un enorme animal marino al que nadie puede atrapar. Por eso, en el frontispicio del *Leviathan* (véase la ilustración número 6) Hobbes cita, desde la versión latina de San Jerónimo, un versículo del capítulo 41 de ese *Libro de Job*: “*Non est super terram potestas quae comparetur ei*”, es decir “No hay poder sobre la tierra comparable al suyo propio”.⁵



Ilustración 1: Frontispicio del libro *Leviathan* de Thomas Hobbes, 1651. (Versión final de la primera edición impresa).

Sobre el significado del frontispicio, que ciertamente fue inspirado por Hobbes, regresaré más adelante. Por ahora, basta subrayar que según Hobbes el Estado surge de un pacto nacido del miedo. Porque en una Europa desgarrada por las guerras de religión, y en una Gran Bretaña trastornada por los conflictos entre el Rey y el Parlamento, Hobbes consideraba la paz como un bien supremo que merecía cualquier sacrificio, una idea que lo acompañó hasta su muerte. Pero ¿puede un pacto establecido a partir de una situación de coacción, como la que caracteriza al estado natural, considerarse como un pacto válido? Esta pregunta, que Hobbes se plantea explícitamente en los *Elementos de la Ley*, nos remite al dilema que no ha dejado de plantearse repetidamente, en ese mismo tiempo, entre los teólogos protestantes y también entre los católicos, y es el de si era lícito jurar en falso para escapar a la persecución religiosa.⁶ La respuesta de Hobbes es clara: un pacto es válido aun cuando haya sido hecho bajo la presión del miedo. Retrospectivamente visto, parece que Hobbes no podía contestar de

5. En la cita de Hobbes dice: “*Non est potestas super terram quae comparetur ei*”.

6. Por esta razón el *Leviathan* de Hobbes fue interpretado por algunos de sus lectores contemporáneos como un libro escrito en defensa del régimen de Cromwell (véase Skinner, 2002: 21; Sommerville, 1988:159-184).

otra manera. Pues en su estrategia argumental, el miedo jugaba un papel que era al mismo tiempo fundamental, y escandaloso.

El tiempo ha suavizado esa impresión de escándalo. Pero para muchos de sus lectores contemporáneos, la descripción de Hobbes respecto al estado natural de los hombres dominado por el terror, parecía inaceptable, sobre todo si recordamos que se abstenía de toda referencia a la Biblia y al pecado original. A ese silencio se agregaba otro argumento polémico, de un género totalmente diferente que es posible leer entre líneas, en el Prefacio que Hobbes escribió para la segunda edición de su libro *De Cive*, publicado en Amsterdam en 1647. (La primera edición, traducida por Samuel Sorbière, había aparecido sin nombre de autor, en París, en 1642). En ese Prefacio, Hobbes describió su propio “método”. A fin de entender la génesis y la forma de la ciudad y los orígenes de la justicia, debemos identificar los elementos que los componen. De igual modo, para entender el funcionamiento de un reloj debemos desarmarlo ya que sólo así podremos comprender las diversas funciones de los diferentes engranajes (Hobbes [1647]).

El público culto a quien iba dirigida la edición en latín de *De Cive*, habrá identificado inmediatamente el blanco polémico de Hobbes: el libro de *La Política* de Aristóteles. Pues Aristóteles había explicado que su “método” consistía en identificar los elementos que constituyen a la *polis*, a la ciudad, es decir a la comunidad política. Así que el punto de partida era semejante, pero luego los dos caminos divergían rápidamente. Pues mientras que para Aristóteles el hombre es un animal social (*zoon politikon*), y por ello la *polis* existe por naturaleza, como un fenómeno natural, para Hobbes, por el contrario, ese estado natural de los hombres está marcado no por la sociabilidad sino por su opuesto, por la guerra de todos contra todos. Así que la agresión, real o potencial, genera primero el miedo, y después el impulso de eludir ese miedo mediante un pacto que se basa en la renuncia de cada individuo a sus derechos naturales. Con lo cual la ciudad (*civitas*, esto es la comunidad política) que es el resultado de ese pacto, es un fenómeno artificial: una conclusión en cierta manera anunciada por la comparación que hace Hobbes entre la ciudad y el reloj.

4.

Para entender la argumentación de Hobbes, debemos entender cómo y a través de qué caminos llegó a articularla. Una indicación indirecta en este sentido, parece provenir del mismo Hobbes. Pues él a menudo opuso la fecundidad de las ciencias naturales al carácter poco conclusivo de la filosofía moral, declarando que él como filósofo moral se había inspirado en el modelo de Euclides. Pero ha sido señalado, sin embargo, que es difícil creer que la mente de Hobbes esperó más de cuarenta años, para despertarse repentinamente en el momento en que empezó a leer los *Elementos* de Euclides (Strauss 1936:).⁷ Porque en los años precedentes, Hobbes había

7. Siguiendo la vía abierta por L. Strauss, Q. Skinner (1996:3 y 217) ha reconstruido de manera detallada la formación humanista de Hobbes, que él considera como un elemento

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

35

estado trabajando en la traducción de un trabajo que le inspiró muchas reflexiones, la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides⁸. Y un pasaje que por largo tiempo ha atraído la atención de los especialistas de Hobbes, es el capítulo 53 del segundo libro, en el cual Tucídides describe las consecuencias de la plaga que aquejó a Atenas en el año 429 antes de Cristo⁹. Pero respecto de la manera en que Hobbes leyó y tradujo ese pasaje, quedan todavía algunas cosas importantes por decir.

En primer lugar, escuchemos a Tucídides, traducido por Hobbes:

La enfermedad desencadenó igualmente sobre la ciudad, otros desórdenes más graves. Pues cada uno se entregó a la búsqueda del placer con una audacia que antes se ocultaba ampliamente. Entonces, de frente a estos cambios tan bruscos, en los que había ricos que morían súbitamente, y pobres que se enriquecían de golpe acumulando los bienes de esos muertos, todos comenzaron a buscar los beneficios y los gozos rápidos, dado que tanto la vida como las riquezas se habían vuelto igualmente efímeras. Nadie mostraba prisa alguna por alcanzar con algún esfuerzo un fin honesto, puesto que no se sabía si uno viviría lo suficiente para lograr dicho fin. En su lugar, el placer y todos los medios para procurárselo era los que se juzgaba bello y útil. Ni el miedo a los dioses ni el respeto de las leyes humanas contenía (*theon de phobos e anthropon nomos oudeis apeirge*) a ningún hombre, y no se hacía caso ni de la piedad ni de la impiedad, a partir de que se veía morir indistintamente a todo el mundo. Además nadie creía que viviría suficiente tiempo como para tener que rendir cuentas de las faltas cometidas. Lo que más les importaba a todos, era esa enorme calamidad ya presente y amenazadora en contra de ellos, así que pensaban que antes de sucumbir a ella, lo mejor era tratar de obtener de la vida los gozos que aún fuesen posibles (Thucydide 1962, LIII:39).¹⁰

5.

El denso análisis de Tucídides se abre con la palabra *anomia*, la cual designa la ausencia de ley, o más precisamente, la disolución de cualquier ley bajo el impacto de la plaga (Gigante 1956:184 y Orrú 1987). Un vacío de poder, diríamos hoy, había emergido, y él había sido llenado por el predominio de los instintos más elementales. Pero, como se habrá notado, el

decisivo de su itinerario intelectual. La interpretación de Strauss, y en particular el punto de la influencia ejercida por Aristóteles sobre Hobbes, ha sido criticada por C. A. Viano (1962), en un ensayo importante y no obstante demasiado ignorado: "Analisi della vita emotiva e técnica política nella filosofia di Hobbes". Yo estoy de acuerdo con Viano sobre la importancia que tuvo Tucídides para el desarrollo del pensamiento de Hobbes, aun cuando la interpretación que aquí desarrollo es ligeramente diferente.

8. El primero que indicó la importancia de esta referencia fue A. Bersano (1908), en un ensayo extremadamente penetrante (véase Skinner 1996:238).

9. Véase C. Orwin (1988:831-847, en particular pp. 841-846); G. Slomp (1990:565-586, en particular pp. 569-571) y Slomp (2000:78-83). Se encuentra también una rápida alusión en Bersano, "Per le fonti", (1908:209).

10. En la traducción italiana (Turín, 1996), el traductor traduce *anomia* por 'corrupción', pero en este caso yo prefiero una traducción más literal. Véase Thucydides ([1843]1966:203-211, y sobre todo pp. 208-209).

término de *anomia*, destinado a una gran fortuna, inclusive hasta en Durkheim y en la sociología contemporánea, no se refiere solamente a las leyes humanas. Pues para esos hombres que encaraban la inminencia de la muerte, el propio temor a los dioses había perdido toda eficacia.

La disolución del cuerpo político descrita por Tucídides, nos recuerda, inevitablemente, el estado natural planteado por Hobbes. Pues se trata de concepciones que tienen entre sí una relación de clara simetría: en la Atenas acosada por la plaga, no existe ya ninguna ley, mientras que en el estado natural, aún no existe todavía ninguna ley. Así que es tentador suponer que la situación extrema descrita por Tucídides, pudiera haber sugerido a Hobbes un experimento mental, el de la descripción del estado natural, basado en una situación igualmente extrema.

Pero Hobbes el traductor, en latín, *interpres*, impuso su propia interpretación a sus lectores. Pues Tucídides había escrito: “Ni el miedo a los dioses ni el respeto de las leyes humanas contenía a ningún hombre”. La traducción francesa que he mencionado apenas, sigue muy cercanamente al texto griego, *theon de phobos e anthropon nomos oudeis apeirge*. En cambio la traducción de Hobbes difiere en un punto, en una palabra: “Ni el miedo a los dioses, ni el respeto de las leyes humanas *atemorizaba (awed)* a ningún hombre”. De modo que Hobbes ha traducido el verbo griego *apeirgein*, contener o refrenar, con el verbo inglés *to awe*, atemorizar, que corresponde más o menos al verbo en español de atemorizar, llenar de temor (aunque se trata, lo digo de inmediato, de una traducción provisional). Así, en esta divergencia de la traducción inglesa de Hobbes en relación al texto griego de Tucídides, propongo reconocer la primera aparición fulgurante de una idea que se encuentra en el centro de la filosofía moral elaborada por Hobbes en las décadas posteriores a esta traducción.

6.

Con el fin de entender las implicaciones de la interpolación del verbo *to awe* “atemorizar, llenar de temor”, dentro de la traducción de Tucídides, partiré de un libro que apareció en Londres en 1613, y que fue vuelto a publicar varias veces con adiciones: *Purchas his Pilgrimage or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation to the Present (Las peregrinaciones de Purchas, o Relaciones del Mundo y de las Religiones Observadas en todos los Tiempos y Lugares Descubiertos, desde la Creación hasta el Presente)*. En este voluminoso libro, su autor, el pastor anglicano Samuel Purchas describía, bajo la forma de un peregrinaje metafórico, los usos, las costumbres y sobre todo las religiones de los pueblos del mundo entero, apoyado en una gran cantidad de relatos de viajeros sobre estos temas.

Purchas y Hobbes se conocían uno al otro. Sus nombres están enlistados en los registros del directorio de la *Virginia Company*, una compañía co-

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

37

mercial que contaba entre sus principales accionistas, a Lord Cavendish, el protector de Hobbes. La principal actividad de la compañía era la explotación de la región del Nuevo Mundo llamada Virginia, en honor de la Reina Isabel, la “Reina Virgen”. Y se ha ya sugerido que las pocas alusiones a los Indios de América en los escritos de Hobbes, estuvieron inspirados en el trabajo de Purchas (Malcolm 1981:297-321, y sobre todo p. 304 y 318).¹¹ Se puede agregar que en un capítulo dedicado a las esperanzas mesiánicas de los Judíos de su época, Purchas habló con amplitud de los dos enormes animales mencionados en el *Libro de Job*, Leviathán y Behemoth (Purchas 1613:181). Hobbes debe haber elegido estos nombres propios como títulos de sus obras, tomándolos directamente de la Biblia, de la cual era un lector asiduo. Pero en el peregrinaje imaginario de Purchas a través de las religiones del mundo, también puede haber encontrado otras indicaciones interesantes para él.

Purchas creía que la expansión colonial británica preparaba una posible unificación religiosa de la humanidad, y en consecuencia, dejaba presentir la inminencia del fin del mundo. Él pensaba que esa unificación era posible ya que “la religión es [en sí misma, algo casi] natural, [algo] que está inscrito en los corazones de todos los hombres” (Purchas 1613:15). Purchas se opuso enérgicamente a los argumentos, “susurrados, más que pronunciados en voz alta”, de ciertos hombres sin fe, según los cuales “la religión no sería otra cosa que un hábito inveterado, o una política más sagaz destinada a llenar a los hombres de temor” (*a continued custome, or a wiser Policie, to hold men in awe*) (Purchas 1613:26). ¿Es posible que Hobbes, en su traducción de Tucídides, haya recordado esta frase y haya elegido transformar el sustantivo ‘temor’ o ‘miedo’ (awe) en el verbo ‘atemorizar’ o ‘ser presa del miedo’ (awed)? Esto es posible, ciertamente, pero no es seguro. Después de todo, no se trata de una idea pasajera, como lo percibimos a partir de la reacción polémica de Purchas. Pues además, la continuación del pasaje antes citado, nos permite identificar a los personajes sin nombre que han reducido la religión a ‘un hábito inveterado’ (but a continued custome). Pues es muy probable que Purchas pensaba en Montaigne, cuyos *Ensayos* habían sido recientemente traducidos en inglés por John Florio, el autor del primer diccionario italiano-inglés, que había huido de Italia en compañía de su padre para escapar al yugo del catolicismo (Pfister 2005:32-54).

En su famoso ensayo titulado “De la costumbre y de no cambiar fácilmente una ley recibida”, Montaigne había argumentado que cualquier opinión, incluyendo la más extravagante, podía encontrar alguna costumbre que la sustentara. Y luego agregó entre paréntesis “Aquí omito hablar de la grosera impostura de las religiones” (1962:109).¹² Con estas palabras aparentemente ligeras, Montaigne hacía alusión al Tratado *De tribus impostoribus* (Los Tres Impostores), que era el escandaloso título de un trabajo aún no escrito que circulaba desde la Edad Media y que ubicaba como simples im-

11. Sobre Purchas, véase D. Armitage (2000:81-90).

12. Véase también Montaigne [1613 (1605):48]: “Is there any opinion so fantastical, or conceit so extravagant (I omit to speak of the grosse imposture of religions...)”.

postores a Moisés, Jesús, y Mahoma, es decir a los fundadores de las tres religiones monoteístas del mundo mediterráneo. Esta tradición, evocada por Montaigne, y rechazada luego por Purchas, consideraba a la religión como un instrumento político creado para reprimir los impulsos de la gente ignorante.

7.

Ecos de esta y otras lecturas pueden ser detectados en los capítulos 11 y 12 del *Leviathan*, titulados respectivamente, “De la Diferencia de las Costumbres” y “De la Religión”¹³. Hobbes argumenta que la religión nace del miedo, del temor resultante de la ignorancia de las causas naturales, a las que se substituye con la creencia en poderes invisibles. Este era el tema central de la filosofía de Epicuro, que inspiró el gran poema de Lucrecio sobre la naturaleza de las cosas.

Un famoso lema de origen epicúreo afirmaba que *Primus in orbe deos fecit timor*, es decir que es el miedo humano, antes de todo, el que es responsable de la fabricación de los Dioses¹⁴. Hobbes citó este lema calificándolo de “muy verdadero”, aunque para precisar inmediatamente que sólo era válido para la religión pagana. “Pero el reconocimiento de un Dios único, eterno, infinito y omnipotente, eso puede más fácilmente derivarse del deseo humano de conocer las causas de los cuerpos naturales, la diversidad de sus cualidades y de sus acciones, que del miedo de lo que podría sucederles en el futuro” (Hobbes 2000 y 1974:170). La que es una declaración prudente y un poco mentirosa, porque Hobbes, algunos párrafos antes, había afirmado exactamente lo contrario, es decir que el deseo de conocer las causas de las cosas genera “ansiedad (*anxiety*)” y “un miedo perpetuo (*perpetuall feare*)”, anotando al margen que “La Causa natural de la religión es la ansiedad frente al futuro”¹⁵.

Atacar la religión destruyendo sus raíces, esto es, los falsos temores generados por la ignorancia: este proyecto había inspirado a Lucrecio unos versos magníficos, cuyos ecos se pueden percibir entre líneas en las páginas de los textos de Hobbes. Pero existe una divergencia importante, puesto que Hobbes no quiere destruir el miedo, sino que por el contrario, él lo considera el fundamento mismo del Estado¹⁶. Hobbes parte de crítica epicúrea de la religión, pero luego se aleja de ella. Sin embargo, pensamos que

13. Freund (1969:33-52) escribe: “Así como existe un derecho natural, hay también una religión natural -si bien Hobbes no utiliza esta expresión-, que tiene por fundamento el miedo” (p. 42). Véase también T. Hobbes (1974:167) Nota al margen: “Religión Natural, mismo origen [curiosidad por conocer]”.

14. Stace, Pétrone, Servius en el comentario de Virgilio que cita Stace. Ver Suetonio, Div. Jul 6: “est ergo in genere [amitae meae Iuliae] et sanctitas regum, qui plurimum inter homines pollent, et caerimonia deorum, quorum ipsi in potestate sunt reges”; Horacio, Carm. 3, 1, 5, 6: “Regum timendorum in proprios greges, reges in ipsos imperium est Iovis”. Estos dos pasajes son citados por K.-H. Roloff (1952: 104).

15. “The natural Cause of Religion, the Anxiety of the time to come” (Hobbes 1974:168).

16. Sobre este tema, me ha sido útil la lectura de las páginas de P. Cristofolini (2001:71-74) en donde Hobbes no es mencionado pero aparece de modo implícito.

esta divergencia, que ha sido enfatizada por muchos especialistas eruditos, oculta una actitud más compleja, que podemos tratar de descifrar a partir de un pasaje en el cual Hobbes, como lo hacía a menudo, reelabora vigorosamente varios materiales de diversa procedencia, aunque dándoles una forma realmente nueva.

La ignorancia de las causas naturales y el miedo (*feare*) que de ella deriva, llevan a los hombres a “*ficcionar* toda suerte de fuerzas ocultas, de modo que permanecen asustados por sus propias imaginaciones, que ellos invocan en los momentos de desesperación y a las que agradecen cuando suceden éxitos inesperados, haciendo así que las creaciones de su propia fantasía se conviertan en sus propios dioses.”¹⁷ Una vez más, Hobbes asocia la religión y el miedo, *awe*, pero lo hace en un contexto en el cual subraya cómo los hombres se ven inclinados “a permanecer asustados por sus propias imaginaciones (*and to stand in awe of their own imaginations*)”. Pienso que Hobbes, al describir esta actitud aparentemente paradójica, debe haber recordado una notable sentencia de Tácito: “*fingebant simul credebantque*” (*Ann. V, 10*), “ellos crean ficciones y al mismo tiempo ellos creen en sus propias ficciones”. Esta sentencia aparece no menos de tres veces en la obra de Tácito, con variaciones mínimas, para describir varios acontecimientos específicos, como por ejemplo, la propagación de rumores.¹⁸ Hobbes utilizó la fórmula de Tácito (que había sido citada, no sin cierta distorsión, por Bacon, de quien Hobbes fue secretario) para describir un fenómeno de dimensiones más generales: el nacimiento de la religión. Que Hobbes pensó aquí en Tácito es completamente cierto y el verbo *feign* lo comprueba. Yo he traducido este verbo por el neologismo “ficcionar” para mantener la asociación con el sustantivo “ficción” (obra de la imaginación, novela) y con el adjetivo *ficticio* (fingido, falso). Además, porque el verbo ficcionar, *feign*, retoma el verbo utilizado por Tácito, *fingebant*.¹⁹

8.

La meta de Hobbes no era la destrucción de la religión en tanto que producto de la imaginación humana, sino que lo que él quería entender, por

17. T. Hobbes, *Leviathan*, pp. 167-68. Y la traducción latina (*Opera Latina*, vol. III, p. 84).

18. Tácito, *Annales*, libro V (en realidad es el libro VI, pero se ha mantenido por convención la antigua numeración); capítulo 10, *Historiae*, libro I, capítulo 51, punto 5: “*sed plurima ad fingendum credendumque materies*”; *Historiae*, libro II, capítulo 8, punto 1: “*Sub idem tempus Achaia atque Asia falso exterritae, velut Nero adventaret, vario super exitu eius rumore eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque*”.

19. Sobre la ambigüedad del término *finigo*, véase mi ensayo “*Das Nachäffen der Natur. Reflexionen über eine mittelalterliche Metapher*” (*Ginzburg 2006:95-122*). Véase también Bacon (1863:125): “un hombre curioso es un parlanchín; así que siguiendo esta misma lógica un hombre crédulo es un impostor; pues como vemos por su reputación, aquél que fácilmente cree en los rumores, también fácilmente los aumentará y añadirá por sí mismo algo a ellos, lo que Tácito sabiamente percibió cuando dijo, *Fingunt simul creduntque*, porque así de grande es la afinidad que tienen entre sí la ficción y la creencia”. La lectura que aquí estoy proponiendo, sigue los pasos de uno de los lectores más profundos de Hobbes: véase G. B. Vico (1953:503); aunque debe verse todo el capítulo titulado “*Metafísica poética*”. Retomaré este problema más ampliamente, en otro ensayo posterior.

medio de la paradójica fórmula de Tácito, era cómo la religión, nacida del miedo o del temor y de la imaginación humanos, podía funcionar. Y las consecuencias de este razonamiento, son para Hobbes algo decisivo²⁰. Porque el modelo que emplea para explicar el origen de la religión, reaparece en la página central del *Leviathan* que describe los orígenes del Estado.

Pero el acuerdo entre los animales, explica Hobbes, es natural, mientras que el acuerdo entre los hombres es artificial: “En consecuencia, no es de asombrarse que sea necesaria otra cosa, además del acuerdo o convención entre los hombres, para hacer de ese mutuo consentimiento algo constante y duradero, y esa cosa es un poder común cuya función es mantenerlos en un estado de miedo (*to keep them in awe*), y dirigir sus acciones hacia el beneficio común” (Hobbes 1974:226-227 y *Opera Latina* p.130).

Al describir el estado natural Hobbes emplea las mismas palabras: “Por eso es evidente, que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los mantenga a todos en un estado de miedo (*to keep them all in awe*), viven en una condición que es lo que se llama Guerra, y esta última es tal que es una guerra de todos contra todos” (Hobbes 1974:185, las cursivas son mías).²¹

Así, sea en el caso del origen de la religión o del origen del Estado, encontramos al comienzo el miedo (*fear*) y al final, como resultado, el temor o la intimidación (*awe*). Y en el medio la ficción, que se impone a aquellos mismos que la han creado pero ahora cómo una realidad: “Este es el proceso de generación de ese gran Leviathan, o para hablar más reverentemente, de ese dios mortal, al cual debemos, por debajo del dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa” (Hobbes 1974:227).

El *Leviathan*, creación artificial, se dibuja frente a aquellos que lo han creado mediante su pacto, aquellos de los cuales él mismo está hecho, como un objeto que lo colma a uno de temor (véase Ilustración 2). En el dibujo hecho a lápiz por Abraham Bosse, en el frontispicio de la copia en pergamino del *Leviathan* dedicada a Carlos II, la miríada de hombres que componen el cuerpo del Leviathan miran en dirección del lector, y en el caso de este ejemplar en dirección al rey.²² Pero en la versión final de la primera edición impresa, se nota un cambio, probablemente sugerido por el propio Hobbes, y que traduce por medio de una imagen poderosamente sugestiva las palabras de Tácito: *fungunt simul creduntque*²³ (véase Ilustración 3). Pues en esta última imagen

20. No deberíamos confundir el argumento que pretende demostrar la continuidad filosófica substancial entre el primer y el último Hobbes, con la conclusión de Q. Skinner (1996:426-437) según la cual esta continuidad consistiría en una actitud constante frente a la retórica. Aunque esa conclusión de Skinner es coherente con el proyecto general de su demostración, cuando afirma: “Estoy menos interesado en Hobbes como autor de un sistema filosófico, que en su rol como personaje que contribuyó a una serie de debates acerca de las ciencias morales dentro de la cultura del Renacimiento” (1996:6).

21. Y algunas líneas más arriba había dicho: “Una vez más, los hombres no tienen placer (sino, por el contrario, un gran pesar) al tratar de buscar compañía, allí donde no existe todavía un poder capaz de sobreatemorizarlos (*to over-awe*) a todos ellos” (Hobbes 1974:185).

22. La identificación entre el lector y el Rey me ha sido sugerida por Carlos Hudson (Buenos Aires).

23. Según N. Malcom (1998:200-201), Hobbes habría solamente inspirado el dibujo hecho a lápiz (British Museum, ms. Egerton, 1910), el cual atribuye a Wenceslaus Hollar, pero declara su incapacidad para explicar el cambio introducido en el frontispicio de la edición impresa. H. Bredekamp (1999 y 2003) atribuye a Abraham Bosse tanto el dibujo como el grabado

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

41

la mirada de hombres mira hacia lo alto, con un aire de temor y de reverencia, al “hombre artificial” que existe gracias a ellos: al *Leviathan* que ellos mismos han construido mediante el pacto que une a los unos con los otros.²⁴

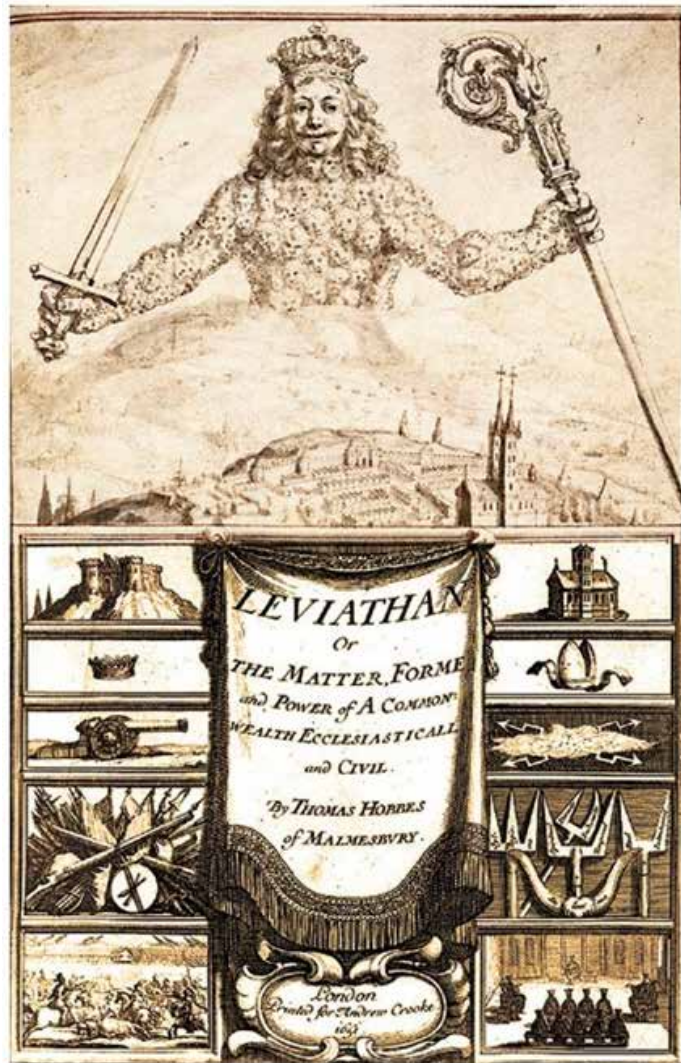


Ilustración 2: Frontispicio del libro *Leviathan* de Thomas Hobbes, 1651. (Versión con el dibujo hecho a lápiz por Abraham Bosse, en el frontispicio de la copia en pergamino dedicada a Carlos III).

de la edición impresa (pero él es aún menos convincente. Bredekamp observa que en la segunda imagen, la de la edición impresa, la multitud observa al gigante con una actitud de “Zuwendung und Devotion”, de ‘Dedicación y Devoción’ (2003:109-110), pero la explicación que el propone para la modificación del dibujo a la edición impresa, no me parece adecuada. 24. “Pues por obra de arte es creado ese gran LEVIATHAN llamado una COMMON-WEALTH o un ESTADO (en latín CIVITAS) el cual no es sino un Hombre Artificial...” (Hobbes 1974:81).

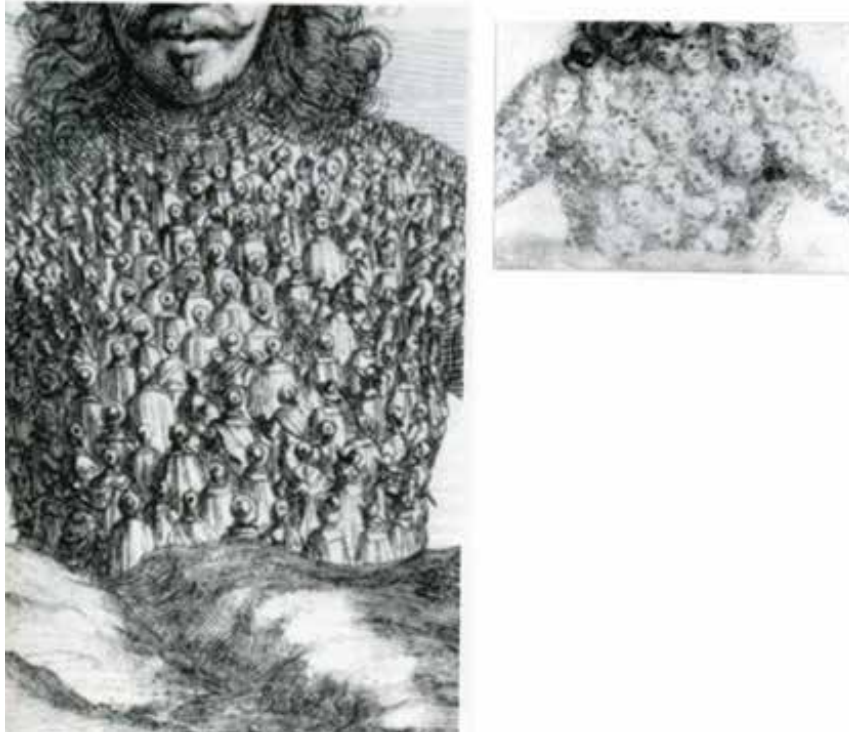


Ilustración 3: Diferencia en la composición del cuerpo del Leviathan en las dos versiones del frontispicio del libro *Leviathan* de Thomas Hobbes, 1651.

9.

Como hemos visto, Hobbes desarrolla una explicación paralela de los orígenes de la religión y de los orígenes del Estado. Pero dentro del Estado que él describe, la religión –o más exactamente, la Iglesia– no tiene ninguna autonomía. Pues el frontispicio del *Leviathan* representa al “dios mortal”, al Estado, sosteniendo en una mano la espada, y el báculo en la otra. Y Hobbes resalta que el poder del Estado está basado no solamente en la fuerza, sino también en el temor, *awe*: la palabra que hemos visto jugar un papel estratégico, en los pasajes del *Leviathan* dedicados tanto a los orígenes de la religión cómo a los orígenes del Estado.

Hobbes había utilizado la misma palabra, pero como verbo (*awed*) al traducir la descripción de Tucídides del impacto de la peste sobre Atenas: “Ni el miedo a los dioses ni el respeto de las leyes humanas contenía a ningún hombre” había escrito Tucídides. Y Hobbes, como recordamos, tradujo: “Ni el miedo a los dioses, ni el respeto de las leyes humanas atemorizaba (*awed*) a ningún hombre”. La explicación de la divergencia entre esta traducción y el original griego, debe ser buscada probablemente en el pasaje precedente, en el cual Tucídides habla del “temor a los dioses” (*theon de phobos*). Entonces, al momento de traducir *fear of the gods*, Hobbes debe haber pensado seguramente que la palabra *fear* reaparece constantemente,

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

43

como sustantivo y como verbo, en la traducción inglesa de la Biblia, llamada Biblia de James primero, y que asocia a Dios con “el temor a Dios”. Pero el temor a Dios y el temor no son sinónimos. Pues la expresión usada en la traducción latina de San Jerónimo, *timor Dei*, que recuperaba a la traducción griega de la Biblia hebrea, llamada *Biblia Septuaginta*, no transmite la ambigüedad de la correspondiente palabra utilizada en la Biblia hebrea: *yir’ah*. Soy completamente ignorante de la lengua hebrea, pero he aprendido de los informadores que han venido en mi ayuda, que *yir’ah* expresa al mismo tiempo el temor y la reverencia (Cruden 1889, Fischer 1977, Hatch Redpath 1954). Así que la palabra *timor*, elegida por San Jerónimo en su traducción de la Biblia, es inadecuada, pero además es también riesgosa, ya que *timor* evoca el lema epicúreo que he mencionado antes (*primus in orbe deos fecit timor*) según el cual el origen de la religión puede ser vinculado al temor. Mientras que la palabra *awe* está más próxima de la ambigüedad del término *yir’ah*. Por lo demás, esta palabra *awe*, es el término que en varios pasajes de la Biblia de James primero, se usa para designar la actitud del hombre frente a Dios (Ps. 4, 4; 33, 8; 119, 161; Prov. 10). Lo que además se ilustra con los adjetivos ligados al sustantivo *awe*: *awesome*, que inspira reverencia, y *awful*, terrible. De modo que podemos especular si Hobbes, al traducir el pasaje de Tucídides, sintió la necesidad de agregar, después de la palabra *fear*, el término *awed*, para transmitirnos la complejidad contradictoria de las actitudes suscitadas por la religión²⁵. Y es posible que sea aquí donde han comenzado las diversas reflexiones de Hobbes sobre el temor (*fear*).

¿Pero cómo podemos traducir el término *yir’ah* en italiano, o en francés, o en español? La palabra italiana antigua *terribilità* (terribilidad), que Vasari utilizó para evocar a Miguel Ángel, puede abrirnos una buena vía de búsqueda de la solución. Así que podríamos usar, en vez de influencia o de intimidación, la palabra *reverenza*, reverencia, que deriva del verbo latino *vereor*, temer.²⁶ Aunque tal vez la mejor traducción de *awe* sería *terrore*, “terror”.

Hobbes mismo parece sugerir esto indirectamente cuando dice: “En virtud de la autoridad conferida por cada uno de los individuos al Estado, él [el Leviathan] dispone de tanto poder y fuerza reunidos en sí mismo que, por el terror que estos inspiran, es capaz de conformar la voluntad de todos en vista de la paz interior y de la ayuda mutua frente a los enemigos del extranjero” (1974:227-228).²⁷

25. La ambivalencia de la palabra *awe* y la imposibilidad de traducirlo al alemán es mencionada por H. Bredekamp (2003 163-169) (agradezco a María Luisa Catoni, por haberme indicado la existencia de este ensayo). Sin embargo, debo agregar que Volker Balli (a quien le agradezco este señalamiento), me ha dicho que la palabra *Ehrfurcht* tiene la misma significación ambivalente.

26. R. Cotgrave (1611, reimpresión 1968) traduce la palabra francesa “vénération” por “veneration, reverence, awe, worship, honour” (es posible que Hobbes haya consultado este diccionario).

27. La traducción que usa ‘conformar’ en lugar de ‘formar’ sigue la sugerencia de Richard Tuck (N. Malcom, *Aspects of Hobbes*, p. 228). Cfr. Rom. XIII, 3: “Los gobernantes no son temibles cuando hacen el bien, sino cuando hacen el mal”, King James Bible, XIII, 3

Todos los intérpretes que explican a Hobbes, afirman que él inició la filosofía política moderna al proponer, por vez primera, una interpretación secularizada del origen del Estado. Pero la lectura que he propuesto aquí es diferente. Pues para Hobbes, el poder político presupone la fuerza, pero la fuerza sola es insuficiente. Así que el Estado, ese “dios mortal”, engendrado por el temor, hace nacer el terror: un sentimiento en el que se mezclan inextricablemente el temor y la intimidación²⁸. Para presentarse a sí mismo como la autoridad legítima, el Estado necesita ciertos instrumentos, y entre ellos (las armas) de la religión. Lo que explica por qué la reflexión moderna sobre el Estado se articula desde la teología política: y es ésta la verdadera tradición que Hobbes inauguró.

Esta conclusión nos lleva a ver desde una perspectiva diferente a ese fenómeno que llamamos secularización, y que está muy lejos de haber concluido. La frase de Alberico Gentili citada por Carl Schmitt, ¡Silete Theologi, in munere alieno!, ¡Callen Teólogos, en un dominio que les es ajeno!, puede aplicarse lo mismo a la teología política que a dicho proceso de la secularización (sigo aquí una sugerencia de Sigrid Weigel). Pues la secularización no se opone a la religión, sino que más bien invade su terreno²⁹. Las reacciones contra la secularización que se manifiestan hoy mismo frente a nuestra mirada, *encuentran su explicación* (y dije explicación, no *justificación*) a partir de esta invasión o usurpación.

10.

Comencé mi argumento diciendo que me alejaría del presente, pero que al final regresaría a él, lo que haré ahora. Ustedes recuerdan el bombardeo a Bagdad de marzo de 2003, cuyo nombre del código de operación fue *Shock and Awe*, Conmoción y Terror. Algunos diarios italianos lo tradujeron como “Colpire e terrorizzare”, Golpear y Aterrorizar. Clara Gallini, la especialista en historia de la religiones, en un artículo aparecido en *Il manifesto* del 24 de marzo de 2003, hizo hincapié en que esa traducción

(Agradezco a Pier Cesare Bori por haberme señalado este pasaje).

28. Este punto ha sido comprendido con penetración por Strauss (1961:28), quien sin embargo lo ha dejado luego de lado inmediatamente: “Porque ¿Qué es la antítesis entre la vanidad y el temor de una muerte violenta, sino la forma ‘secularizada’ de la antítesis tradicional entre orgullo espiritual y temor de Dios (o humildad), una forma secularizada que resulta del reemplazo de Dios Todopoderoso, por los enemigos todopoderosos y luego por el todopoderoso Estado, por el ‘dios mortal’? Pero aún si esta afiliación es correcta, de ninguna manera se deduce de ella que la antítesis moral en los trabajos de Hobbes que estamos discutiendo ahora, sea el simple el residuo superfluo de una tradición que, en principio, ha sido ya dejada de lado” Consultar Leviathan, ch. 17 (p. 89): cf. De cive, capítulo 6, art. 13; y Leviathan, capítulo 30 (p. 180 y siguientes). Véase también Bobbio (1997:99): “Y he aquí porque el Estado de Hobbes tiene un rostro tan amenazador: es la respuesta del temor organizado frente al temor desencadenado. Pero el temor es su esencia”.

29. Cfr. S. Weigel, “Souverän, Märtyrer und ‘gerechte Kriege’ jenseits des Jus Publicum Europaeum. Zum Dilemma politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin”, en D. Weidner (director), Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtlichen Perspektiven, Munich, 2006, pp. 101-128, especialmente p. 108; C. Schmitt, “Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen”, en Der Staat, vol. IV, 1965, pp. 51-69, especialmente p. 55. Ver también J. Brokoff y J. Fohrmann, Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert, Paderborn 2003.

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

45

“no expresaba plenamente la siniestra complejidad de los términos originales”, que no se referían al terror en sentido psicológico, sino a un “terror sagrado” (Gallini, 2003, Portelli 2003, véase también Lincoln 2003). Ese mismo artículo recordaba un pasaje de la Biblia, Éxodo, XXIII, 27, comentado con amplitud en el famoso libro de Rudolf Otto, *Lo Sagrado*: “Enviaré mi terror delante de ti, y derrotaré y desconcertaré a todos los pueblos en que tu entraras”.³⁰ Aunque en este caso la palabra hebrea (*emati*) se refiere, según me han dicho, a un terror que está desprovisto de ambivalencia. Rudolf Otto recuerda a Behemoth y a Leviathan, los monstruosos animales descritos en el *Libro de Job*, como ejemplos de la terrible ambivalencia de lo sagrado. Pero ni Rudolf Otto ni Clara Gallini han recordado a Hobbes (Otto 1958:80).

La alusión a Hobbes implícita en la expresión *Shock and Awe*, fue por el contrario inmediatamente identificada en un ensayo de Horst Bredekamp, autor de un libro importante consagrado al frontispicio del *Leviathan* y a sus implicaciones. Bredekamp (1999 y 2003:163-169) partía de Hobbes para llegar luego al presente, y a la influencia ejercida por las ideas de Leo Strauss sobre los neoconservadores estadounidenses.³¹ En una dirección similar, pero de manera menos profunda, Richard Drayton (2005) se preguntaba, en un artículo que apareció en el *Guardian* del 29 de diciembre de 2005, sobre los neoconservadores estadounidenses y sobre los resultados desastrosos de su política exterior. Drayton observó que Paul Wolfowitz, Richard Perle y sus amigos, inspirados por las enseñanzas de Leo Strauss, habían tratado de adaptar a Hobbes al siglo veintiuno, diseminando el terror tecnológico para lograr la sumisión de los que ellos llamaban sus enemigos. Pero según Drayton, tanto la operación *Shock and Awe* como incluso el propio Hobbes, terminaron volviéndose en contra de aquellos que los habían inicialmente invocado.

Pero este juego está lejos de haberse acabado. Harlan Ullman, el analista militar norteamericano que en 1995 lanzó la consigna de *Shock and Awe*, había tomado la bomba atómica lanzada sobre Hiroshima como modelo de su propia estrategia. Y después del 11 de septiembre de 2001, Ullman volvió a la carga, afirmando: “Combinando los conocimientos casi perfectos, la rapidez, la ejecución brillante y el conocimiento del terreno, podemos infligirle al enemigo una derrota rápida y decisiva con el menor número de pérdidas posibles” (Ullman 2004:55). Obviamente Ullman no pensaba más que en las pérdidas estadounidenses, porque el número de pérdidas infligido al enemigo, incluidos los civiles, debería por el contrario ser lo más elevado posible. No obstante, las sangrientas noticias que durante años y años llegaban desde Iraq desmentían cada día la arrogancia militar y tecnológica de personajes como Ullman.

30. King James Bible: “I will send my fear before thee, and destroy”; Vulgata: “Terrorum meum mittam in praecursum tuum, et occidam omnem populum ad quem ingredieris”.

31. Véase también la conversación entre Bredekamp y Ulrich Raulff en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, del 7 de abril de 2003 (citada en Weigel, 2006:103, nota 6).

11.

Vivimos en un mundo donde los Estados utilizan la amenaza del terror, la ejercen y a veces también la sufren. Un mundo de aquellos que buscan el control de las venerables y potentes armas de la religión, y que utilizan la religión como un arma. Un mundo en que los enormes Leviathanes se agitan de manera convulsiva, o se agazapan esperando que les llegue su hora. Un mundo no demasiado diferente del que Hobbes interrogó y teorizó.

Pero algunos podrían sostener que Hobbes no solamente puede ayudarnos a imaginar el presente, sino también el futuro: un futuro lejano, no inevitable, pero tampoco imposible³². Pues podemos suponer que la actual degradación de nuestro medio ambiente continúa, hasta alcanzar niveles hoy inimaginables. Hasta el punto de que la contaminación del aire, del agua, y de la tierra podrían llegar a amenazar la supervivencia de muchas especies animales, incluyendo a la especie llamada *homo sapiens sapiens*. Al llegar a ese escenario, un control global y que abarcara en profundidad todos los espacios del mundo y todos los niveles de la vida de sus habitantes podría convertirse en algo inevitable. La supervivencia del género humano impondría un pacto parecido al que fue postulado por Hobbes, y en el que los individuos terminarían renunciando a su libertad en favor de un super-Estado represivo, de un Leviathan infinitamente más poderoso que todos aquellos que pudieron existir en el pasado. En este mundo, las cadenas de la sociedad encerrarían a todos los mortales dentro de un nudo férreo, pero ya no para luchar en contra de la “naturaleza impía” como lo escribió Leopardi, el poeta italiano, en su poema *La Ginestra*, sino, por el contrario, para correr en ayuda de una naturaleza que entonces se encontraría frágil, maltrecha y herida.³³

Un futuro hipotético que esperamos nunca se torne realidad.

Bibliografía

- Armitage, David. 2000. *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Aubrey, John. 1898. “Brief Lives” p.332. En *Chiefly of Contemporaries*, vol. I, editado por Andrew Clark. Oxford: Clarendon Press.
- Bacon, Francis. 1863. “The Advancement of Learning”. En *The Works of Francis Bacon*, vol. VI, editado por James Spedding. Boston: Houghton Mifflin.
- Bersano, Arturo. 1908. “Per le fonti di Hobbes”. En *Rivista di filosofia e scienze affini* X (1): 154-157.

32. Sobre este problema y algunas de sus principales implicaciones, véase Adriano Sofri (2007).

33. “E quell’ orror che primo / Contro l’empia natura / Strinse i mortali in social catena...”. (Es aquél horror primero / que contra la impía naturaleza / constriñe a los mortales dentro de sus cadenas sociales...) (Leopardi 1962:280).

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

47

- Bobbio, Norberto. 1997. "Introduzione al *De cive*". Pp. 73-110. En *Thomas Hobbes*, Turín: Unione Tipografico – Editrice Torinese.
- Bredenkamp, Horst. 1999. *Thomas Hobbes visuelle Strategien: der Leviathan, Urbild des modernen Staates. Werkillustrationem und Portraits*, Berlín: Akademik Verlag.
- , 2003a. "Mark and Signs. Mutmassungen zum jüngsten Bilderkrieg". Pp. 163-169. En *FAktisch. Festschrift für Friederich Kittler zum 60*, dirigido por Peter Berz, Annette Bitsch y Bernhard Siegert. Munich: *Geburstag*.
- , 2003b. *Thomas Hobbes der Leviathan: das Urbild des modernen Staates, und seine Gegenbilder, 1651-2001*. Berlín: Oldenbourg Akademieverlag.
- Brokoff, Jürgen y Jürgen Fohrmann. 2003. *Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*. Paderborn: F. Schöningh.
- Cotgrave, Randle. [1611]1968. *A Dictionary of the French and English Tongues*, Menston: Anastatique.
- Cristofolini, Paolo. 2001. *Vico pagano e barbaro*, Pisa: ETS.
- Cruden, Alexandre. 1889. *A Complete Concordance to the Old and New Testament*. Londres: Longman.
- de Montaigne, Michel. [1605] 1611 *Essayes*, Londres.
- , 1962. "Essais". En *Oeuvres Complètes* editado por Thibaudet, Albert y Maurice Rat. París: Galimard.
- Drayton, Richard. 2005. "Shock and Awe and Hobbes have backfired on America's Necons". *The Guardian*, 29 de diciembre.
- Fischer, Bonifatius. 1977. *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Versionem critice Editam*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Freund, Julien. 1969. "Le Dieu Mortel", en *Hobbes-Forschungen*. Editado por Kosellec, Reinhart y Roman Schnur. Berlín: Duncker & Humblot GmbH.
- Gallini, Clara. 2003. "Shock & Awe, potere e paura". Il manifesto, 24 de marzo.
- Gigante, Marcello. 1956. *Nomos basileus*, Nápoles: Bibliópolis.
- Ginzburg, Carlo. 2006. "Das Nachäffen der Natur. Reflexionen über eine mittelalterliche Metapher". Pp. 95-122 en *Fälschungen*, dirigido por A. K. Reulecke. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Hatch, Edwin y Henry A. Redpath. 1954. *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, vol. II, Graz: Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas. 1647. *Elementa Philosophica de cive*, Amstelodami.
- , 1985. *Leviathan*, Londres: Macpherson.
- , 1966. "Malmesburiensis vita, scripto anno MDCLXXII". P. LXXXVI en *Opera Philosophica, quae Latine scripsit*, editado por W. Molesworth, Londres: Aalen Scientia.
- , 1974. *Leviathan*, editado por C. B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin.
- , 2000. *Leviathan*, traducido por G. Mairet, París: Folio.
- , [1889]. 2013. *The Elements of Law, Natural and Political*, editado por F. Tönnies, Nueva York: Routledge.
- Leopardi, Giacomo. 1962. *Canti*, editado por N. Gallo y C. Garboli. Turín: Einaudi.
- Lincoln, Bruce. 2003. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 1*. Chicago: University of Chicago Press.
- Malcolm, Noel. 1981. "Hobbes, Sandys, and the Virginia Company". *The Historical Journal* 24: 297-321
- , 1998. "The Title-page of *Leviathan*, Seen in a Curious Perspective", en *Aspects of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.

- Orrú, Marco. 1987. *Anomie. History and Meanings*, Londres: Unwin Hyman.
- Orwin, Clifford. 1988. "Stasis and Plague: Thucydides and the Dissolution of Society". En *Journal of Politics* 50: 831-847
- Otto, Rudolf. 1958. *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, Oxford: Kessinger Publishing.
- Paganini, Gianni. 2004. "Hobbes et le scepticisme continental". *Rivista di storia della filosofia* 59: 303-328.
- Pfister, M. 2005. "Inglese Italianato – Italiano Anglizzato". Pp. 32-54 en *Renaissance Go-Betweens. Cultural exchange in early modern Europe* dirigido por A. Höfele y W. von Koppenfels. Berlín: De Gruyter.
- Portelli, Alessandro. 2003. "Percossa, attonita". *Il manifestó*, 26 de marzo.
- Purchas, Samuel. 1613. *Purchas his Pilgrimage*, Londres: Williams Stansby.
- Robin, Corey. 2004. *Fear. The History of a Political Idea*, Oxford: Oxford University Press.
- Roloff, Karl Heinz. 1952. "Caerimonia". Pp. 101-138 en *Glotta*, vol. XXXII.
- Schmitt, Carl. 1965. "Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen". Pp. 1965-1969 en *Der Staat* vol. IV. Berlín: Duncker & Humblot.
- Skinner Quentin. 1997. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2002. "Introduction: Hobbes's Life in Philosophy". Pp. 1-37 en *Visions of Politics, III: Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slomp, Gabriella. 1990. "Thucydides and Three Greatest Things". *History of Political Thought* 11: 565-586.
- , 2000. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, Houndmills y Nueva York: Macmillan Press y St. Martin's Press
- Sofri, Adriano. 2007. *Chi è il mio prossimo*, Palermo: Sellerio Editore.
- Sommerville, Johann P. 1988. "The 'new Art of Lying': Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry" en *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, dirigido por E. Leites, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo. [1936] 1991. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Chicago: The University of Chicago Press
- Tricaud, Francois. 1969. "'Homo homini Deus', 'Homo homini lupus': recherche des sources de deux formules de Hobbes". Pp. 61-70 en *Hobbes Forschungen* dirigido por R. Koselleck y R. Schnur, Berlín: Dunker & Humblot.
- Thucydide, 1962. *La guerre du Péloponèse*, libro II, traducción de Jacqueline de Romilly, París: Les Belles Lettres.
- , [1843] 1966. "The History of the Grecian War". En *English Works*, vol. VIII traducido por Thomas Hobbes y editado por W. Molesworth, Londres: John Bohn.
- Ullman, Harlan. 2004. *Finishing Business. Ten Steps to Defeat Global Terror*, Annapolis: US Naval Institute Press.
- Viano, Carlo Augusto. 1962. "Analisi della vita emotiva e técnica política nella filosofia di Hobbes". En *Rivista critica di storia della filosofia* 17: 355-392.
- Vico, Giambattista. 1952. *La Scienza Nuova*, Milán: Einaudi.
- Weigel, Sigrid. 2006. "Souverän, Märtyrer und 'gerechte Kriege' jenseits des Jus Publicum Europaeum. Zum Dilemma politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin". Pp. 101-128 en *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtlichen Perspektiven*, dirigido por D. Weidner, Munich: Fink.

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

49

Fear and the Ruptured State: Reflections on Egypt after Mubarak

Talal Asad

Resumen

Todas las situaciones revolucionarias se caracterizan por el miedo, y por la valentía que lo trasciende. Todas suelen generar una desconfianza generalizada. Esto es tan cierto en el caso del levantamiento egipcio como en otras revoluciones. Pero el miedo y su opuesto no son emociones singulares. Este artículo intenta describir las diferentes modalidades del “miedo” que han jugado un rol central en la política egipcia desde Mubarak: el miedo al fracaso en la consecución de una democracia total, el miedo a la inestabilidad en la vida cotidiana, y el miedo a que la revolución sea traicionada por los generales y los islamistas. Una tendencia importante en el despliegue de acontecimientos es el miedo a que el conflicto sectario enardecido por la reacción destruya a la solidaridad nacional. Este artículo analiza en detalle el interrogante sobre el secularismo en el contexto egipcio, y concluye con un análisis del discurso religioso utilizado públicamente por una activista pro-democracia para incitar a la valentía ante el estado represor.

Miedo; primavera árabe; Egipto; minorías

Abstract

All revolutionary situations are characterized by fear - and fearlessness. All tend to generate widespread suspicion. This is as true of the Egyptian uprising as of other revolutions. But fear and its opposite are not singular emotions. This article attempts to describe the different modalities of “fear” that have played a central part in Egyptian politics since Mubarak: fear of failure to achieve full democracy, fear of instability in everyday life, and fear that the revolution will be betrayed by the generals and the Islamists. A major theme in the unfolding events is the fear that national solidarity will be torn apart by sectarian conflict inflamed by reaction. This article takes up at length the question of secularism in the Egyptian context, and ends with an analysis of religious discourse employed publicly by a prodemocracy activist to urge fearlessness toward the repressive state.

Fear; arab spring; Egypt; minorities

El miedo y el Estado fragmentado: reflexiones sobre Egipto después de Mubarak¹

Talal Asad²

Poco después del levantamiento en Egipto que comenzó el 25 de enero del 2011 y desembocó en la destitución del presidente Hosni Mubarak ese 11 de febrero, el exitoso novelista egipcio Alaa al-Aswany otorgó una entrevista al diario británico *The Independent*. Una “revolución”, según dijo, es como estar enamorado. Quienquiera que viva ese proceso sabe qué clase de persona era antes de que las protestas estallen, “y ahora se sentirá diferente. Tenemos dignidad. *Ya no estamos asustados*” (MacIntyre 2011, énfasis añadido). Esa sensación de euforia, de excitación pasional que señala Aswany, está aún claramente presente en los activistas y partidarios pro-democracia. Pero el sujeto de esta declaración no hace referencia a las masas empobrecidas que permanecen aún sin dignidad; o, para el caso, a las numerosas personas que siguen atemorizadas ante la situación política por una razón u otra. El miedo sigue presente y extendido en la población en diversas formas. Algunas de esas formas parecen ser fáciles de articular, como aquellas que se corresponden con la intención oculta del Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas (SCAF) o de la Hermandad Musulmana; otras son más complicadas, como por ejemplo las que se vinculan a los efectos negativos de las fuerzas económicas internacionales o a la disrupción de la vida cotidiana en tiempos revolucionarios. Y atravesando a todas ellas aparecen la desconfianza y la necesidad de tener que depender de vocabularios políticos ambiguos.

1. Traducción: Lucía Tejada. Traducido de Asad, Talal, 2012. “Fear and the Ruptured State: Reflections on Egypt After Mubarak”, *Social Research: An International Quarterly*, 79(2): 271-298. © 2012 The New School for Social Research. Traducido y reeditado con el permiso de Johns Hopkins University Press.

2. Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY).

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

51

Puede ser, incluso, que la revolución misma esté siendo socavada por los miedos generados por algunos de los supuestos liberales democráticos que guían a los activistas pro-democracia. La amenaza de un eventual retorno al autoritarismo es muy real; no es así debido a unos motivos secretos de ciertos elementos de la población, ni tampoco por la supuesta cultura política del Medio Oriente musulmán, sino más bien debido a la lógica de los miedos que surgen de la situación política fluida. Lo que resulta llamativo es el grado en que el miedo y la sospecha sobre los motivos del SCAF y de los islamistas han ido endureciendo gradualmente la postura de los jóvenes revolucionarios, y cómo paralelamente ha tendido a aislarlos de gran parte de la sociedad. De la misma manera, el miedo y la desconfianza de la Hermandad Musulmana ante los “secularistas” y su miedo a volver a ser marginalizados políticamente los ha conducido, paranoicamente, a abstenerse de la conformación de alianzas efectivas con las fuerzas pro-democracia. Creo por lo tanto necesario alcanzar una mejor comprensión de estos miedos que la que tenemos actualmente, y en un esfuerzo preliminar a lograr esta comprensión en lo que sigue, tomaré tres ejes temáticos sucesivamente en los que aparece el miedo político: el deseo de realizar un quiebre drástico con el régimen represivo de Mubarak; el deseo de establecer una democracia secular; y el deseo de suprimir la intolerancia religiosa a través de medios constitucionales, lo cual incluye la protección de la minoría cristiana copta. Considero que este último eje temático es, en muchos sentidos, el más importante dado que el deseo de secularizar (“modernizar”) la cultura egipcia es una poderosa tendencia política en este país. En consecuencia, le dedicaré la mayor parte de este artículo a la discusión de este tema.

La mayoría de los egipcios con formación académica que expresan una opinión sobre el tema aspiran a ser ciudadanos de un estado democrático, un estado con fundamento en la ley y no en el miedo. Pero el miedo ya está presente en el sistema legal moderno. Recientemente, Uday Mehta destacó el rol que desempeñan el miedo y la violencia en las teorías de estado modernas (Mehta 2001). El autor señala que la articulación que la ley hace de los derechos de propiedad y de la persona, y de la disposición de las cortes y la policía a defender estos derechos, tienen por premisa el miedo a una amenaza a la que sólo el estado podría responder con éxito. A esto agregaría que la seguridad es un objetivo crucial de la función de policía del estado moderno, objetivo que responde a este miedo y lo expresa. Al desempeñar esta función, el estado no sólo utiliza vastos aparatos de vigilancia (cámaras, sensores y otros dispositivos electrónicos), sino que además clasifica a la totalidad de la población en “normal”, “sospechosa”, “peligrosa” y “criminal”. No obstante, el miedo político más significativo para muchos no es la vigilancia constante del estado, sino su incapacidad de llevar a cabo la tarea básica de garantizar la seguridad y el orden.

Las revoluciones incitan una valentía que roza la imprudencia, lo cual genera aprensión en quienes están en el poder; la explosión social que ocurrió en Egipto no fue la excepción en este sentido. Los comentaristas han

especulado sin cesar sobre cuál pudo haber sido su causa. No basta con señalar la creciente angustia ante la brecha entre los pobres y los ricos, el desempleo juvenil, la corrupción flagrante y la brutalidad del régimen. No se trata simplemente de indignación ante lo que el economista Mahmoud Abdul-Fadil describe como el “capitalismo amiguista de Egipto”;³ ni tampoco de vergüenza ante la subordinación de la política externa del régimen a la estadounidense a cambio de asistencia financiera y militar (incluyendo la terciarización estadounidense de la tortura y su apoyo a la represión de Israel sobre los palestinos). Ninguno de estos factores explica en su totalidad por qué ocurrió el levantamiento de la forma y en el momento en que sucedió, dado que todos los elementos mencionados estuvieron presentes durante muchos años.

¿Cuál fue la composición del levantamiento? La “juventud” fue un elemento prominente, pero se trata de una categoría no homogénea en términos socioeconómicos y políticos. Los manifestantes en la Plaza de la Liberación (Plaza Tahrir) provenían de todas las clases sociales, varones y mujeres. Musulmanes y cristianos expresaron solidaridad mutua. Entre los jóvenes manifestantes activos en las principales ciudades egipcias estuvieron activamente involucrados la “generación Facebook” de clase media, los fanáticos de fútbol de clase trabajadora conocidos como “Ultras”, y los numerosos miembros disidentes de la Hermandad Musulmana. Al igual que en otros levantamientos nacionales, la mayoría de la población no intervino activamente en la revuelta a pesar de que bien puede ser que simpatizaran con ella. Las estimaciones de los activistas en todo Egipto oscilan de diez a veinte millones de una población total de ochenta y cinco millones. En todo caso, es llamativo que tanto los habitantes rurales como los de los barrios pobres del Cairo y otras ciudades egipcias, en donde la pobreza y el desempleo agudos son más visibles, no participaron en los levantamientos. (Hubo unas pocas excepciones, como el caso de Suez, en donde muchos de los pobres se alzaron violentamente). Irónicamente, el éxito inicial del movimiento pro-democracia bien puede haber frustrado una revuelta explosiva de los sectores más empobrecidos en un país cuya situación ha empeorado como consecuencia de las políticas neoliberales de Mubarak (más del 40% de la población está por debajo de la línea de pobreza). Con esto no estoy postulando que la frustración de una revuelta de los más pobres haya sido un *motivo* que impulsó los levantamientos; no hay evidencia que respalde tal declaración. Sin embargo, esto no cambia el hecho de que aún cuando los revolucionarios pro-democracia expresan una preocupación por las condiciones económicas objetivas de los más pobres, los sentimientos de estos sectores rara vez constituyen un tema de discusión pública.

3. Abdul-Fadil (2011) describe cómo los círculos de empleados empresariales y gubernamentales estaban engranados en las vísperas del levantamiento del 25 de enero, cuando el acceso personal a los altos cargos estatales se había convertido en un medio común para la acumulación de enormes patrimonios privados. Algunos elementos de “la economía de la corrupción” eran la privatización de tierras por orden administrativa, amiguismo en el nombramiento de individuos para puestos altos, el desvío recurrente de fondos de ayuda extranjera a fondos privados, préstamos amigables (es decir, sin garantías), y comisiones de transacciones básicas y para la compraventa de armas.

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

53

La “revolución” en Egipto está compuesta por múltiples sucesos de menor envergadura, la incidencia de cada uno ha sido sujeto de sostenidos debates y especulaciones con respecto al acontecimiento de mayor amplitud; en parte debido a que su inicio y su fin, tanto temporales como espaciales, no están del todo claros, y en parte porque en las explicaciones ofrecidas se les da prioridad a motivos individuales abstrusos. ¿Quiénes están actuando? ¿Por qué actúan de este modo? ¿Y por qué ahora? ¿Los actores sabían cuáles serían las consecuencias de su acción? Los motivos que se invocan con estas preguntas tienden a considerarse en términos de binomios mutuamente exclusivos: a favor o en contra de la democracia, de la ley, de la revolución. ¿Qué quiere el actor? ¿Está él o ella diciendo toda la verdad? Todos parecen tener una opinión sobre la revolución: qué la causó, quién está sacando beneficio de ella, qué es evidente, qué permanece oculto, y qué puede o debería depararle el futuro; y las múltiples opiniones no están, en general, de acuerdo, ni son siempre constantes. La sensación es que las cosas no son lo que aparentan ser, que lo que se nos presenta de estos acontecimientos es una superficie que no nos revela lo que subyace a ella, y que la opacidad es intencional y peligrosa: ¿quién planificó los desastres? ¿Qué acuerdos secretos se están pactando entre individuos dentro y fuera del país?

La inclinación a buscar complots es un sello distintivo de todas las revoluciones; con tanta incertidumbre, tanto en juego, y tantos enemigos, la sospecha se expresa desde varios sectores: gubernamentales y revolucionarios, liberales y radicales, islamistas y secularistas. En esta situación, la línea entre la sospecha razonable y no razonable no siempre es fácil de trazar. Poco después de que empezaran los levantamientos, Hosni Mubarak advirtió públicamente sobre los “infiltrados” empeñados en difundir el caos; Israel, Irán, Hezbollah, y Hamas fueron traídos a colación repetidamente. Poco importa si creía o no en la veracidad de estas declaraciones. Luego de su derrota, la culpa se depositaba en “una minoría infiltrada” o “mafiosos” o “vestigios del viejo régimen” cuando se alegaba que las elecciones habían sido fraudulentas, o cuando ocurrían enfrentamientos entre fuerzas de seguridad y ciudadanos o entre ciudadanos. Tales explicaciones no siempre pueden desestimarse como una simple fantasía. La situación ha sido tan confusa que parece razonable cuestionar la transparencia de motivos, y resulta tentador hacer el salto desde la sospecha sobre los motivos hasta la certeza de que hubo maquinaciones ocultas. Se recordó que todos los gobernantes de Egipto desde 1952, Mubarak inclusive, fueron militares. ¿Acaso el SCAF fue un mero artulugio para prolongar un gobierno militar indefinidamente?

No siempre se pensó de esta manera. En un principio, una mayoría aceptó el desplazamiento de autoridad de Mubarak al SCAF como la resolución de una crisis de legitimidad que había sido causada por los levantamientos. El establecimiento del SCAF como autoridad provisional que se proclamaba defensor de la revolución resolvió una confrontación indeterminada en-

tre el régimen de Mubarak (como representante del estado egipcio) y el movimiento pro-democracia (que afirmaba ser representante del “pueblo” egipcio: *ash-sha'b*). En aquel momento, todos reaccionaron ante esto con entusiasmo; “el ejército y el pueblo, una sola mano”, según el popular eslogan. Luego del referéndum constitucional del 19 de marzo, los pequeños partidos secularistas reclamaron que, a diferencia de la Hermandad Musulmana, ellos no estaban organizados de forma adecuada para las elecciones (desde su punto de vista, los resultados del referéndum fueron extremadamente decepcionantes). El inicio de las elecciones se retrasó varios meses, mas nunca se estableció decisivamente si la razón de esta demora fue que el SCAF quería aferrarse al poder, tal como alegaron los activistas, o que quería ayudar a los pequeños partidos a contrarrestar el peso que tenía la Hermandad Musulmana, tal como estos últimos afirmaron.

De cualquier manera, desde entonces el maltrato hacia los manifestantes por parte del ejército y la policía llevó a que se intensificaran las demandas de una pronta reforma y de que los oficiales responsables deban rendir cuentas por este comportamiento. El “gobierno del ejército” se convirtió en algo inaceptable para muchos críticos radicales. Según su perspectiva, el hecho mismo de que Mubarak le haya entregado (a través de su vicepresidente) sus facultades presidenciales al Consejo Supremo hacía que éste fuera ilegítimo. En retrospectiva, les daba la impresión de que la expulsión de Mubarak no había sido el primer paso de una revolución, sino más bien una táctica dilatoria, un sacrificio necesario del presidente que habrían dispuesto los generales que querían rescatar el sistema del que formaban parte. No obstante, la alternativa a aceptar al SCAF desde el principio mismo de “la transición” hubiera sido el establecimiento inmediato de una Autoridad del Pueblo que consistiera de un comité civil. Dado que el SCAF ya venía afirmando defender la revolución, el intento de dejarlo de lado por la fuerza por parte de un comité civil recientemente formado hubiera acarreado el riesgo de una confrontación sangrienta con el ejército y una presencia militar más agresiva desde los inicios mismos de las políticas pos-Mubarak.

Por más violentos que fueran sus intentos de reprimir a los manifestantes (“restauración del orden”), los generales parecerían estar evitando una confrontación masiva, realizando concesiones ocasionales a demandas populares. Las manifestaciones continuaron en la Plaza de la Liberación los días viernes, y las críticas de la Hermandad Musulmana hacia el SCAF fueron incrementando a medida que éstos se fortalecían a través de su partido en las elecciones. (Un conflicto latente que los generales probablemente temen es que muchos líderes de la Hermandad Musulmana apoyan una economía de libre mercado que constituiría una amenaza para los monopolios del ejército). Es posible, por lo tanto, concebir al SCAF como no motivado por un único propósito inequívoco (sea la genuina defensa de “la revolución”, sea la conspiración en su contra) sino como respondiendo inciertamente ante presiones provenientes de una multiplicidad de fuentes: los siempre activos revolucionarios radicales, la confianza política creciente de

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

55

los Hermanos Musulmanes, las maniobras financieras y diplomáticas de los Estados Unidos y Arabia Saudita, y los mismos privilegios institucionales del SCAF. Pero esto no significa que el SCAF quería gobernar permanentemente con toda la responsabilidad que ese gobierno acarrea. ¿Qué consecuencias tendría una supresión sangrienta y sostenida, si se llegara a eso, sobre su legitimidad local, su imagen internacional, y (lo cual no es para nada menor) sobre la disciplina en las filas más bajas de conscriptos del ejército? De hecho, muchas personas señalan indicios de que algunos oficiales subalternos pueden no estar del todo contentos con el modo en que se está gobernando el país.⁴

En respuesta a las demandas radicales de que las elecciones se posterguen y que se obligue al SCAF a renunciar “inmediatamente”, Fahmi Huwaydi, un conocido periodista simpatizante de la Hermandad Musulmana, sostuvo que tanto la violenta represión policial a fines de noviembre como la acumulación de problemas económicos y políticos graves en el país demuestran que el SCAF no es capaz de dirigir Egipto, o incluso de mantener el orden en el país. Dicho de otro modo, Huwaydi consideraba que los designios ocultos del SCAF son menos importantes que su evidente incapacidad para gobernar. Según afirma, Egipto estaba “acéfalo”, y la única solución era reemplazar el consejo militar por una autoridad civil suprema *a través de medios legítimos*; esto es, mediante elecciones nacionales, tal como se planeó originalmente, y no a través de una revuelta violenta (2011a).⁵ (Si el Partido de la Libertad y la Justicia es más competente o no, el tiempo lo dirá). Las acusaciones de incompetencia e incluso de complicidad del SCAF surgieron nuevamente en enero de 2012 luego de una revuelta futbolística en Port Said, que tuvo un saldo de setenta y cuatro muertes. Los acontecimientos estuvieron inundados de sospecha en casi todas las etapas, y las diferentes interpretaciones se atropellaban mutuamente.

Cuando los activistas egipcios hablan de “la revolución” como algo positivo, están imaginando la destrucción completa de una estructura de poder (*ash-sha’b yurid isqat an-nizam*, “¡El pueblo quiere tirar abajo el sistema!”), pero hay poca discusión profunda sobre lo que debe suceder. Conversé con un habitante del Cairo de clase media que había participado en varias protestas en Tahrir, y me dijo lo siguiente:

El mayor crimen que cometieron Mubarak y su cuadrilla (‘usba) durante sus treinta años de gobierno probablemente haya sido el fomento de una cultura de corrupción moral a lo largo de la sociedad

4. Existe una opinión generalizada de que algunos de los oficiales subalternos ven críticamente a los generales en jefe. Así, a principios de septiembre apareció brevemente una declaración en Internet bajo el nombre de “los oficiales libres” (ad-dubbat al-ahrar) que criticaba al SCAF. “Los oficiales libres” es el famoso nombre de un grupo de oficiales radicales liderado por Gamal Abdel Nasser que llevó adelante el golpe de estado de 1952. Las referencias a indicios de una posible insatisfacción dentro del ejército se repiten en un artículo que afirma provenir del diario de un oficial de reserva del ejército que completó su período como conscripto a fines de 2011; ha sido editado para preservar la identidad del autor (véase Shenker 2011).

5. Aquí, Huwaydi está respaldando la postura de la Hermandad Musulmana con respecto a las elecciones.

(mujtama' fasid). Todos nosotros hemos vivido en esa sociedad por treinta años y hemos sido moldeados por ella en alguna medida. Somos incapaces de pensar por nosotros mismos.⁶ Mirá a los jóvenes revolucionarios en Tahrir que sin duda tienen buenas intenciones (mukhlisin). ¿Pero a quién representan? Bueno, quieren enseñarle a la gente común cuáles son sus intereses reales, pero la gente común sabe lo que quiere. Los revolucionarios creen que ellos entienden todo lo que pasó y que saben lo que hay que hacer, pero no es así. Ninguno de nosotros lo sabe. Piden un cambio inmediato en las fuerzas de seguridad, pero ¿cómo reemplazar a los agentes de seguridad con experiencia cuando la mayoría de ellos están moralmente implicados (fasidin)? Son aproximadamente un millón y medio. ¿A dónde van a ir los agentes despedidos y sus dependientes? ¿De dónde van a sacar a los policías 'limpios'? ¿Quién los va a entrenar?

Aparte de estas dificultades prácticas, hay un problema más profundo. Cuando el SCAF rebautizó la antigua “seguridad estatal” (*amn al-dawla*) como “seguridad nacional” (*amn al-watani*) con la retención de casi todo su personal, el jurista egipcio Rif'at al-Sayyid advirtió sobre el peligro de una mutación de la organización encargada de la “seguridad de la nación” a un aparato para la “seguridad del estado” (*ash-Shuruq* 3 de mayo, 2011). Pero esto es precisamente lo que no puede garantizarse, pues en una democracia liberal, la nación debe estar circunscripta y disciplinada por agentes autorizados del estado si es que va a estar efectivamente protegida.

Los activistas, periodistas y políticos han invocado con frecuencia la “difícil transición a la democracia” de Egipto. Pero ¿cuál es ese destino exactamente? El deseo de apartar a los miembros corruptos del viejo régimen de sus posiciones de autoridad e influencia es lo suficientemente clara, así como también lo es el deseo de tener una justicia independiente. Esto no nos dice demasiado sobre lo que debemos construir en reemplazo de lo que existe hoy. Tal como Wael Hallaq (2009) nos ha recordado recientemente, la tradición premoderna de la ley y la jurisprudencia en el Oriente medio medieval era políticamente independiente, pero esto no significaba que fuera un sistema que pudiera llamarse democrático. De manera similar, la idea de que numerosas ONGs de origen extranjero son una fuente importante de “educación democrática” para los egipcios tampoco acarrea mucha convicción; aunque sea tan solo por su carácter elitista (El Naggar 2012).

El sociólogo egipcio Hazem Kandil responde en una entrevista sobre el futuro de su país con las siguientes palabras: “¿Hasta qué punto vamos a

6. Estas denuncias fueron repetidas por varias personas con las que hablé. También están presentes en un libro del poeta Yasir Anwar que apareció en 2011. La verdadera crisis en Egipto, sostiene Anwar, no es ni el islamismo ni el secularismo como tales; es la consciencia social pervertida que nos ha marcado a todos en el movimiento que hemos realizado de una prisión política a una prisión de los viejos tomos que no nos permiten pensar claramente por cuenta propia: en lugar de ver al mundo tal como es, lo vemos a través de los textos del teólogo Ibn Taymiyya, o del místico Ibn 'Arabi, o el teórico del capitalismo del siglo diecinueve Karl Marx.

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

57

tener una verdadera democracia? Estoy bastante seguro de que va a ser más democrática que antes, pero es poco probable que sea perfectamente democrática” (2011, 55). En el discurso de los auto-proclamados liberales, a veces explícitamente y más a menudo implícitamente, se hace referencia a occidente como proveedor de modelos de la democracia perfecta y la modernidad real. Lo que resulta desconcertante es que para muchos partidarios pro-democracia los Estados Unidos son simplemente un modelo. Esto aún sigue siendo así; a pesar del crecimiento irresistible de su complejo militar-industrial, la creciente influencia que las inversiones privadas tienen en el gobierno, y la expansión de la vigilancia en el hogar (y las guerras en el exterior) para combatir el “terror global”. El SCAF es criticado repetidamente, no obstante no se presta virtualmente la menor atención crítica al hecho de que las fuerzas armadas son el brazo institucionalizado de la violencia estatal, sea liberal o no liberal. La coacción militar es un pilar de la gobernabilidad liberal, no sólo para defender el estado nación (y los derechos de sus ciudadanos en disputas internas) sino también, como en el modelo estadounidense, para la defender a la “humanidad”.

La mirada de Kandil está posada en la Rusia y China revolucionarias, donde cuadros partidarios organizados podían diseminarse por todo el país y extirpar jerarquías antiguas y arraigadas, según señala. “Pero mientras no haya un movimiento revolucionario que llene el vacío”, observa, “acorrallar a los oponentes sin contar con una organización que pueda erradicarlos congela a la rebelión en una posición de simple demanda, que luego sólo puede esperar lo mejor” (2011: 55). Si bien no sostiene explícitamente que un partido revolucionario de este tipo sea la única garantía posible de una transición exitosa hacia la “democracia perfecta”, parece insinuarlo. Un partido revolucionario debe ser implacable al destruir las viejas leyes y aterrorizar a la gente en pos de defender la “revolución”. No es suficiente que los revolucionarios sean intrépidos, que demanden un fin a la corrupción; deben sembrar el miedo en sus enemigos. De modo contrario, se nos da a entender, la contrarrevolución va a triunfar en el restablecimiento del viejo sistema y la libertad y la democracia habrán sido frustradas. Ésta era la lógica del gobierno de Gamal Abdel Nasser (quien llegó al poder a través del golpe de estado militar de 1952), que buscaba transformar a Egipto en una nación moderna y de este modo articular y a la vez representar los verdaderos intereses del pueblo. Debido a que los partidos revolucionarios y los oficiales militares revolucionarios consideran que la modernización es su tarea principal, suelen establecer un rígido control sobre la sociedad, y esto conduce a la desconfianza y al miedo al fracaso. En todas las situaciones revolucionarias hay incertidumbre, y la desconfianza florece y promueve la idea de que es necesario recurrir a la violencia. La reacción a esto, sin embargo, puede llevar la desconfianza hasta la paranoia cuando la duda se transforma en certeza. Utilizo aquí el término “paranoia” para referirme al modo obsesivo en que continuamente se vislumbran conspiraciones en donde, con frecuencia, no hay otra cosa que caos. Y la “paranoia” es evidente no sólo en el comportamiento de los revolucionarios, sino también

en el de los liberales; así como sucedió en la Guerra Fría (la amenaza global del comunismo) y en la guerra contra el terrorismo (la amenaza global del Islam).

El problema que identifica Kandil es el clásico dilema liberal: por un lado hay una profunda desconfianza hacia el poder político absoluto; por el otro, hay sospechas sobre lo que pueden estar tramando los anti-demócratas, de aquí surge la necesidad de coacción para guiar los acontecimientos en una dirección “democrática”. La situación es tal que típicamente la desconfianza y el miedo a sufrir graves consecuencias generarán contradicciones continuas. Por ejemplo, después de la semana sangrienta que siguió las manifestaciones del 18 de noviembre del 2011, cuando los activistas radicales exigieron que las fuerzas armadas entregaran el poder a una autoridad civil *inmediatamente*, el SCAF propuso un referéndum sobre la cuestión. “Si el pueblo decide que deberíamos irnos inmediatamente, entonces lo haremos”, dijo el mariscal de campo Mohamed Tantawi (Hassan y Sulayman 2011)⁷. Los activistas rechazaron esta propuesta por miedo a que los resultados favorecieran la permanencia del SCAF. La suposición parecía ser que una votación no expresa la voluntad del pueblo adecuadamente cuando los votantes no comprenden sus intereses reales y en consecuencia deciden su voto en base a pasiones inducidas. La creencia implícita parecería ser que los intelectuales progresistas tienen la capacidad de articular esos intereses porque comprenden la economía política en su conjunto. Aún más, la suposición liberal es que el sistema político de una economía capitalista sólo puede representar *intereses* calculables, y no *pasiones* caóticas (Hirschman 1977); he aquí otro argumento a favor de la exclusión de la “religión” de la esfera pública. “Los intelectuales liberales e izquierdistas”, observa Kandil, “han abogado por mucho tiempo por una completa secularización de la cultura egipcia, y han intentado convencer a la gente de relegar a la religión a la esfera privada, o al menos dejarla de lado cuando toman decisiones políticas. Desde la revolución, muchos sienten que ahora poseen la autoridad moral para insistir con esta opinión” (2011: 51-52). Puede comprenderse por qué el SCAF no puede representar los intereses del pueblo egipcio (dado que no fue electo). Sin embargo, no queda claro qué principio *democrático* les concede “autoridad moral” a los intelectuales modernizadores para hablar en nombre de la sociedad en su conjunto ante la ausencia de un órgano electo por la nación; o, llegado el caso, para invalidar las decisiones de ese órgano.

En las vísperas de las elecciones por la asamblea nacional egipcia que comenzó el 28 de noviembre, se formaron treinta y un partidos nuevos: religiosos y seculares, liberales y socialistas, demostrando no sólo una nueva libertad para conformar partidos, sino además un reconocimiento implícito de que ningún partido popular puede por sí solo representar los intereses fundamentales de una población heterogénea. En todo caso, los activistas radicales expresaron una gran preocupación por el tiempo insu-

7. Véase también su discurso en <https://youtu.be/2m5Z38BDWos>

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

59

ficiente para prepararse para las elecciones porque temían obtener malos resultados en contra del Partido de la Libertad y la Justicia de la Hermandad Musulmana. No obstante, no hubo debate público alguno, hasta donde conozco, sobre las contradicciones que genera la competencia de los partidos políticos en las democracias liberales occidentales: que cuanto más los partidos disputantes intentan representar una nación *unificada*, más están ocultando la pluralidad dentro de ella y los vínculos complejos entre pueblos que desbordan los límites nacionales; que en tanto máquinas electorales, la preocupación de los partidos no es la representación efectiva sino lograr la mayor cantidad de votos; que una vez que alcanzan el poder, se encuentran libres de responsabilidad ante el electorado y pueden hacer lo que quieran hasta la elección siguiente; que los partidos no representan el “interés general” del pueblo (sean éstos seculares o religiosos), sino que intentan convencer a los votantes indecisos en circunscripciones marginales, los cuales casi por definición no son siquiera parecidos al votante promedio. La importancia desproporcionada de los votantes marginales para las elecciones es una de las razones por las cuales los partidos en el poder no son representativos. El financiamiento privado de las elecciones modernas permite explicar por qué los partidos son tan receptivos a los intereses especiales de aquellos que más los ayudan. Las denuncias de los liberales a los efectos de que el Partido de la Libertad y la Justicia está haciendo política partidista en la asamblea nacional me parecen poco sinceras.

Los críticos dentro y fuera de Egipto temen que la democracia con que anhelan los egipcios está en peligro por el ejército, por las fuerzas anti-secularistas, y por una supuesta alianza entre el poder militar y los partidos religiosos posicionados en contra de los intereses del pueblo. Se ve a las fuerzas divisorias y reaccionarias como afirmándose cada vez más; cuanto más se acepta que la unión y estabilidad del país y su marcha revolucionaria hacia la democracia están en riesgo, más tentadora resulta una solución autoritaria (sea ésta militar o civil). El miedo a unas fuerzas armadas engañosas, a conspiraciones imperiales, y a pasiones divisorias (no tanto a pasiones religiosas sino más bien a pasiones sobre el rol político de la religión), se expresa con frecuencia públicamente. Sin embargo, los problemas *estructurales* de la democracia representativa (si es realmente sostenible en un mundo dominado por una gobernanza global no democrática: financiera, militar, legal; que funciona conjuntamente con el Estado de seguridad nacional) no se debaten públicamente en Egipto. Lo que sí se debate ampliamente es el miedo a que el “sectarismo” desgarré el tejido nacional y ponga en peligro la consecución de una democracia genuina. No obstante, este problema no siempre se comprende completamente, y sus raíces históricas en la estructura misma del estado nación generalmente se ignoran. La mayoría de los críticos de izquierda y liberales simplemente insisten en que la solución a la amenaza del sectarismo consiste en la separación formal de “religión” y “política”.

Varios ataques a minorías coptas y a sus iglesias han reforzado la visión de que la “violencia religiosa” es una particular amenaza para las perspectivas de una democracia egipcia. El régimen de Mubarak siempre mantuvo que era la única fuerza capaz de asegurar la “paz religiosa” precisamente debido a que contenía el extremismo islámico. La afirmación de que Mubarak cohibió con éxito a los islamistas se repite en ocasiones en el Egipto posrevolucionario. Pero el término “islamista” tal como es utilizado en el debate y la polemización política de hecho cubre orígenes de clase y compromisos ideológicos heterogéneos que rara vez se distinguen: no sólo no todos los “islamistas” son potenciales terroristas, sino que tampoco son todos empresarios y neoliberales, y sus puntos de vista políticos no siempre son los mismos.⁸ Cada vez que hay tensiones internas o deserciones dentro de la Hermandad Musulmana, se las presenta como sorpresivas o los anti-islamistas las caracterizan como un engaño. Así, cuando Abdul Mun’im Abu al-Futtuh, un prominente miembro de la Hermandad Musulmana, decidió postularse para la presidencia como un candidato comprometido a una conciliación con los coptos y los secularistas, fue obligado a renunciar de la organización bajo el argumento de que la política de la organización era no presentar ningún candidato presidencial; varios amigos míos de izquierda me aseguraron en seguida que esto era todo parte de una táctica islamista para mostrar un perfil liberal.⁹

Magdi Guirguis, un historiador del Egipto otomano y un amigo mío, ha analizado el interrogante sectario tanto en artículos periodísticos publicados desde la revolución, como en conversaciones personales.¹⁰ Guirguis critica al Papa copto no sólo por su alianza íntima con el régimen de Mubarak, sino también por desempeñar lo que él considera un papel peligroso en la formación de una identidad nacional egipcia. De este modo, el recurso frecuente del régimen de Mubarak a la retórica sobre el “terrorismo islámico”, así como su ampliación de los privilegios institucionales que disfrutaba la Iglesia, tuvo como resultado reforzar la autoridad del Papa sobre todos los coptos como tales, y a la vez recrudecer la separación entre coptos y musulmanes. Cada una de las disputas sociales en las que uno de los bandos en

8. El 8 de abril de 2011, los “Trabajadores de la Hermandad Musulmana” distribuyeron un folleto al público con el título de “Yad tabni... wa yad tahmi ath-thawra” que exigía varios derechos laborales. “Los trabajadores de Egipto, en su esencia los trabajadores de la Hermandad”, proclamaba, “son los protectores de la revolución y quienes la encendieron. Fueron la vanguardia al propiciar sus inicios con miles de paros y manifestaciones. No llaman ni llamarán a la destrucción. Más bien, son los soldados de la revolución y los constructores de Egipto”. Entre otras cosas, exigía subsidios para bienes fundamentales para las condiciones de vida de los trabajadores (comida, salud, educación), un salario mínimo, y el derecho al paro (siempre y cuando el paro “no interfiriera con el trabajo”!). Dejando a un lado la curiosa caracterización de los paros, ¿por qué razón deberíamos interpretar estas demandas “de la clase trabajadora” (en el folleto se utiliza el término at-tabaqa al ‘ummaliyya, “clase trabajadora”) como simple oportunismo de parte de una organización islamista en lugar de interpretarlas como expresión de tendencias islamistas entre los trabajadores?

9. Abu al-Futtuh respondió (como en “Ahammiyyat ibti’ad al-hayy’at al-islamiyya [al-rasmiyya w-al-sha’biyya] ‘an al-‘amal al-hizbi” [ash-Shuruq 26 de agosto, 2011]) que según su visión la lógica de organizaciones misioneras como la Hermandad Musulmana difiere de la de los partidos políticos y por lo tanto no debe confundirse con ellas.

10. Véase Guirguis 2011a y 2011b, y su artículo en *Social Research: An International Quarterly* 79, n°2, 2012).

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

61

disputa es copto se traduce rápidamente como una “confrontación religiosa”. El discurso de los elementos musulmanes violentos (que tienen como eslogan “¡Egipto es un país musulmán!”) refuerza y se ve a la vez reforzado por el discurso de una identidad copta separada; cada uno ve en el otro la prueba de una provocación religiosa. Las sospechas musulmanas sobre las intenciones de los coptos se responden con eslóganes coptos de reafirmación (“¡Somos los propietarios originales de estas tierras!”). Algunos coptos que viven en los Estados Unidos incluso han llamado públicamente a Occidente “a proteger a los cristianos en Egipto”.¹¹ Este pedido ha recibido una reacción compleja por parte de los coptos, la mayoría de los cuales se sienten representados por la iglesia en la actualidad, y ha facilitado el apoyo material y moral de organizaciones de derechos humanos de Europa y Estado Unidos dedicadas a defender a los coptos como “minoría amenazada”. Guirguis sostiene que uno de los resultados de esta situación estructurada, en la cual la intervención de Occidente es un factor constante, es el debilitamiento de un sentimiento común de una ciudadanía *egipcia*.

Paul Sedra identifica dos discursos entre los coptos: el que denomina el “discurso de unidad nacional” y el “discurso de la persecución”. En el primero, se niega la existencia de una “minoría copta” y los coptos se consideran una parte integral de la sociedad egipcia; lo que liga a los cristianos y a los musulmanes en una única nación, según se afirma, es su conexión física perdurable con la antigua tierra de Egipto, en donde la antigua civilización egipcia precedió tanto al cristianismo copto como al islam. El segundo discurso presenta un claro contraste: una diferencia histórica esencial y una completa animosidad mutua entre musulmanes opresores y cristianos oprimidos. Sedra rastrea los orígenes del primero de estos discursos al siglo diecinueve, con la élite copta propietaria de tierras y recientemente establecida que recogió la idea incipiente de una ciudadanía egipcia. El segundo discurso tiene sus orígenes en la Iglesia, que promovió una identidad religiosa distintiva en las clases medias coptas a quienes proporcionaban asistencia social y económica, especialmente a partir de la década de los ochenta. (Ese fue el comienzo de un período económico particularmente difícil para la mayoría de los egipcios, que padecieron los efectos de las políticas neoliberales). “Con el cambio de siglo,” escribe Sedra, “los coptos de la elite lideraron la lucha por una reforma de la Iglesia y la comunidad, y defendieron vehementemente sus derechos de ciudadanía dentro de la sociedad egipcia. Actualmente son los coptos de clase media quienes conducen esta lucha y defienden vehementemente tales derechos. Los coptos de la elite han rechazado el lenguaje del discurso de persecución; discurso con gran resonancia en la clase media copta” (1999: 227). Es el segundo discurso (“que crece en virulencia, alcance y apoyo, tanto en Egipto como en el exterior” [223]) el que ahora afirma hablar exitosamente en nombre de una parte de la población egipcia en términos de una “minoría nacional”. En

11. Véase por ejemplo el periódico online basado en EEUU Copts United en www.coptsunited.com, en especial el llamado de los líderes coptos estadounidenses del 30 de octubre de 2010 en miras de salvar a los cristianos de Egipto.

este contexto, el estado egipcio, las fuentes de financiación occidentales, y los líderes de la comunidad copta (así como algunos elementos en la población musulmana) utilizan la diferencia en función de sus propios objetivos. La paradoja es que la simultánea aserción y negación de la diferencia interna se han tornado en igual medida en factores fundamentales para la política secular de homogeneidad nacional. Un estado-nación moderno articula sus propios patrones de discriminación interna y, de este modo, alimenta sus propios miedos específicos. Historiadores eminentes de Medio Oriente como Albert Hourani (1947) equiparan la pluralidad religiosa y lingüística de las poblaciones de Medio Oriente con el concepto liberal-democrático de “minorías”.¹² Pero estas nociones no son equivalentes.

La idea de “minorías” tiene una larga y fascinante historia en Europa que luego causó un enorme impacto en el mundo no europeo dominado por los europeos, en especial en el Imperio Otomano y en los estados que eventualmente lo reemplazaron, incluyendo a Egipto. Esa historia no es simplemente tal que el estado-nación liberal emerge como un faro de tolerancia. Es además, y por ello tanto más interesante, una narrativa sobre la emergencia de “la política” como dominio autónomo separado de la religión, que no obstante la domina a través del estado. Ernst-Wolfgang Böckenförde ha trazado los orígenes de este proceso más allá del Tratado de Westfalia, hasta la Querrela de las Investiduras en la Edad Media. En el nuevo espacio secularizado, el miedo a la Iglesia y con respecto a la vida después de la muerte quedan subordinados a un miedo espontáneo al poder punitivo del estado, que Hobbes denominó “el Dios mortal” (Böckenförde 1991: 30). La ley pasa a tener su fundamento en el soberano y no en la Iglesia. El miedo a la muerte marca el límite de la política. No hay política después de la muerte; sólo está el reino de la religión.

Para la época de la Revolución francesa, el estado pasa a ser concebido como un “cuerpo social”, una institución para proteger los derechos naturales y las libertades del ciudadano individual (40-41). El deber del estado ahora pasa a ser utilizar la violencia para la defensa los derechos subjetivos de todos los ciudadanos, y no de sus creencias religiosas. La soberanía, el derecho a no sufrir intervención alguna, el derecho al auto-gobierno, pasa a estar investido en un conjunto de individuos, y el hecho de que éstos son responsables es lo que define el espacio de lo político. Ahora los muchos gobiernan a los pocos, ignorando cualquier diferencia en riqueza, conocimiento, y creencias, insistiendo únicamente en la igualdad de los individuos en tanto responsables (y por lo tanto reemplazables), y en su representación a través de partidos organizados.

Una vez que el soberano ha aceptado el principio de no coacción en materia de creencia religiosa, la diferencia empezó a ser concebida como un problema de la política-sin-la-religión. La política representativa (la polí-

12. Hourani considera a la intervención europea como una fase en la adquisición de la cultura occidental por parte de las minorías de Oriente Medio, y a éstas últimas como un agente catalítico de modernización. La “minoría” no se considera un concepto político moderno que organiza a los estado-nación de un modo distintivo.

tica secular del estado-nación liberal) se convirtió en la esfera en donde el problema (percibido recientemente) de la diversidad colectiva sería de allí en adelante tratado como el problema de los “derechos de las minorías”. A pesar de que los derechos de las minorías debían ser protegidos, el mismo estado pertenecía, de una manera muy especial, a “la mayoría”. Surge entonces una nueva ansiedad: cómo mantener el equilibrio demográfico del estado de modo tal que la mayoría pueda tener la seguridad de mantener su privilegio. Jennifer Jackson Preece resume la historia europea del concepto de minoría política de la siguiente manera:

Los derechos de las minorías en su formulación política más temprana eran las libertades de culto concedidas por el soberano a las comunidades religiosas no conformistas en los territorios adquiridos poco tiempo atrás de otro príncipe. Estas concesiones se hacían en pos de mantener un poder en equilibrio en Europa en los siglos diecisiete y dieciocho, y al statu quo religioso que lo ratificaba... A medida que el nacionalismo fue reemplazando lentamente a la religión en la determinación de lealtades e identidades europeas, esta formulación inicial comenzó a modificarse. Ya en el Acta Final del Congreso de Viena de 1815, las minorías eran definidas como grupos nacionales y se les garantizaban derechos entre los cuales se incluían libertades cívicas y políticas, y libertades religiosas. Para 1878, esta nueva formulación nacional había reemplazado completamente a la formulación religiosa más antigua sobre los derechos de minorías (1998: 66).

Ya no se trataba simplemente de extender libertades civiles a todos los ciudadanos del estado, como sucedía previamente con la libertad de culto, sino de fijar identidades políticas a comunidades religiosas (así como a otros grupos en un estado que tenía una “identidad nacional”). La existencia de una “minoría nacional” típicamente da lugar a un miedo y desconfianza por parte de la “mayoría nacional” de que los primeros pueden minar o traicionar a su estado soberano. Por ende, como señala Jackson Preece (1998), una “minoría” puede llegar a sentir resentimiento y aspirar a un futuro que trascienda su posición social desdeñada, y la situación puede convertirse en presa de manipulaciones externas. (Justin McCarthy [1995] ha registrado la limpieza étnica de musulmanes otomanos en los Balcanes con el ascenso de los nacionalismos locales en el siglo diecinueve; el genocidio armenio alrededor de la Primera Guerra Mundial es, por supuesto, ampliamente conocido). Eric Weitz (2008: 1313-43) ha señalado que en la primera mitad del siglo veinte, los tratados para proteger a las minorías le dieron un ímpetu a las deportaciones forzadas, a las limpiezas étnicas y a la guerra en Europa. El reconocimiento formal de derechos especiales para una “minoría nacional” contribuyó a crear una forma de gobernanza que fija límites legalmente y contribuye a moldear identidades colectivas. Luego de la caída del régimen de Mubarak, esto ha conducido en Egipto a sospechas entre elementos de la “mayoría” musulmana (que se expresa estrepitosamente en manifestaciones organizadas) de que existen

planes para “dividir a Egipto como a Irak”.¹³ Pero lo que Jackson Preece no percibe es que esta perspectiva sobre política nacional acompaña (y es racionalizada y se fija en) el contexto de una sociedad capitalista en proceso de maduración, en la cual las pasiones religiosas se deben subordinar al lenguaje más frío de los *intereses* que pueden entonces asignarse como *derechos* a las minorías. (La expresión de una *pasión* no puede conformar un derecho). Para invocar a estos derechos, es necesario entonces aludir a una forma de vida (y de política) en la cual las diferencias pueden ser justificadas, atacadas, y defendidas en términos calculables.

Con frecuencia se dice que la población de Egipto es homogénea, pero esto no es del todo acertado. En Alto Egipto, por ejemplo, hay campesinos que originalmente se convirtieron del cristianismo ortodoxo al Islam, nubios ubicados en la frontera entre Egipto y Sudán, y campesinos coptos que poco se diferencian en su estilo de vida (e incluso en sus creencias) de sus vecinos musulmanes. Luego están los respetados inmigrantes del Hiyaz que afirman ser descendientes de la familia del Profeta (*ashraf*), y, finalmente, los beduinos (principalmente los Hawwara) que llegaron siglos atrás en tribus completas. ¿Cómo es que sólo uno de estos grupos conforma una “minoría”?

Lo que estaría faltando en la fecunda explicación de Sedra es la experiencia social cotidiana de los campesinos coptos. Guirguis, quien se crió en el campo, me reveló durante una conversación que las diferencias en las creencias entre los campesinos coptos y musulmanes en los pueblos de Alto Egipto son mínimas, y que los campesinos poseen escasos conocimientos sobre las doctrinas y prácticas cristianas o islámicas oficiales (com. pers.). Por ejemplo, cuando se les preguntó a los campesinos coptos que recitaran el Padre Nuestro, a menudo entonaban el *fatiha* (el primer capítulo del Corán); a los campesinos musulmanes se les prohibió dar testimonio en la corte en los casos que requieran testigos musulmanes cuando confesaron que no tenían idea de cómo rezar. También señala que en el largo período otomano, la categoría de *Shari'a*¹⁴ era la aplicable a los coptos, la *ahl al-dhimma*¹⁵ virtualmente no era utilizada en el campo, y que el contenido de los archivos legales en el Cairo o Alejandría es muy diferente al de los de Alto Egipto, en donde vive una parte importante de la población copta. Por supuesto, esto no es una constatación de que el campo era “secular” en lugar de “religioso”, o de que la gente no distinguía entre musulmán y copto en el día a día. Simplemente complica la pregunta sobre qué significados políticos tenían estas distinciones.

13. Un orador pronunció la siguiente advertencia: si les concede reconocimiento legal a las minorías, pronto habrá un “estado para los nubios, un estado para los habitantes de Sinaí, un estado para los coptos, otro para los musulmanes”. “mudhaharat mudada fi-l-husayn wal-azhar”, ash-Shuruq, 28 de mayo, 2011.

14. La Shari'a es el Derecho Islámico. [N. de T.]

15. La ahl al-dhimma es un concepto del Derecho Islámico según el cual se les reconoce a los creyentes de otras religiones (especialmente judíos y cristianos) una condición diferenciada que les confiere derechos y obligaciones legales distintas a las del pueblo musulmán. Ésta incluye el derecho a practicar su fe (a veces con limitaciones) y a tener sus propios jueces en cuestiones civiles, en general se encuentran exentos del servicio militar y del impuesto religioso y deben pagar en su lugar otros impuestos, etcétera. [N. de T.]

Una característica bien conocida de la cultura rural de Alto Egipto, objeto de numerosos trabajos de novelistas, periodistas y sociólogos, es la enemistad o disputa heredada. El estudio antropológico de Ahmad Abu Zayd de principios de los sesenta retrata lo que en ese momento se identificó como un “problema social” grave en Alto Egipto, que involucraba a los musulmanes *y* a los cristianos debido a que perturbaba el orden social (Abu Zayd 1965).¹⁶ La disputa es un círculo de provocaciones enardecidas entre diferentes agentes, el intercambio medido de violencia activado por una sensación de deshonra (*ar*). Hay una igualdad de derecho de cada lado (especialmente el derecho de venganza) pero, lejos de ser esto una garantía de tolerancia mutua, esa igualdad es el prerrequisito para la violencia. Lo que aquí resulta inaceptable para el estado no es la violencia como tal (el propio estado utiliza violencia unilateral y la considera legítima) sino la aseveración de que la disputa mantiene el orden. Por el contrario, los conflictos entre “minorías” y “mayorías” producen víctimas y violadores del orden tal como es definido por la ley del estado y las regulaciones de derechos humanos. La esperanza liberal es que el estado utilice su poder para restaurar el orden público castigando a los infractores y protegiendo los derechos de las “minorías”, o, en su defecto, que la “comunidad internacional” intervenga en nombre del humanitarismo. Las políticas sobre las “minorías” en el estado liberal moderno tienen una potencialidad brutal precisamente porque y en la medida en que las identidades legalmente constituidas pueden (a diferencia de los participantes de una disputa local) involucrar a otros estados soberanos. La representación de los coptos como víctimas nacionales que tienen una memoria de injusticias perpetradas sobre ellos debería entonces apreciarse dentro del contexto de la historia política europea (la cual se ha convertido en parte de la historia de Egipto) y en el contexto de la diversidad socioeconómica de la población egipcia.

Para muchos secularistas que se reconocen como tales, la disrupción violenta con frecuencia adquiere un rostro “religioso”, facilitando la propuesta de medidas constitucionales para controlar a “la religión”. Así, la representación pública de la masacre de veintisiete coptos perpetrada en octubre por el ejército en el exterior del edificio de la televisión estatal alimentó esta tendencia. Todas las fuerzas políticas organizadas del país (todos los partidos y candidatos presidenciales, incluyendo al Partido de la Libertad y la Justicia de la Hermandad Musulmana) condenaron la masacre. Sin embargo, los medios de comunicación egipcios y occidentales describieron el evento (cada uno por razones particulares) como un caso más de violencia entre la mayoría musulmana y la minoría cristiana, como si fuese indiscutible que las fuerzas armadas querían atacar a los manifestantes porque eran coptos, a pesar de que algunos musulmanes se unieron en solidaridad con los cristianos. Rara vez fue caracterizado como el uso de fuerza brutal de los soldados contra civiles indefensos, como sí sucedió con la represión de

16. En el pueblo que estudió Abu Zayd, los habitantes musulmanes estaban sujetos por una obligación no sólo de proteger a sus vecinos cristianos de forasteros, sino también de vengar a cualquiera de ellos en el caso de que fueran asesinados.

manifestantes en las afueras de la embajada israelí en una ocasión anterior. Y aún así el suceso reavivó las demandas por una “constitución secular”, como si eso hubiera prevenido las muertes y daños, como si por la falta de una separación constitucional entre estado y religión no pudiera esperarse que el gobierno defienda la vida y propiedad de todos sus ciudadanos.

El término común en árabe para “un estado secular” es *dawla ‘almaniyya*, y el término *dawla madaniyya* (literalmente, “un estado civil”) es un sustituto reciente para aquél en el debate público en Egipto. ¿Cuán significativo es esto? En parte, este desplazamiento en terminología se debe al hecho de que el término más antiguo para “secularismo”, *‘almaniyya*, es portador de connotaciones hostiles hacia la religión. Pero hay otra razón. El prominente abogado islamista Muhammad Saleem al-‘Awwa (un candidato presidencial con buenas expectativas) declaró poco tiempo atrás que “el Islam no tiene el concepto de un estado religioso (*dawla diniyya*)”. A lo que está haciendo referencia con la expresión “un estado religioso” es a un gobierno dirigido por un sacerdocio establecido, como es el caso de la iglesia católica. Pero el hecho de que la tradición islámica no tenga un sacerdocio sagrado no excluye por ese mismo hecho la posibilidad de lo que podría llamarse “un estado religioso”. Fue Max Weber, después de todo, quien señaló que la ruptura del Protestantismo con la Iglesia Católica en el siglo dieciséis no eliminó el sacerdocio; lo universalizó. Paradójicamente, esa fractura significó también un paso crucial hacia la formación de lo que hemos venido en llamar “secularismo”. El punto importante aquí es que las categorías “secular” y “religioso” tienen una historia europea complicada (y que a menudo se entrecruza) y no hay fórmula simple alguna que describa su relación con el miedo político.

Muchos islamistas han declarado abiertamente que la idea de un estado civil se opone no a un estado islámico sino a un estado militar. El distinguido jurista Tariq al-Bishri ha ido aún más lejos: sostiene que un estado civil y un estado religioso son complementarios, cada uno es indispensable para el otro. El primero, según su perspectiva, se ocupa de organizar los asuntos terrenales de la sociedad, y el segundo de los principios y valores supremos que le dan su legitimidad al estado en los ojos de los seres humanos organizados.

Al-Birshri, defensor de la idea de un estado islámico y nacionalista liberal, afirma que los no musulmanes están calificados para ser candidatos a presidente, dado que la autoridad en un estado moderno es institucional y no personal, a diferencia de como fue el *imamate* en tiempos premodernos. En otras palabras, debido a que hoy en día las funciones del *imam* como líder supremo están distribuidas entre diversas instituciones, la fe personal del jefe de estado no debería importar (al-Bishri 2004: 842-845)¹⁷. Pero el interrogante persiste: incluso si cada ciudadano es legalmente elegible para cualquier cargo estatal sin importar su afiliación religiosa o étnica,

17. Véase también las entrevistas a al-Bishri sobre el tema subidas a su página web oficial en <http://www.tark-bishry.com>

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

67

¿significa esto que el *estado* no puede ser identificado con la “mayoría” religiosa o étnica? Y si puede serlo, entonces el miedo político ¿no tiene lugar alguno en un estado de estas características? El problema no se plantea con la “religión” como tal, sino con el estado que clasifica a sus súbditos en una mayoría legalmente privilegiada y una minoría legalmente protegida, distinción ésta que identifica a los primeros totalmente con la nación y a los segundos sólo de manera indirecta con ella. Ésta es la razón por la cual las políticas sobre inmigración, así como las reglas para la conversión individual de un estatus legal a otro (siempre se trata de un caso de “conversión” en términos objetivos, sin importar el motivo individual), se traduce en discriminación política.

Huwaydi, quien publicó el influyente libro *Ciudadanos, No Minorías Protegidas* (2009)¹⁸ varios años antes de la revolución, afirma que en el contexto político actual la pregunta fundamental no es de qué modo debería denominarse el futuro estado, sino cuáles deberían ser sus poderes coercitivos. Sostiene que la “alianza secularista” de diseño propio que se ha hecho presente en la escena política actual (alianza que incluye a sufíes, liberales, nacionalistas árabes y marxistas) consiste de una elite con intereses y valores diversos (y a veces mutuamente contradictorios), y que se posiciona en oposición a la vasta mayoría de egipcios para quienes la dicotomía “secular” versus “religioso” no es un problema. Huwaydi cree que la obsesión política con el secularismo como garantía constitucional de libertad, tolerancia e igualdad sólo provocará que sea más difícil alcanzar la justicia y la democracia (2011b). La activista radical Rabab al-Mahdi también critica el clamor por un “estado secular”. La activista advierte que durante la era de Mubarak, “la continuidad del autoritarismo bajo el manto del pluralismo estaba montado sobre la condición de desconfianza entre las diferentes tendencias políticas y esto las condujo a aliarse con el régimen en lugar de hacerlo en contra de él”. Una vez que las masas perdieron su confianza en estas agrupaciones, sostiene, éstas perdieron cualquier interés por la política (2011).

El verdadero peligro, por lo tanto, a los objetivos fundamentales de la revolución (libertad y justicia) no proviene de las diferencias religiosas: proviene de los generales y sus aliados. Sobre esta cuestión me encuentro con que estoy de acuerdo con Huwaydi en la derecha y al-Mahdi en la izquierda, pero con la siguiente salvedad: la fluidez de la situación emergente no puede reducirse a los peligros de tener una mayoría religiosa en el Parlamento o incluso a las intenciones siniestras de los generales o de los Estados Unidos. Es la constitución del estado en tanto estado de una “mayoría” institucionalizada (una mayoría que por supuesto está de acuerdo con proteger los derechos de sus minorías nacionales) y los miedos que esto genera lo que conforma una amenaza mucho más grave en Egipto, así como en los demás países de la región.

18. El libro de Huwadi se titula *Muwatinun la dhimmiyun* (Ciudadanos, No Minorías Protegidas). Sin embargo, dhimmi (un miembro del grupo ahl adh-dhimma) hace referencia a un individuo no musulmán que es súbdito de un gobernante musulmán, y está legalmente vinculado a éste por la obligación de un impuesto especial de capitación y por el derecho a la protección. Es muy diferente a la concepción moderna de una “minoría” política.

Hice referencia en este ensayo a varios tipos de miedo político: inestabilidad social y económica, conspiraciones nacionales y extranjeras la vulnerabilidad de las minorías, y el fracaso de la revolución misma. Cada uno de estos miedos se fortalece con la desconfianza o la promueve. Algunos de ellos se relacionan con actos particulares de brutalidad policial, algunos con fuerzas internacionales que afectan la viabilidad de la economía, y algunos otros con un nuevo desorden e inseguridad en la vida cotidiana. Estas diferentes clases de miedos y emociones afectan a los grupos sociales diferencialmente porque varían según su motivación, su objeto y su contexto. He intentado sugerir que la fuente más intratable de miedo político es el estado democrático liberal en sí mismo, notablemente debido al modo en que define la pertenencia como pertenecer a “la nación”. Pero la rebelión no ocurre simplemente por la opresión y humillación que perpetra el estado; también debe estar presente la sensación de que el estado no amerita terror, y que no debería generarlo. Quiero finalizar con una ponderación más directa de la constitución del miedo político. Haré esto con el análisis de las sensibilidades que se articularon en las expresiones públicas de una joven que ha estado en la vanguardia del levantamiento político desde antes del 25 de enero de 2011. Con esto espero que esta exposición de cierre logre problematizar aún más la distinción tajante que se hace en la revolución entre lo “religioso” y lo “secular”.

Asma Mahfuz era poco conocida fuera de Egipto, probablemente porque siempre aparece usando un *hijab* y tiene la reputación de seguir las normas de su religión. Fue uno de los miembros fundadores del movimiento del 6 de abril que se conformó en solidaridad con los trabajadores en paro de Mahalla (2006), y en la actualidad es un miembro prominente del Partido de la Corriente Egipcia (*al-hizb al-tayyar al-misry*), un pequeño partido fundado en su mayor parte por jóvenes disidentes de la Hermandad Musulmana. Mahfuz se hizo famosa por la producción de un video en donde aparecía ella misma el 18 de enero, que tuvo gran circulación en Egipto a través de YouTube. En el video instaba a los espectadores con palabras enardecedoras, pero sin perder una apariencia de calma y dignidad, a que la acompañen a la manifestación en la Plaza de la Liberación que dio inicio a la revolución el 25 de enero. Alaa al-Aswany caracterizó su presencia en un comentario hecho más tarde en solidaridad, como: “alguien que podría ser nuestra hija, nuestra hermana”. En esta aparición en video, Mahfuz desafía a los hombres egipcios a salir a las calles por medio de la amenaza de una potencial humillación: “Si creés que sos un hombre, vení conmigo el 25 de enero. Quienquiera que diga que las mujeres no deberían ir a manifestaciones porque serán golpeadas, que tenga algo de honor y hombría y venga conmigo el 25 de enero... Si tenés honor y dignidad como hombre, vení a protegerme y a las otras mujeres en la manifestación”. Estas declaraciones provocadoras indican no sólo un conocimiento sobre los valores de género asimétricos en Egipto en la actualidad, sino también la voluntad de ponerlos en cuestión en vistas de un propósito que es a la vez político y religioso. No obstante, en su oratoria podemos identificar algo aún más interesante

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

69

que su disposición a explotar la inequidad social en sí para fines revolucionarios, algo que va más allá de una hábil instrumentalidad. Hacia el final del video, Mahfuz recita un conocido verso del Corán: “Dios dice que Él ‘no cambia la condición de un pueblo mientras éste no cambie su propia condición’”. Muchos musulmanes en Egipto, los sufíes y salafistas inclusive, citan este verso para justificar el retraimiento de la política a favor de una cultivación de la devoción personal. Mahfuz lo cita por razones muy diferentes: para incitar a la “desobediencia civil” (*‘isyan madany*). Para ella, el verso no insta a un giro hacia la virtud privada; más bien extiende la invitación a una reconfiguración de las emociones y las actitudes con el propósito de involucrarse más eficazmente en la esfera política. “Nunca teman al gobierno”, concluye Mahfuz. “¡Teman sólo a Dios!”. En los términos coloquiales que utiliza, dice literalmente: *aw’a takhaf min hukuma, khaf min rabbina* (“Tengan cuidado de no temer el gobierno, teman a nuestro Señor”). En esta expresión, el *miedo* no es una emoción natural que surge espontáneamente; esa clase de miedo no está sujeta al dominio de las decisiones, aunque sí puede ser producido retóricamente con la utilización de un lenguaje que causa miedo en las personas. Mi interpretación es que el discurso de Mahfuz hace referencia a una sensibilidad que se espera estará presente en el oyente religioso. El término árabe que utiliza para lo que se suele traducir simplemente como “miedo” es *khawf*, cuyos derivados (por ejemplo, *takhwif*) se utilizan en el Corán para referirse a una disposición apropiada ante Dios; pero estos términos suelen aparecer junto con el término *khasha’a* (“permanecer dócil, reverente”) o ser directamente reemplazados por él. Por lo tanto, conserva el sentido de “temor reverencial” ante Dios, una sensación familiar para su audiencia musulmana. Entonces su declaración propone *ese* miedo como elemento para medir comparativamente la relación personal con el estado. El significado del miedo a Dios no hace referencia a un instinto de evitar la muerte o un daño. En la retórica de Mahfuz, la referencia al miedo no pone el énfasis en la corrección o incorrección de un sentimiento espontáneo; su preocupación se enfoca en lo que uno hace con ese sentimiento, y cómo esto define un carácter de sujeción o confrontación. “Teman a Dios” se yuxtapone con “desobediencia civil”: uno no debería nunca sentir temor reverencial ante el estado. No se trata aquí de un movimiento instrumental, de un intento de “utilizar la religión” para estimular el coraje revolucionario. No dice “Dios te ayudará en tu lucha si le temes y obedeces”. Simplemente le dice a quienes la escuchan que el gobierno no puede ser obedecido de la misma manera que Dios es obedecido, incluso cuando tortura a sus súbditos, porque (esto es lo que insinúa) sentir temor de *esa* forma sería equivalente a cometer el pecado de idolatría (*shirk*).

Con esto no pretendo argumentar, en contraposición con la interpretación común, que el lenguaje de la revolución egipcia fue religioso. Tampoco estoy afirmando que yo sé lo que Mahfuz quiso realmente decir. El lenguaje que se encuentra en uso trasciende la intención individual por medio de la portación y descarga de rastros que otros hablantes y oyentes pueden co-

nectar. Mi preocupación es que reconozcamos la condición que denominamos “miedo” como una sensibilidad compleja en esa cultura política, sensibilidad que puede interpretarse como el locus de una fusión del sistema sensorial con el lenguaje y la práctica que contribuyen a darle forma volitiva al miedo. Una parte de este lenguaje puede ser teológico, pero otra parte (como por ejemplo las provocaciones que hace Mahfuz en torno al honor y la hombría) no posee resonancias teológicas. Si estoy en lo correcto, entonces su rechazo a sentir temor reverencial por el estado (diferente a “dejar” de tener “miedo”) puede interpretarse como un elemento importante del levantamiento contra su poder despótico secular. Ciertamente no estoy sugiriendo que si no fuera por el lenguaje religioso como el que utiliza Mahfuz el levantamiento no hubiera sucedido. Mi argumento es simplemente que analizar de cerca tales sensibilidades debería ayudarnos en la búsqueda de las formas menos evidentes en que las categorías ambiguas de “religioso” y “secular” han estado interconectadas en el levantamiento egipcio, y cómo podrán ser utilizadas en otras confrontaciones.

Estas sensibilidades no hacen más que delinear la complejidad del deseo de superar la sujeción del pueblo al despotismo. Es posible que ese deseo nunca alcance exitosamente su realización debido a los poderes, ambiciones y funciones del estado moderno. Por lo tanto, y al contrario de lo que postula al-Aswany, puede suceder que “nosotros el pueblo” permanezcamos temerosos. Porque incluso si emerge un ambiente político menos represivo, la presencia misma de un estado democrático liberal requiere que sus ciudadanos adquieran un *hábito del miedo*, el cual es necesario para su protección de los derechos legales.

Quizás la parte más importante de la política en las democracias liberales sea el lanzamiento de actos colectivos de desobediencia civil, una y otra vez, en una confrontación interminable con el poder estatista y en un rechazo de temer al otro. Ese rechazo es una de las razones por las que los mandatarios incluso en las democracias liberales temen la desobediencia civil al tiempo que permiten la “objección de conciencia” como derecho individual. La desobediencia civil no es un derecho subjetivo otorgado por la ley estatal; no debe ser confundido con el derecho a la libertad de expresión consagrado en las constituciones democrático-liberales. La ley no puede justificar la desobediencia civil porque la desobediencia necesariamente se erige en contraposición a la ley. Sus declaraciones públicas (eslóganes, exigencias, rechazos, invocaciones, acusaciones) son contingentes, y su fuerza se apoya en un sentimiento de indignación popular ante una injusticia particular, y en la posibilidad de una vida más compasiva. No obstante, la desobediencia civil se encuentra con serias dificultades que provienen no sólo de los poderes del estado moderno, o de la *realpolitik* de los poderes externos; también provienen de la sociedad en su conjunto, que teme la inestabilidad y la incertidumbre. Esto se ve reflejado en el rechazo de la mayoría de las personas a responder al llamado a una desobediencia civil generalizada luego de un paro general en el primer aniversario de la des-

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

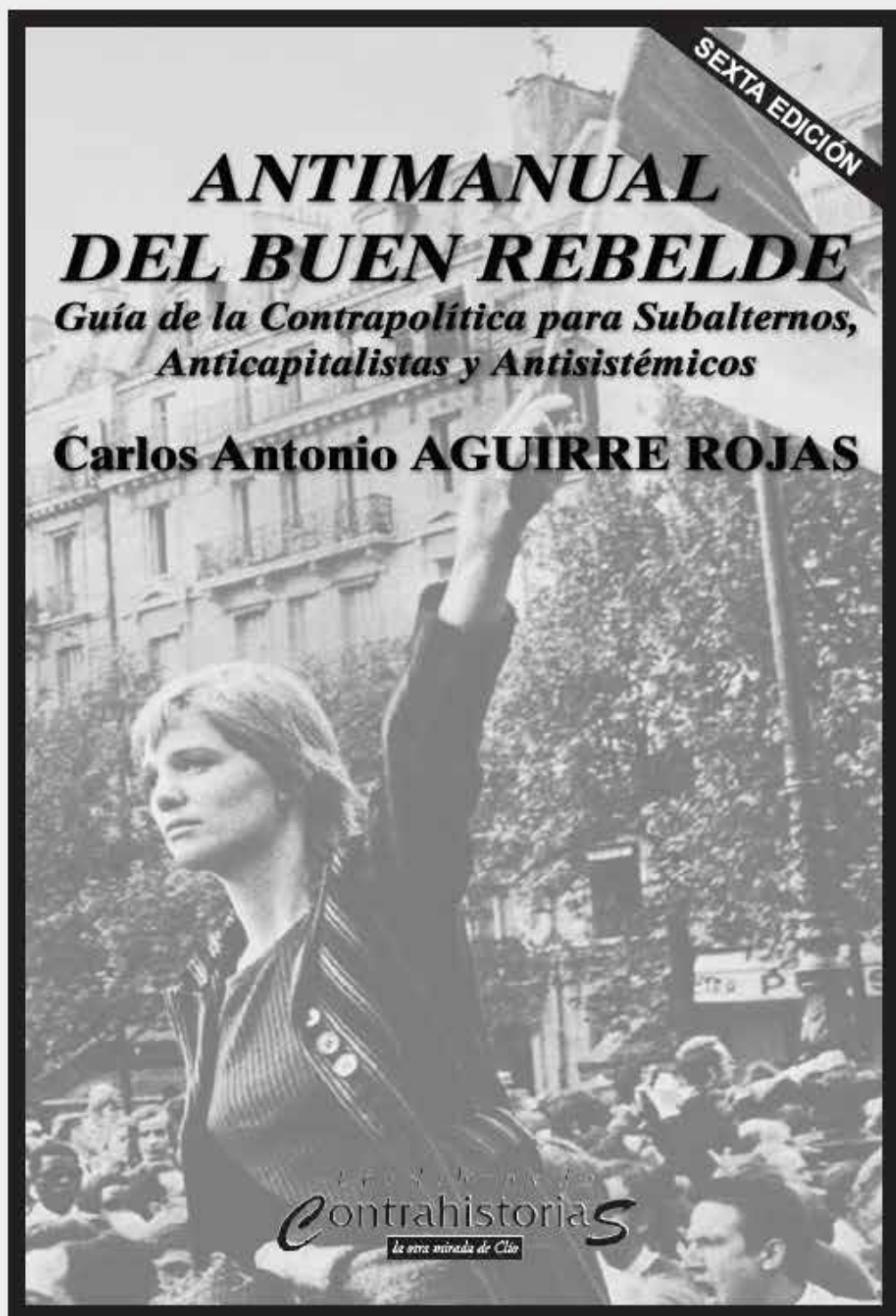
PÁGINA

71

titución de Mubarak. Para que estos movimientos tengan incluso el más mínimo éxito, deberán encontrar formas de involucrarse con seriedad con las tradiciones discursivas complejas (religiosas y seculares) de la gente común en Egipto. Las invocaciones acrílicas de la noción de “libertad” no los ayudarán en este emprendimiento.

Bibliografía

- Abdul-Fadil, Mahmoud. 2011. *Rasmaliyyat al-Mahasib*. Cairo: Dar al-Ayn li-n-Nashr.
- Abu Zayd, Ahmad. 1965. *ath-Tha'ar: dirasa anthrobolojiyya fi ihda qura as-sa'id*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Anwar, Yasir. 2011. *Islamiyyun wa 'ilmaniyyun: muhawila li-fad al-ishtibak*. Cairo: Shams li-n-Nashr wa tawzi'.
- Al-Bishri, Tariq. 2004. *al-Muslimun wa-l-Aqbat*. Cairo: Dar al-Shuruq.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 1991. *State, Society and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law*. Oxford: Berg.
- El Naggat, Mohamed Hussein. 2012. “Human Rights Organisations and the Egyptian Revolution.” *IDS Bulletin* (43) 1.
- Guirguis, Magdi. 2011a. “at-Tugha' as-sugar.” *ash-Shuruq* 1 de Febrero.
- 2011b. “al-Ikhwa al-misriyyun rifqan bi-l-aqbat” *al-'Arabi an-nasiri*. 24 de marzo.
- 2012. “The Copts and the Egyptian Revolution: Various Attitudes and Dreams.” *Social Research: An International Quarterly* 79 (2).
- Hallaq, Wael B. 2009. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hassan, Baha, y Muhammad Sulayman. 2011. “al-Mutadhahirun fi maidan at-tahrir yarfudun khitab al-mushir tantawi.” *ash-Shuruq*, 22 de noviembre.
- Hirschman, Albert O. 1977. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.
- Hourani, Albert. 1947. *Minorities in the Arab World*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.
- Huwaydi, Fahmi. 2004. *Muwatinun la dhimmiyun*. Cairo: Dar al-Shuruq.
- 2011a. “al-Intikhabat hiya al-hal.” *al-Shuruq*, 23 de noviembre.
- 2011b. “Fi-l-jadal hawl: al-madaniyya wa-d-diniyya.” *ash-Shuruq*, 7 de noviembre.
- Izzat, Shayma. 2011. “Hatta la yatahawwal 'al-amn al-watani' ila 'amn ad-dawla'.” *ash-Shuruq*, 3 de mayo.
- Jackson Preece, Jennifer. 1998. *National Minorities and the European Nation-State System*. Oxford: Clarendon Press.
- Kandil, Hazem. 2011. “Revolt in Egypt.” *New Left Review* 68 (Marzo-Abril): 17-55.
- Macintyre, Donald. 2011. “Alaa al-Aswany: ‘Like Being in Love’: Literary Reflections on the Revolution.” *The Independent*, 2 de febrero.
- al-Mahdi, Rabab. 2011. “Hawas ad-dawla al-madaniyya.” *ash-Shuruq*, 22 de junio.
- McCarthy, Justin. 1995. *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*. Princeton: Darwin Press.
- Mehta, Uday. 2011. “Fear and Sacrifice: The Forging of a People.” Conferencia.
- Sedra, Paul. 1999. “Class Cleavages and Ethnic Conflict: Coptic Christian Communities in Modern Egyptian Politics.” *Islam and Christian-Muslim Relations* 10 (2).
- Shenker, Jack. 2011. “Egyptian Army Officer's Diary of Military Life in a Revolution.” *The Guardian*, 28 de diciembre.
- Weitz, Eric D. 2008. “From Vienna to the Paris System: International Politics and the Entangled Histories of Human Rights, Forced Deportations, and Civilizing Missions.” *American Historical Review* 113(5).



Contrahistorias. La otra mirada de Clio se imprime en:
Jiménez Editores, S.A. de C.V.
Callejón de la Luz #32-20, Col. Anáhuac, 11320
Tel. y Fax: 5399 4711 y 5527 7340

Trafficking in numbers: “Disappeared” and “Rescued” in the construction of human trafficking as a public problem in Argentina

Cecilia Inés Varela y Felipe González

Resumen

El cambio de milenio ha visto el surgimiento de una campaña global contra la trata de personas que ha tenido un marcado énfasis en el combate contra distintas modalidades del comercio sexual. Tanto a nivel global y en diferentes contextos nacionales la construcción de la trata de personas como problema público se ha valido de la producción y difusión estratégica de una serie de cifras y estadísticas, por un lado, con el objetivo de instalar la problemática en la agenda pública y por el otro, de difundir acciones gubernamentales de combate contra la trata de personas. En el presente artículo proponemos un análisis de la construcción de la trata de personas como problema público en la Argentina a través de la política de los números utilizada por organizaciones de la sociedad civil y por burocracias estatales. Señalamos las diferentes operaciones partir de las cuales las cifras fueron producidas y puestas en circulación por estos actores, y cómo esto responde a orientaciones políticas e intereses determinados.

Campañas; trata de personas; política de los números; comercio sexual.

Abstract

The turn of the 21st century has seen the emergence of a global campaign against human trafficking with a strong focus on different modalities of commercial sex. Both at the global and local levels the construction of human trafficking as a public problem has relied on the strategic production and dissemination of a series of numbers and statistics aiming, on one side, to compel public attention to the problem, and on the other side, to publicize government actions in the fight against trafficking. In this paper we propose an analysis of the construction of human trafficking as a public problem in Argentina describing the politics of numbers used by non-governmental organizations and government agencies. We show the different operations used by these actors to manufacture and disseminate these numbers, and how these process responds to specific political commitments and interests.

Campaigns; human trafficking; politics of numbers; sexual market.

Tráfico de cifras: “Desaparecidas” y “rescatadas” en la construcción de la trata como problema público en la Argentina

Cecilia Inés Varela y Felipe González¹

El cambio de milenio ha visto el resurgimiento de la trata de personas como uno de los principales temas que ocupan la agenda global contemporánea; denunciada como una “forma contemporánea de la esclavitud” y uno de los “crímenes más lucrativos a nivel internacional”, la trata de personas ha acaparado la atención de estados, organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales, medios de comunicación y el público en general. Ligada a diversas formas de explotación laboral, sexual y tráfico de órganos; la campaña global contra la trata ha tenido sin embargo un claro enfoque sobre lo que se ha definido como “trata de mujeres con fines de explotación sexual.” Así, tanto en espacios transnacionales como locales, la construcción del problema de la trata de personas y las respuestas institucionales han asumido un claro énfasis sobre la trata de mujeres con fines de explotación sexual, relegando a un segundo plano otras modalidades de explotación.

Si con la llegada del nuevo milenio hubo una “explosión de discusión” en torno a la trata de personas (Chin y Finckenauer 2012), fue la década de 1990 en la cual la temática comenzó a tomar estado público con motivo de una confluencia de factores. Por un lado, el fin de siglo vio la caída de la Unión Soviética, el incremento de los movimientos migratorios globales, especialmente de mujeres, y el aumento de las desigualdades económicas, tanto en el plano global como en las economías nacionales. Será en este contexto, que los desplazamientos de mujeres de los países de Europa del Este hacia Europa Occidental y Estados Unidos para ingresar en el comercio sexual proveerán a los medios de comunicación de historias de mujeres traficadas para el mercado sexual. La puesta en circulación de estas histo-

1. Universidad de Buenos Aires - CONICET // Universidad de Buenos Aires.

Tema central:
Miedo

Recibido:
10/06/2015
Aceptado:
30/09/2015

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

75

rias no residía en su capacidad de ilustrar las trayectorias de las mujeres migrantes en la economía global -infinitamente más heterogéneas y complejas-, sino en su potencial sensacionalista (Soderlund 2005). Por otro lado, la confluencia de actores, intereses y agendas políticas ayudaron a galvanizar el problema de la trata. Así, las campañas contra la violencia hacia las mujeres en espacios supranacionales y transnacionales; la creciente preocupación en las agendas nacionales e internacionales por el crimen organizado transnacional, el control de las fronteras y el incremento de los flujos migratorios y, en los Estados Unidos, la alianza de grupos feministas abolicionistas² con organizaciones cristianas articulados en la promoción de una política anti-prostitución; confluyeron en la actual campaña global contra la trata, imprimiéndole un fuerte sesgo hacia el comercio sexual (Kapur 2005; Weitzer 2007; Bernstein 2010).

En atención a nuestras coordenadas espacio-temporales, es necesario ubicar el problema de la trata y la prostitución en el marco de esta campaña global y destacar su inserción singular en la agenda local (Varela 2012). En el presente trabajo nos proponemos analizar cuál fue el papel de la “*política de los números*” en tanto conjunto de acciones que crean, seleccionan, promulgan y diseminan números por parte de actores interesados (Andreas & Greenhill 2010) en la configuración local de la campaña contra la trata de personas; a través de la cual, primero las organizaciones de la sociedad civil y luego el estado, han construido y divulgado distintas cifras sobre la trata de personas.

La política de los números en la construcción del problema público de la trata de personas

La campaña global ha articulado lo que Zheng (2010) define como el “discurso hegemónico sobre la trata de personas.” En este se subsumen todas las formas de tráfico y trata de personas bajo la modalidad de trata sexual al mismo tiempo que se iguala todo comercio sexual con la esclavitud sexual. Su forma asume la de un esquema alarmante, simplista e idealizado, donde en una lógica binaria, víctimas y victimarios perfectos entretajan una narrativa que elimina cualquier tipo de ambigüedad moral (Soderlund 2005; Zheng 2010; Molland 2012). Así, por un lado, este discurso elabora la figura de la víctima perfecta o adecuada articulando un conjunto de este-

2. El feminismo abolicionista considera tanto a la trata como a la prostitución femenina como una violación a los derechos humanos de las mujeres. Desde esta perspectiva, la prostitución constituye una forma extrema en la que se manifiesta la dominación patriarcal y la violencia de género, resultando inadecuada toda distinción entre prostitución forzada y libre. Esta perspectiva señala que dado que ningún ser humano puede consentir su propia explotación, el consentimiento prestado o la presencia de engaño y/o coerción no constituyen elementos relevantes a los fines de identificar una situación de trata. Otras perspectivas feministas conciben la oferta de servicios sexuales como el fruto de una decisión que comporta diferentes grados de autonomía relativa, considerando a las mujeres que optan por su ejercicio como “trabajadoras sexuales” y demandando por este camino, la protección de sus derechos.

reotipos de género tradicionales, donde la inocencia sexual y la pasividad de las mujeres son centrales (Doezema 2004; Vance 2004; Agustín 2009; Chin y Finckenaer 2012; Molland 2012; Iglesias Skulj 2013). Por otro lado, los tratantes son descritos como villanos perfectos, tan violentos como peligrosos, son miembros de sofisticadas redes criminales que actúan impunemente a lo largo de fronteras y tienen conexiones con otras formas de delito organizado. Asimismo, las redes de trata suponen una amenaza para las sociedades en las que actúan, atentan contra la seguridad de los estados e incluso el orden mundial (Chin y Finckenaer 2012; Molland 2012).

En este contexto, la construcción de la trata de personas como problema público, tanto a nivel global como en escenarios locales ha sido caracterizada por otros trabajos como pánico moral (Weitzer 2005, 2007; Hill 2011; Rubin 2011; Daich 2013; Williams 2013). El concepto de pánico moral refiere a la articulación de problemas sociales donde la preocupación y miedo sobre determinada condición, episodio, persona o grupo que amenaza los valores e intereses de una sociedad se construye rápidamente y las reacciones a la amenaza percibida son con toda probabilidad exageradas o equivocadas (Goode y Ben-Yehuda 1994; Cohen 2002; Thompson 2014). Dicho concepto nos permite iluminar algunas dimensiones de la emergencia de la trata de personas como problema público. Entre ellas nos interesa destacar aquí la *desproporcionalidad* por la cual la “amenaza o el peligro son vividos como más importantes que cuando se los evalúa de una manera más realista” (Thompson 2014: 25). Si bien no siempre es posible señalar cuáles criterios objetivos podrían determinar la proporcionalidad o no de la preocupación o reacción a determinado problema, sí hay casos donde no es difícil encontrar indicadores de desproporcionalidad (Goode y Ben-Yehuda 1994; Cohen 2002; Thompson 2014). Thompson señala que uno de estos indicadores de desproporcionalidad puede ser rastreado en la “exageración de las estadísticas o incluso su fabricación con el fin de señalar un problema social como excepcionalmente amenazante” (2014: 26).

Como han señalado múltiples trabajos (Feingold 2010; Warren 2010; Bonthuys 2012; Weitzer 2012), el discurso dominante sobre la trata de personas ha sido articulado con un conjunto de “*números de miedo*” (Best 2014), esto es, cifras, estadísticas, estimaciones y porcentajes puestos en circulación por una diversidad de actores, tanto en escenarios globales como nacionales, con variadas motivaciones e intereses: visibilizar el problema, señalar la magnitud y extensión del fenómeno, justificar la intervención estatal y la asignación de recursos, señalar las acciones y “éxitos” de organismos gubernamentales en su lucha contra la trata de personas, entre otros. Estos números de miedo, articulados generalmente bajo la dupla de cantidad de víctimas y de ganancias generadas, son un elemento clave en el discurso hegemónico de la trata y permiten denunciarla como un “flagelo” por su supuesto alcance, tamaño y crecimiento “exponencial”.

Estas cifras divulgadas a nivel global por diversos organismos gubernamentales y no gubernamentales han sido duramente criticadas por carecer

C. Varela
F. González

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

77

de cualquier rigor científico y metodológico, ser conceptualmente confusas, estar sesgadas políticamente e incluso haber sido completamente inventadas en muchos casos (Wijers y Lap Chew 1997; Grupo Davida 2005; Tyldum y Brunovskis 2005; Goodey 2008; Feingold 2010; Jordan 2011; Blanchette-da Silvia 2012). Sin embargo, esto no ha impedido su amplia circulación acrítica en medios de comunicación, publicaciones de organismos estatales, campañas de visibilización e incluso en la literatura académica. Al desplegarse estas cifras en el contexto del consenso que el pánico moral genera en torno a la amenaza que implica la trata de personas, el escrutinio público sobre estos números se ve inhibido y desalentado.

Como hemos señalado, nos interesa indagar la manifestación local de esta política de los números. En este trabajo analizamos cuál fue el rol de los números promovidos, conjuntamente con las explicaciones y narrativas asociadas a ellos, en la construcción y disputa por la propiedad del problema público de la trata de personas. Siguiendo a Gusfield utilizamos problema público para “designar el proceso a través del cual un estado de hecho deviene en objeto de reflexión y protesta pública al mismo tiempo que se convierte en un objetivo y recursos para la acción pública” (Gusfield 2003: 71, la traducción es nuestra);³ y por propiedad del problema público a “la capacidad de crear la definición pública de un problema e influir sobre ella.” (Gusfield [1981] 2014: 76). Así, el desplazamiento de la propiedad del problema público es el criterio a partir del cual distinguimos dos etapas de la campaña anti-trata en la argentina. En la primera parte del trabajo abordamos el primer período (2007-2011), en el cual las organizaciones de la sociedad civil dominaban la cuestión. En la segunda parte del trabajo analizamos el segundo período (2012-2014) en el cual distintas burocracias estatales disputaron exitosamente su propiedad. Nos interesa mostrar cómo en este desplazamiento la “política de los números” jugó un papel central y analizar las operaciones a partir de las cuales las cifras fueron producidas y puestas en circulación a los fines de generar una “consciencia pública” del problema.

Las cifras de las organizaciones

Desde fines del año 2006 y durante el año 2007 se crean y formalizan, sobre la base de experiencias de activismo previas, un conjunto de organizaciones anti-trata: la Campaña ni una mujer más víctima de las redes de prostitución, el Programa Esclavitud Cero en la Fundación el Otro, la Fundación María de los Ángeles y la Fundación La Alameda. Utilizamos el término “anti-trata” para dar cuenta de un campo heterogéneo de or-

3. Gusfield, señala también que “los problemas públicos no son disfunciones de un sistema social, por el contrario son circunstancias que son percibidas como patológicas a través del prisma de una cultura pública. Los problemas públicos no son datos de la naturaleza (...). Aparecen como tales porque algunos de sus aspectos son presentados como contrarios al interés público y porque se consideran transformables o erradicables (...).” (2003: 69, la traducción es nuestra). La reflexión de Gusfield se inserta en una larga tradición de la sociología de los problemas públicos (véase Cefai y Pasquier 2003; Cefai 2014).

ganizaciones sociales con distintas trayectorias y experiencias formativas, cuyo rasgo común es proponerse acciones de visibilización, concientización y combate hacia la trata de personas.⁴ En esta primera etapa, el arco amplio de estas organizaciones criticaba duramente el proyecto de ley que tipificaba el delito de trata de acuerdo a los criterios fijados por el Protocolo de Palermo y empujaba hacia una definición del delito que borrara toda distinción posible entre prostitución forzada y libre.

Al compás de la visibilidad que va adquiriendo la temática en la agenda pública argentina, las organizaciones anti-trata cobran cada vez más un papel relevante como especialistas consultados en los medios de comunicación. En esta primera etapa contaban con la propiedad del problema público (Gusfield 2014) y en tanto “palabra autorizada”, las cifras puestas en circulación por estas organizaciones van a adquirir un rol central en la construcción del problema. Así, la cifra de 476 mujeres “desaparecidas” en manos de redes de trata prolifera a partir del año 2007 en diversas fuentes periodísticas e informes de organizaciones no gubernamentales, en algunos casos consignando a la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) como fuente de la información.⁵ El uso del término “desaparición” contiene, por su parte, una singular connotación en el campo político argentino. No solamente remite a la ausencia de rastros y pistas del paradero de una persona buscada por sus familiares o conocidos, sino que también es el significante que condensa y vehiculiza la experiencia histórica del terrorismo de estado y las demandas de “memoria, verdad y justicia” por los delitos de lesa humanidad.

¿Cuál es el origen de esa cifra de 476 “desaparecidas” atribuida originalmente en ocasiones a OIM? En el marco de su Programa AVOT,⁶ OIM contabilizaba a las personas asistidas en casos de trata vinculados al comercio sexual y la explotación laboral (tanto mujeres como varones). Así, en una doble operación, la cifra de 476 víctimas asistidas por una organización intergubernamental (independientemente del curso judicial del caso si este existiere y al margen de la radicación de la denuncia por búsqueda de paradero) comienza a ser presentada como un dato referido a “mujeres desaparecidas” en manos de redes de trata y explotación sexual. Esta operación por la cual la cifra desplaza su referente desde “víctimas asistidas” (mujeres y varones por explotación sexual y laboral) a “mujeres desaparecidas”, es un caso típico de lo que Best (2001) denomina transformación del signifi-

4. Solo una parte minoritaria de estas organizaciones proviene del feminismo y de un abolicionismo que denominamos “histórico”, en tanto y en cuanto podemos rastrear a sus activistas desarrollando acciones de militancia respecto de esta cuestión en las décadas de los 80 y los 90. Para una historización del movimiento anti-trata en la Argentina véase Varela (2012).

5. Infobae, 24 de septiembre de 2010 <http://goo.gl/OxBv7c>. Las Juanas, “Construyendo prevención” <http://goo.gl/17VtCj>. Informe 2007 Fundación El Otro: <http://goo.gl/D99EBW>. Susana Trimarco también adjudica el número de 476 mujeres desaparecidas en redes de prostitución a la OIM a través de una entrevista en Clarín <http://goo.gl/c3FwRp>.

6. A partir del año 2004 la OIM puso en marcha el “Programa de asistencia a las víctimas de trata de personas” (AVOT), el cual tenía como objetivo la protección, retorno y reintegración de las víctimas de trata de personas.

C. Varela
F. González

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

79

cado, generándose así “estadísticas mutantes”. Una vez producida la transformación, la cifra es replicada en distintas informaciones periodísticas tanto como en materiales e informes de distintas organizaciones anti-trata.

La “Asociación Civil Casa del Encuentro”⁷ es la organización que centró su estrategia de visibilización en la tematización de la trata como desaparición forzada. Así, en el quinto aniversario de la desaparición de Marita Verón,⁸ el día 3 de abril del 2007, retomando una consigna histórica del movimiento de derechos humanos en la Argentina, convocan a una manifestación pública frente al Congreso de la Nación para reclamar por la “aparición con vida de las mujeres desaparecidas en democracia y castigo a los responsables”. La consigna elegida fundía la retórica del movimiento de derechos humanos en la Argentina con la militancia feminista y buscaba interpelar a un gobierno que hacía suyas las demandas históricas por “memoria, verdad y justicia” del movimiento de derechos humanos en Argentina.

Desde aquel momento la organización ha difundido cifras alarmantes respecto del secuestro-desaparición de mujeres por redes de trata en diarios de gran tirada y otros medios de comunicación. En una nota publicada en el diario Clarín en junio de 2008, Fabiana Tuñez, directora ejecutiva de la organización, denuncia la existencia entre 550 y 600 chicas de entre 13 y 24 años, a quienes denomina las “nuevas desaparecidas”. De acuerdo a la nota periodística ese número debe sumarse a las “476 víctimas que se esfumaron entre 2002 cuando Susana Trimarco salió a buscar a su hija, Marita Verón, y 2006”, alcanzando un total de 1.026 víctimas.⁹ En marzo de 2010 en el diario La Nación, la misma asociación alerta sobre la desaparición de 600 mujeres secuestradas por redes de trata de personas en los últimos meses y Tuñez, transmitiendo un clima de emergencia, afirma: “por cada mujer que encontramos, desaparecen 7”.¹⁰ En el mes de diciembre en el mismo diario, posicionadas como la “ONG que elabora la única estadística disponible sobre el secuestro de mujeres para el tráfico sexual” señalan que en últimos 18 meses “desaparecieron 700 mujeres”.¹¹

Es significativo, por su parte, observar la abismal distancia entre el amplio número de “desaparecidas” denunciado en los medios de comunicación y el escueto listado de casos reales, identificados con nombre y apellido en la página web de la organización. Las cifras alarmantes de 600 o 700 mujeres desaparecidas a manos de las redes de trata, contrastan así con 13 mujeres

7. Esta organización se funda en el año 2003, desarrollando inicialmente acciones por la visibilidad lésbica e impulsando diversas iniciativas contra la violencia de género.

8. Marita Verón es una joven tucumana secuestrada en abril del 2002 mientras se dirigía a realizar un control médico. Su madre, Susana Trimarco, emprendió su búsqueda y los primeros indicios apuntaron a una red de prostíbulos riojanos conectados con los poderes políticos locales. En el marco de la causa, se realizaron allanamientos en varios prostíbulos - dentro y fuera de la Rioja - en los cuales se encontraron mujeres que dijeron ejercer la prostitución contra su voluntad.

9. “Explotación sexual: desde 2007 desaparecieron 550 mujeres”, Clarín, 4 de Junio de 2008.

10. “Trata de personas, un delito que crece”, Diario La Nación, 28 de Marzo de 2010.

11. “700 mujeres secuestradas en 18 meses”, Diario La Nación, 2 de Diciembre de 2010. Véase también con esa misma información Diario Tiempo Argentino, “5000 prostíbulos en todo el país”, 26 de abril de 2011.

denunciadas como posibles víctimas de redes de trata en su página web,¹² o incluso con la cifra total de 17 mujeres¹³ denunciadas públicamente como “desaparecidas” en las diversas acciones de visibilidad pública hasta el año 2011. La tematización de estos casos como “desaparición” privilegiaba su asociación con las “redes de trata” y excluía explicaciones alternativas tales como el abandono voluntario del hogar o la posibilidad de que estas mujeres hubieran resultado víctimas de otros delitos. De la entrevista realizada a Tuñez en agosto del 2011 no se desprende ninguna metodología sistemática de documentación de casos:

Éstas son la experiencias que nosotras tenemos en concreto, por eso estamos hablando de esa cantidad de víctimas, en las cuales hemos tenido intervención, ya sea en forma directa, o ya sea a través de asesoramiento vía Internet, vía teléfono. Porque a nosotros nos llaman personas y familias de todo el país, la realidad es ésta. Así que ya estamos hablando de más de 600 víctimas. (...) Son los casos en las que nosotras hemos tenido intervención. No existen estadísticas oficiales con respecto a las desapariciones de trata de personas, esas son las estadísticas que hay, que no son estadísticas en realidad, son producto del trabajo y de los casos que hemos relevado.

Así, las fuentes de esta información, además de las mencionadas anteriormente se compondrían de acuerdo a la entrevistada de:

(...) los comentarios de las familias sobre las víctimas con las cuales hemos tenido contacto. Nos dicen que en el prostíbulo en el que estaba había dos paraguayas, una dominicana, el resto eran de Misiones, de Mendoza...

12. Rastreo realizado en junio del 2011 en lacasadelencuentro.org. Bajo la entrada “Mujeres y niñas desaparecidas por las redes de trata”: Evelyn Espinosa López, “Peli” Mercado, María Elena Moreno, Florencia Sire, María Luz Galarza, María Cristina Quevedo Luquez, María Victoria González Ríos, María auxiliadora Figueredo Guillem, Otoño Uriarte, Marita Verón, Andrea López, Fernanda Aguirre, Florencia Penacchi. Valga mencionar que el cuerpo de Otoño Uriarte fue encontrado sin vida en la localidad de Cipoletti el 24 de Abril del 2007. El defensor de la familia Uriarte ha considerado que el motivo de la agresión fue un ataque sexual. Por su secuestro y asesinato inicialmente se procesaron cuatro personas, que fueron sobreesididas en el 2014. Por otro lado, la justicia ha acreditado el secuestro de Fernanda Aguirre, dictando sentencia condenatoria para la esposa del principal sospechoso, el cual apareció muerto en la celda en la que se encontraba detenido. Por el rescate de Fernanda Aguirre fueron solicitados 2000 pesos que fueron pagados por su padre, pero Fernanda nunca fue liberada ni encontrada posteriormente. María Luz Galarza, quien había abandonado su hogar voluntariamente con otra adolescente, fue localizada por la policía provincial el 13 de abril del 2009 en El Palomar, provincia de Buenos Aires. Evelyn Espinosa López apareció con su pareja en Perú en septiembre del año 2011. El dato nos fue brindado por Sebastián Aldasoro, estudiante de periodismo, quien pudo hablar con su familia y chequear la información a través de Missing Children. La aparición de estas dos últimas personas no ha sido consignada en la página web e incluso hasta la fecha (septiembre 2015) mantiene las fotos y nombres de las dos jóvenes como desaparecidas.

13. Además de las mencionadas en la página web, surgen los nombres de Rita Esther Méndez, María Santa Moreira, Yamila Fernández, Roció Marini, Romina Romero y Mirtha Aguirre. De ellas han aparecido con vida Rita Esther Méndez, Yamila Fernández, y Roció Marini (quien fuera secuestrada por dos semanas). Sin vida han aparecido los cuerpos de Romina Romero (habiéndose caratulado la causa como suicidio) y Otoño Uriarte (véase nota al pie precedente).

C. Varela
F. González

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

81

La metodología de recolección de datos se basaría en las referencias de terceros respecto de la presencia de mujeres en prostíbulos, las consultas telefónicas o a través de Internet por búsquedas de paradero de mujeres y los casos efectivos en que se brindó asistencia. Todos esos casos serían contabilizados homogéneamente como mujeres “desaparecidas” por redes de “trata”, independientemente de la existencia de una denuncia judicial por búsqueda de paradero, de la existencia de algún indicio efectivo de su inserción en el mercado del sexo e incluso al margen de la voluntad de la persona de permanecer en el circuito del sexo comercial. El paradigma trata-desaparición impulsado por la Casa del Encuentro produce así una doble simplificación: por un lado, cada mujer en el mercado del sexo es percibida como una “desaparecida” y, por otro lado, cada mujer buscada por sus familiares y conocidos es una “desaparecida” que ha resultado víctima de una red de trata. Por este camino, prostitución y “desaparición” se van convirtiendo en términos intercambiables.

Tal como ha sido señalado en la introducción, las lógicas de construcción y circulación de la información respecto de la cantidad de víctimas responden a los intentos de presentar los datos de acuerdo a una orientación de un proyecto político establecido a priori y sensibilizar a la opinión pública. La posibilidad de colocar una cifra en circulación, independientemente de que dicho número responda a una estrategia que presuma de mayor o menor cientificidad, es clave en los procesos de construcción de la problemática de la trata en la agenda pública y ha sido ampliamente documentada (Grupo Davida 2005; Cusick et al 2009; Laínez 2009; Feingold 2010; Jordan 2011; Bonthuys 2012; Kirsten et al 2013; O’Brien et al 2013; Fedina 2014). Como señala Gusfield (2014) las categorías simbólicas utilizadas para construir el problema público modelan la percepción que tenemos de éste y están ligadas a los tipos de responsabilidad causal y política asignada,¹⁴ Así, las inserciones en el mercado del sexo como “desapariciones” excluyen la posibilidad de que las mujeres se inserten a través de algún tipo de decisión autónoma y las “desapariciones” de mujeres en clave de “trata” cancelan explicaciones alternativas como el abandono voluntario del hogar, tal como veremos más adelante. Estas formas de imputación causal están a su vez ligadas a los tipos de responsabilidad política asignadas. Dentro del paradigma trata-desaparición (responsabilidad causal) emerge el sistema penal como la herramienta adecuada para intervenir sobre el problema (responsabilidad política). No es tanto que estas imputaciones causales sirvieran para derivar a posteriori responsabilidades políticas definidas, sino más bien que responsabilidades políticas y causales se refuerzan mutuamente.

14. Para Gusfield (2014; 81) la responsabilidad causal es “cuestión de creencia o cognición, es una afirmación de la secuencia que fácticamente responde por la existencia del problema”, mientras que la responsabilidad política afirma que “alguna persona o alguna dependencia está obligada a hacer algo respecto del problema, a erradicar o aliviar la situación perjudicial”. La relación entre ambos tipos de responsabilidad es compleja. No necesariamente la responsabilidad política se deriva a partir de la responsabilidad causal. Bien puede suceder lo inverso, de modo tal que “una creencia en la realidad política otorga credibilidad a las teorías causales que sustentan ese locus” (2014; 122).

La lealtad anti-prostitución de la campaña global contra la trata ha sido extensamente abordada por una línea de trabajos (Kempadoo 2005; Weitzer 2005; 2007; Saunders 2005; O'Connell Davidson 2006; Chuang 2010; Doezema 2010). En América Latina, un conjunto de estudios ha mostrado la articulación táctica de la campaña con las perspectivas abolicionistas sobre la prostitución, (Blanchette-Silva 2012, 2013; Piscitelli 2013; Varela 2013, Daich 2013; Lamas 2014, Daich y Varela 2014, Venson 2014). En este marco, la posición de la Casa del Encuentro abreva en una tradición abolicionista y desde allí puede desprenderse - aunque pudiera considerarse simplista - la imposibilidad de una incorporación al mercado sexual a través de una decisión autónoma. Justamente, la narrativa trata-desaparición, al apuntar al secuestro como forma de reclutamiento predominante para el mercado del sexo, más que dar cuenta de unos "hechos" objetivos de la realidad, refuerza discursivamente la idea de que ninguna mujer elegiría el trabajo sexual sino mediara algún tipo de violencia. Pero nos interesa detenernos en el segundo componente de la clave trata-desaparición: las "desapariciones" de jóvenes mujeres son imputadas causalmente a la "captación por redes de trata".

Esta clave de inteligibilidad propuesta originalmente por la Casa del Encuentro tuvo cierto éxito entre la militancia feminista, un conjunto de organizaciones de la sociedad civil y finalmente entre un público más amplio. En un corto período las organizaciones anti-trata desarrollaron lo que Lowenkron (2012) denomina una "pedagogía del miedo" y pusieron exitosamente en circulación un discurso que inscribe cualquier ausencia de una joven mujer de lo que se reconoce como su hogar como una "desaparición" bajo la hipótesis de un delito de "trata". Mientras que las redes sociales replican pedidos de ayuda desesperados de familiares y conocidos con imágenes de las jóvenes - la experticia de las organizaciones anti-trata dicta incluso que la rápida difusión de la foto colaboraría en la "liberación" de la víctima por parte de los tratantes - , algunos casos suelen alcanzar visibilidad en los medios de comunicación. Las denuncias involucran predominantemente a jóvenes de sectores subalternos y, en la mayoría de los casos, las jóvenes son halladas; pudiéndose rastrear las lógicas que subyacen a las denominadas "desapariciones" en un conjunto de cuestiones muy alejadas de un delito de trata de personas. Sin embargo, las noticias sobre el hallazgo o retorno de las jóvenes no circulan con la misma fuerza, alimentándose así - por la mera repetición de noticias alarmantes - la percepción de un aumento de las "desapariciones". La narrativa que denominamos *trata-desaparición* observa con preocupación y alarma la movilidad de las jóvenes mujeres por fuera de las estructuras familiares, presenta el espacio público como inherentemente hostil para ellas y ratifica a la familia nuclear como el espacio más seguro. De este modo, propuso exitosamente una radical inversión de las perspectivas feministas que habían situado los mayores peligros para las mujeres dentro del ámbito doméstico/privado.

C. Varela
F. González

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

83

En la Argentina no existe un registro unificado a nivel nacional de personas perdidas. Los únicos datos disponibles pertenecen al Registro Nacional de Información de Personas Menores Extraviadas creado en el año 2003 en la esfera del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. En la medida en que la narrativa trata-desaparición involucra siempre jóvenes mujeres,¹⁵ estos informes pueden ser fructíferamente utilizados para interrogar dicho paradigma y explorar las “versiones de la realidad” que fueron excluidas en la construcción del problema público (Gusfield 2014). Así, por un lado, los informes del Registro (2011, 2012, 2013) coinciden en señalar que las denuncias por “extravío” de jóvenes mujeres triplican la de los varones en su mismo rango etario (12-17). Pero, por otro lado, los informes atribuyen responsabilidades causales distanciadas del paradigma trata-desaparición: la principal causa de extravío en esta franja de edad es atribuida al abandono voluntario.¹⁶

A través de la experiencia de las asistencias prestadas por el equipo social, los informes del Registro destacan la “*feminización del abandono de hogar*” y señalan un conjunto de temas ligados al alto porcentaje de “abandono de domicilio” en las jóvenes: violencia de género, sobrecarga de tareas domésticas, cuestiones ligadas al embarazo adolescente, límites opresivos para el uso del tiempo libre y restricciones en la posibilidad de establecer relaciones sexo-afectivas. Se incluye también como elemento explicativo el hecho de que las jóvenes tiendan a conformar de manera más temprana unidades domésticas por fuera de la familia nuclear. Los informes se muestran así informados por los estudios socio-antropológicos de la familia en su intersección con los estudios de género y muestran las tensiones que atraviesan los agrupamientos familiares en los sectores subalternos: las presiones del mercado y las reglas de colectivización de los recursos, las tensiones intergeneracionales, los modos diferenciales de crianza en varones y mujeres que autorizan diferentes grados de libertad y autonomía en cada caso. De las entrevistas realizadas con los operadores del Registro y otros operadores sociales que se desempeñan en defensorías zonales, se desprende también que la tematización de una búsqueda de paradero – siempre en el caso de las jóvenes mujeres - como un caso de “trata” constituye muchas veces una estrategia rápida y eficaz de las familias para dar visibilidad al caso y obtener atención de las burocracias estatales que tienen atribuciones sobre la cuestión, especialmente las judiciales. Así, emerge un uso táctico de los mecanismos y recursos estatales para forzar el retorno de la joven a la unidad doméstica.

15. Fabiana Tuñez, por ejemplo, en la entrevista realizada sostuvo que la mitad de las “desaparecidas” eran menores de edad.

16. Para el año 2010 se muestra que la causa principal del extravío de niños/as en esa franja es el “abandono de domicilio” (59,39 % del total y 62,46% considerando solo las niñas), pero la cantidad de casos “sin datos” todavía podría parecer significativo para extraer conclusiones definitivas (19,6 %). Para el año siguiente, la categoría “sin datos” baja al 3,8 %, habiendo mejorado los mecanismos de registro, y se atribuye el 72,71 % de los casos de extravío en la franja 12-17 al “abandono de domicilio” Lamentablemente para ese año no se encuentran los datos discriminados por sexo. Para el año 2012, la causa predominante de extravío sigue siendo el “abandono voluntario de domicilio” (74 %), pero no disponemos de cruce por sexo y edad. (Registro Nacional de Información de Personas Menores Extraviadas 2011, 2012, 2013). De acuerdo al Informe de Gestión 2010 del Registro solo fueron derivados a la Oficina de Rescate y Acompañamiento de Víctimas del Delito de Trata de Personas 7 casos que representaban el 1,77% del total.

De este modo la información producida por el Registro, sugería otro escenario, uno más complejo y matizado, que contrastaba con el estado de alarma social en torno a la captación violenta de jóvenes para redes de trata de personas. Desde esta perspectiva, vemos reemerger el viejo tema de la “fuga de hogar”, que otrora fuera patrimonio y jurisdicción de los jueces de familia bajo la ley de Patronato. Desde una perspectiva histórica, Manzano (2014) ha abordado la preocupación que surge en la década del 60 en torno a las “fugas” de las jóvenes mujeres y su asociación al mundo de la “dolce vida”. El análisis del caso Norma Perenjek¹⁷ en una clave de drama social, permitía vislumbrar como la sociedad había comenzado a registrar que las mujeres estaban abandonando (metafórica y literalmente) sus hogares y enfrentando los roles domésticos tradicionalmente asignados, tanto como encarnando transformaciones en la esfera de la sexualidad (fundamentalmente el sexo premarital). Las ansiedades que despertaban las “fugas de hogar” atribuidas al fantasma de la “dolce vida”, un destino de hedonismo y desenfado sexual, mostraban, una desestabilización de la autoridad patriarcal, tanto como un nuevo estilo de vida donde la libertad sexual constituía un valor central.

Décadas después, la categoría “abandono” del Registro se formulaba explícitamente en rechazo a la noción de “fuga de hogar” por sus connotaciones policiales y la asociación que ésta producía entre “menores” y criminalidad. La perspectiva proporcionada por el Registro sobre la circulación de las jóvenes¹⁸ - en clave de “abandono voluntario”-, no alcanzó mayor visibilidad en el campo del debate sobre la trata de personas, dominado por la clave trata-desaparición. No la logró en la primera etapa en la que las organizaciones de la sociedad civil contaban con la capacidad de crear la definición pública del problema e influir sobre ella, esto es, dominaban la propiedad del problema público; pero tampoco en la segunda etapa en la que estado comenzó a ganar “poder, influencia y autoridad para definir la realidad del problema” (Gusfield 1981:77), como veremos a continuación. Aceptar la atribución causal que proponía el Registro o al menos, admitir su ingreso en el campo de debate, comportaba la posibilidad de sopesar una interpretación que desestabilizaba el lugar de la familia nuclear como espacio natural de crianza, afecto y cuidado. Además, la debilidad política de las explicaciones construidas por el Registro – en su competencia con explicaciones y asignaciones de responsabilidad construidas por otras burocracias estatales y organizaciones de la sociedad civil residía en la imposibilidad de identificar un enemigo claro y externo con intencionalidades precisas. En otras palabras, se trataba de responsabilidades causales que difícilmente podían traducirse en responsabilidades políticas, y más precisamente, judiciales. En este sentido las categorías simbólicas del Registro no se basa-

17. Norma Perenjek era una estudiante de colegio secundario cuya desaparición, en el invierno de 1962, constituyó un acontecimiento de enorme repercusión pública.

18. La idea de “circulación de las jóvenes” se inspira en el concepto de “circulación de niños” propuesto por Fonseca (1998) para discutir las perspectivas que partían de las prenociones de “niños de la calle” o “menores infractores” para pasar a analizar las dinámicas de las configuraciones familiares de los sectores populares en el Brasil.

C. Varela
F. González

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

85

ban en un esquema idealizado y prístino de “víctimas” y “victimarios”. Aun cuando los informes dejen intocada a la familia nuclear como el espacio privilegiado para la crianza y establecimiento de lazos afectivos -se trata de abordar los “problemas” de la familia-, las interpretaciones propuestas en torno al “abandono voluntario” colocaban en entredicho la asociación entre mujeres, esfera doméstica y familia, tanto como contestaban los ideales de inocencia sexual y pasividad de las jóvenes.

Por ese camino, la cifra de 600 o 700 “desaparecidas” por “redes de trata” se impuso en la definición del problema público. Estratégicamente inventadas y puestas en circulación, las cifras fueron una de las herramientas a las cuales apelaron las organizaciones anti-trata para demandar la modificación de la ley de trata. La estrategia devino exitosa tanto porque la ausencia de estadísticas oficiales respecto de este delito constituía un vacío sobre el cual se proyectaban estos números, como porque apelaba a un símbolo políticamente indisputable. La cifra era, en este sentido, doblemente “irrefutable”. Por un lado, como sostienen Goode y Ben-Yehuda *“si, en primer lugar, no existe ninguna evidencia externamente validada, y no hay desafíos potenciales a las estimaciones que uno pueda proponer, casi cualquier estimación potencialmente creíble puede ser ofrecida”* (1994: 99, la traducción es nuestra). Al no disponer el estado de cifras de mujeres mayores de edad “desaparecidas” o estadísticas criminales sobre el delito de trata, no se hallaban disponibles conocimientos que pudieran competir en la definición pública del problema.

Por otro lado, la “desaparición” es en la Argentina el símbolo político que –a través de la lucha de los organismos de derechos humanos por más de tres décadas– ha servido para señalar que justamente aún en ausencia de evidencias materiales (fundamentalmente bajo la forma de ausencia de los cuerpos) el estado debe tomar responsabilidades por los delitos cometidos y proveer justicia.¹⁹ Más aún, la figura del “desaparecido” se encuentra íntimamente ligada en su genealogía histórica a la idea de víctima inocente, esto es, una forma de recusar las responsabilidades que los sujetos puedan haber tenido –sobre todo bajo la forma de su compromiso político– con los sucesos en los que se han visto involucrados (Crenzel, 2010).²⁰ Así,

19. En otro punto, ambas apelaciones a la figura del “desaparecido/a” presentan diferencias notables. Los organismos de derechos humanos desde fines de la década del 70 (fundamentalmente a partir de la experiencia temprana del CELS) construyeron un repertorio sólido y sofisticado de documentación de casos a través del cual se detallaban información fáctica sobre los secuestros, torturas, lugares de detención y se compilaba nombres de víctimas y perpetradores (Basualdo, 2011). Estas estrategias permitían en aquel momento enfrentar las perspectivas negacionistas de los crímenes ocurridos. Este repertorio de prácticas disponibles para documentar casos no tuvo mayores reapropiaciones por parte de las organizaciones anti-trata.

20. Sobre todo en relación a lo que algunos autores han denominado régimen de una memoria ciudadana, el cual predominó hasta mediados de los años noventa (Crenzel 2008). A mediados de esa década comienzan a aparecer discursos que ponen en relieve las trayectorias militantes de ese pasado modelando un régimen de una memoria militante (Rabotnikof 2007) De todos modos ambos regímenes coexisten en yuxtaposición y tensión y la memoria ciudadana, aunque criticada y desacreditada en el ámbito del movimiento de derechos humanos, sigue constituyendo una interpretación válida para amplios sectores (Messina 2014).

como categoría simbólica surgida de una experiencia histórica singular de enorme impacto en los modos de hacer y pensar la política en Argentina, la figura de la “desaparecida” por “redes de trata” permitía proyectar una nueva serie de inocencias: la de las mujeres en el circuito de sexo comercial quienes no debían resultar responsabilizadas por las violencias eventualmente padecidas; y las de las jóvenes quienes al circular por fuera de las estructuras familiares corrían el riesgo de ser sexualizadas por un régimen de género que les asigna el lugar de “chicas fáciles” o “putitas”. Si el discurso de la “desaparición” había constituido en los años de la transición democrática una forma de disputar las perspectivas negacionistas de los crímenes ocurridos durante el terrorismo de estado, como repertorio político consolidado y disponible para los feminismos permitía, en este nuevo contexto, visibilizar las violencias contra las mujeres a través de un marco de interpretación afín a un público más amplio, declamar su inocencia, trazar responsabilidades causales y políticas y demandar al estado una toma de posición. Pero claro está, tanto como echaba luz sobre algunos temas, dejaba otros entre sombras. Tanto como proveía un símbolo poderoso e indisputable, suprimía las heterogeneidades y modelaba unas víctimas (tal vez demasiado) “perfectas”.

Las cifras del estado

Si en un primer período las ONG retuvieron sus capacidades para definir el problema público, hacia el año 2011 distintas burocracias estatales buscaron posicionar su propia experticia. En ese proceso, uno de los elementos claves fue la difusión de sus propias cifras de víctimas “rescatadas” por la Oficina de Rescate y Acompañamiento a las Personas Damnificadas por el Delito de Trata del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.²¹ Esta dependencia se encuentra integrada por un equipo interdisciplinario compuesto por las divisiones específicas de las fuerzas de seguridad, psicólogos, trabajadores sociales y abogados y su función declarada es brindar asistencia a las víctimas hasta el momento de su declaración testimonial. Las psicólogas y operadores sociales de la Oficina son las encargadas de realizar la primera entrevista con la “presunta víctima”, luego de la cual informarán si la persona se encuentra en condiciones de declarar en sede judicial y elevarán un informe al juez que instruya la causa.

Si bien otras burocracias estatales produjeron cifras en torno a la cuestión de la trata de personas,²² los números propuestos por la Oficina de Rescate fueron los que mayor difusión alcanzaron en los medios de comunicación. A partir de las elecciones primarias de Agosto del 2013, a través de las redes sociales, comenzaron a difundirse las estadísticas de “víctimas rescatadas”

21. La Oficina fue creada en el ámbito de la Jefatura de Gabinete del Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos de la Nación, a través de la Resolución 2149 (de fecha 06 de agosto de 2008).

22. UFASE, actual PROTEX, Subsecretaría de Política Criminal, Oficina de Monitoreo de Publicación de Avisos de Oferta de Comercio Sexual.

C. Varela
F. González

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

87

a un ritmo mensual. La gráfica estaba acompañada del eslogan impulsado por la Oficina desde su creación “Sin clientes no hay trata” acompañado por un código de barras como símbolo de la mercantilización de los cuerpos y la leyenda “Política de estado” en la esquina superior derecha.

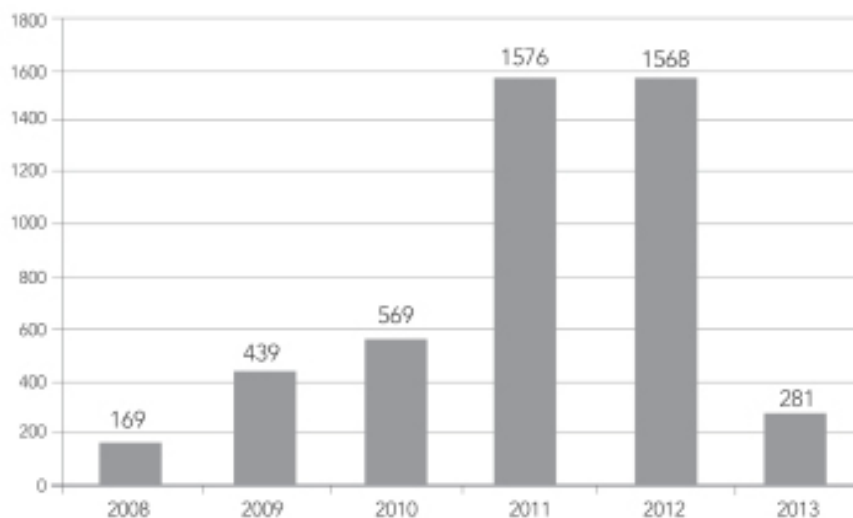


Gráfico 1. Total de víctimas rescatadas desde la sanción de la Ley 26.364 hasta el 31 de marzo de 2013. Trata de personas. Políticas de estado para su prevención y sanción, Dirección Nacional del Sistema Argentino de Información Jurídica, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. 2013.

Tanto la gráfica producida como las publicaciones realizadas por la Oficina con estadísticas de “víctimas rescatadas” (Gatti 2013) no explicitan ninguna definición operacional de “víctima” de trata. La noción de “víctima” parece autoevidente, circulando así de manera ambigua entre el mundo judicial y el mundo sociológico (Venson y Pedro 2014). Los informes y protocolos de actuación de la Oficina no proveen criterios para deslindar víctimas y no víctimas, más bien insisten en el hecho de que las víctimas generalmente no se autoperiben como tales:

(...) hay un factor de vital importancia que agrava los problemas a los que se enfrentan las fuerzas de seguridad y los servicios de asistencia a las víctimas: hablamos de la naturaleza de las víctimas, las que presentan un comportamiento totalmente diferente al de la víctima de cualquier otro delito. En principio, porque muchas de estas víctimas no se reconocen como tales. Además, por lo general, cualquier tipo de delito se muestra dispuesta a cooperar con las fuerzas de seguridad para intentar esclarecer los hechos. En el caso de las víctimas de Trata, por el contrario, y debido a las amenazas recibidas contra su persona o sus familiares, la cooperación se torna más dificultosa” (Gatti 2013: 10, el resaltado es nuestro).

La categoría “víctima” funciona como un a priori de toda la intervención de “rescate”. Es tanto previa a la definición judicial sobre los acontecimientos que producirán los operadores judiciales en el cur-

so del expediente judicial, como independiente de las formas bajo las cuales las personas se autorepresenten. Como señala Gatti (2013) la “naturaleza” de las víctimas de trata es tal: sus víctimas “niegan” su condición y suelen no “cooperar” en las investigaciones judiciales. El lenguaje utilizado para presentar esta perspectiva exhibe ecos de la jerga policial tanto como se vale de términos provenientes del *campo psi*. Así también se reconoce el padecimiento de efectos postraumáticos en las víctimas que inhabilitarían su capacidad de discernimiento (Gatti 2013).

La apelación a la ausencia de “cooperación” de las víctimas, tanto como a los “efectos post-traumáticos” que impedirían asumir dicha condición, presenta como técnica una cuestión que comporta un posicionamiento político. La definición del delito de trata ha estado atravesada desde sus inicios por la discusión en torno al estatuto de la prostitución (Varela 2013, 2014). Así, la idea de que las víctimas no cooperan (en su formulación policial) o que niegan su condición (en su versión psi) o bien que el consentimiento es irrelevante (en su formulación jurídica), se alinea con las perspectivas que entienden la prostitución como violencia de género y no admiten la posibilidad de que una persona ofrezca sexo comercial a través de una decisión que pueda ser considerada autónoma.

De acuerdo a Kitsuse y Cicourel ([1963] 2012) las estadísticas de la criminalidad reflejan las lógicas organizacionales de las burocracias estatales involucradas más que la recurrencia de determinada práctica calificada como criminal. Desde esta perspectiva se trata de observar procesos de trabajo, definición de categorías, formas de procesamiento de la información, tanto como formas de dar publicidad o restringir el acceso a los datos (Pita-Olaeta 2010). Kitsuse y Cicourel proponen distinguir dos tipos de reglas: por un lado las reglas interpretativas formales (oficiales) de las organizaciones y por otro, las reglas no oficiales utilizadas por el personal de dichas organizaciones en sus actividades de registro y procesamiento de la información y que incluyen tratamientos diferenciados según raza, clase, género, etcétera.

Esta perspectiva ilumina algunos de los asuntos que pretendemos abordar aquí: ¿Cuáles son las reglas utilizadas para definir a una persona que ofrece sexo comercial como “víctima de trata”? Las características de esta indagación hacen que ésta se limite a echar luz sobre los primeros tipos de reglas, mientras que la observación de la segundas requeriría la construcción de otro andamiaje metodológico. Así, hemos identificado al menos tres reglas interpretativas formales (oficiales) en el procesamiento de la información. En primer lugar, tal como se desprende del fragmento que hemos presentado y de los protocolos de actuación de la Oficina de Rescate, no hay criterios explícitos que permitan deslindar víctimas y no víctimas, más bien se insiste en la imposibilidad de que las víctimas se asuman como tales. En este sentido, el primer criterio (regla formal) señala que las formas de auto-percepción de los sujetos sobre sus condiciones de inserción en el mercado y la voluntad que manifiesten o no de seguir participando del co-

C. Varela
F. González

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

89

mercio sexual es irrelevante en la definición de la condición de víctima. En cuanto al segundo criterio, “los indicadores preliminares para la identificación de víctimas de trata”²³ no remiten a hechos concretos que puedan haber involucrado a las personas entrevistadas (los cuales podrían ubicarse en la cadena “típica” de la trata formulada en términos legales como “captar, transportar, trasladar, acoger”) sino que remiten a un arco amplio de indicadores de vulnerabilidad de los posibles entrevistados (ser migrante, menor de edad, desconocer el idioma, entre otros). Por último, el análisis de las cifras proporcionadas por el Ministerio de Seguridad a través del sistema SisTrata,²⁴ sobre la base de la información proveniente de la Oficina de Rescate, nos ha permitido inferir un tercer criterio. Lo particular aquí es que su uso sistemático indicaría que se trata de un criterio formal, pero no se encuentra consignado de manera pública en los protocolos de actuación ni en la difusión de cifras que realiza el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

El Ministerio de Seguridad, distingue entre “víctimas con *indicios* de trata” (sexual o laboral) y “víctimas por delitos conexos”, aunque finalmente se suman ambos subtotales, renglones más abajo, dentro de la categoría “víctimas rescatadas”. Las cantidades de “víctimas rescatadas” coinciden finalmente (con escasas diferencias) con los números de “víctimas” totales provistos por la Unidad de Rescate por cada año.²⁵ A través de la consulta realizada por correo electrónico al Ministerio de Seguridad nos fue suministrada la siguiente definición de la categoría “víctimas por delitos conexos”:

Víctimas por otros delitos (ej.: Explotación económica Art. 127 CP): Son aquellas personas que no presentan indicios de ser posibles víctimas del delito de trata de personas, pero que presentan indicios de ser víctimas de otros delitos, en especial los considerados conexos al delito de trata de personas, entre los cuales se encuentran los siguientes:

- Infracciones a la ley de profilaxis 12.331
- Infracciones a la ley de estupefacientes 23.737
- Reducción a la servidumbre art. 140 Código Penal
- Tenencia ilegal de armas
- Otros delitos del Título III del Código Penal “Delitos contra la integridad sexual”
- Tráfico ilícito de personas
- Infracciones a la ley migratoria 25.871

Así, el tercer criterio indica que en la producción de cifras de “víctimas rescatadas” se incluyen un arco de delitos que van desde aquellos vinculados a la explotación económica de la prostitución ajena (Artículo 127 del Código

23. Protocolo de actuación del Programa Nacional de rescate y acompañamiento a las personas damnificadas por el delito de trata. Resolución 1932/12 del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

24. Sistema Integrado de Información Criminal del Delito de Trata de Personas, creado por Resolución del Ministerio de Seguridad N° 848/2011).

25. Es interesante destacar que el Ministerio de Seguridad utiliza con mayor cautela la categoría “víctimas con indicios de trata” (el resaltado es nuestro).

Penal)²⁶, pasando por delitos considerados “conexos” como la ley 12.331 que penaliza el regenteo y administración de “casas de tolerancia” hasta delitos que por sus características no son considerados delitos “con víctimas” (ley 23.737 o tenencia ilegal de armas).²⁷ También se incluyen delitos como el tráfico ilícito de personas (definidos en el capítulo 6 de la ley migratoria 25.871)²⁸ junto con infracciones a la ley migratoria imputables a quienes permanezcan en el país de manera irregular. Esta definición abre un conjunto de preguntas en torno a cómo se ha producido el procesamiento de la información: ¿Quiénes serían consideradas/os “víctimas” cuando en un allanamiento por “trata de personas” se detectara la presencia de estupefacientes o la tenencia ilegal de armas? ¿Cuántas veces sería contabilizada una “víctima” cuando se detectara un posible delito de “tráfico ilícito de migrantes” junto con una situación migratoria irregular? Y si aún, no encontráramos ninguno de los delitos enunciados precedentemente ¿Cómo podría una persona ser considerada “víctima” de sus eventuales infracciones a la ley migratoria 25.871? ¿Quiénes resultarían las “víctimas” de la tenencia ilegal de armas y las infracciones a la ley de estupefacientes 23.737? A los fines de este trabajo, lo que nos interesa destacar es que gracias a este tercer criterio la pluralidad y heterogeneidad de delitos e ilegalismos incluidos en la categoría “delitos conexos” permite incrementar y multiplicar la cifra de “víctimas rescatadas” por fuera de las situaciones plausibles de ser definidas como tales de acuerdo a la definición del delito de trata de personas presente en nuestro marco normativo. Finalmente, las cifras son publicitadas como “víctimas rescatadas de las redes de trata” tal como se muestra en las Imágenes 1 y 2.

La representación de las víctimas por delitos conexos en el universo presentado de “víctimas rescatadas” no es para nada menor. Así, si consideramos los números provistos por el SisTrata para el período 2011-2013 (años para los cuales contamos con el detalle de víctimas por “delitos conexos”) y desagregamos las víctimas por “delitos conexos”, los números de víctimas descienden de 1.632 a 938 víctimas (2011), de 1.708 a 976 víctimas (2012) de 917 a 509 víctimas (2013). En el siguiente gráfico se observa que las víctimas de trata sexual solo constituyen el 13,17% de las víctimas rescatadas para el año 2011, el 24,48% para el año 2012 y el 24,53 % para el año 2013.

26. El artículo 127 del Código penal penaliza a quien “explotare económicamente el ejercicio de la prostitución de una persona, mediando engaño, abuso coactivo o intimidatorio de una relación de dependencia, de autoridad, de poder, violencia, amenaza o cualquier otro medio de intimidación o coerción”. En diciembre de 2012 ese tipo penal fue reformado de acuerdo a las demandas establecidas por las organizaciones abolicionistas. Así en la actualidad es un delito explotar “económicamente el ejercicio de la prostitución de una persona, aunque mediar el consentimiento de la víctima”.

27. De acuerdo a la dogmática penal en ambos casos se trata de delitos “de peligro”.

28. El artículo 116 de la ley 25.871 define como tráfico ilegal de personas “la acción de realizar, promover o facilitar el cruce ilegal de personas, por los límites fronterizos nacionales con el fin de obtener directa o indirectamente un beneficio.”

C. Varela
F. González

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

91

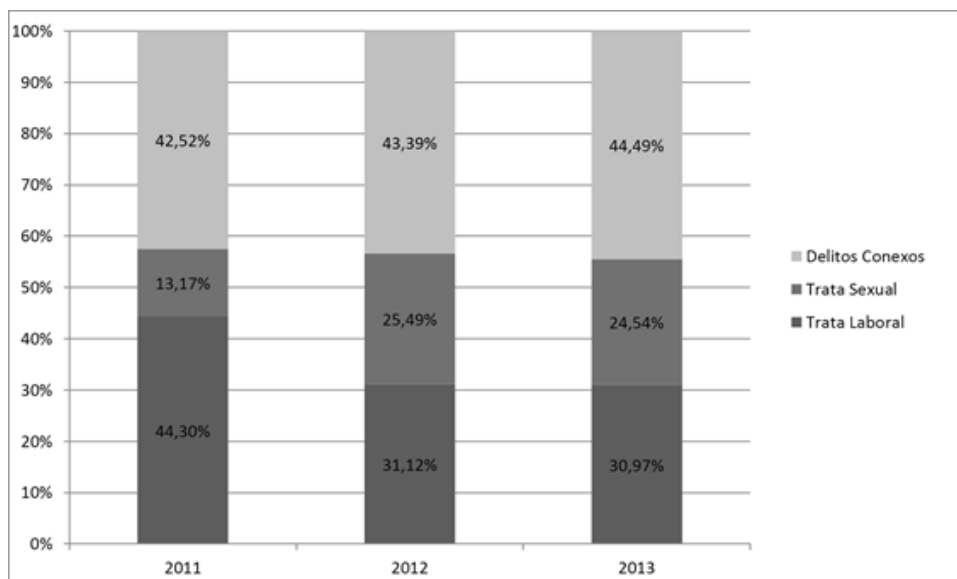


Gráfico 2. Víctimas de Trata Rescatadas por tipo de explotación y delitos conexos (2011 - Junio 2013).

Los argumentos reseñados muestran las maneras bajo las cuales los números de “víctimas rescatadas” han sido inflacionados a partir de la creación de categorías atrápalo-todo. En primer lugar, cada persona que ofrece sexo comercial puede potencialmente ser identificada en un allanamiento u otro tipo de procedimiento como una “víctima”, independientemente de la definición judicial de los acontecimientos y las formas de autopercepción de los sujetos involucrados en el comercio sexual.²⁹ A su vez, la inclusión de la categoría “delitos conexos” permite abarcar una multiplicidad de infracciones a la ley migratoria y otros delitos -incluso algunos de los cuales se caracterizan por constituir delitos sin víctimas-, tanto como multiplicar las víctimas en tanto las personas que se insertan en el mercado sexual podrían ser definidas simultáneamente como víctimas de más de uno de los tipos penales considerados, o resultar “víctimas” de delitos e “infractoras” a

29. Si bien la irrelevancia atribuida a la autopercepción que los sujetos tengan de su participación en el comercio sexual se encuentra habilitada, ya claramente, a partir de la reforma de la ley de trata a partir del año 2012, llamamos la atención sobre este asunto porque popularmente la “trata” es asociada a las inserciones forzadas en el mercado. En contraste con esta percepción del sentido común, el tipo penal creado en el año 2008 y reformado en el 2012, considera como criminales un conjunto de arreglos económicos existentes en el mercado con independencia de la voluntad de las personas de permanecer en dichas inserciones y de la disposición de amplias libertades ambulatorias. La ley de trata sancionada en el año 2008 seguía los lineamientos propuestos por el Protocolo de Palermo definiendo la trata de personas mayores de edad como “la captación, el transporte y/o traslado -ya sea dentro del país, desde o hacia el exterior-, la acogida o la recepción de personas mayores de 18 años de edad, con fines de explotación, cuando mediare engaño, fraude, violencia, amenaza o cualquier medio de intimidación o coerción, abuso de autoridad o de una situación de vulnerabilidad, concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre la víctima, aun cuando existiere asentimiento de ésta”. En el 2012 la ley fue reformada de acuerdo a las demandas de las organizaciones abolicionistas, eliminándose las distinciones entre víctimas menores y mayores de edad. Así el delito de trata pasó a ser el “ofrecimiento, la captación, el traslado, la recepción o acogida de personas con fines de explotación, ya sea dentro del territorio nacional, como desde o hacia otros países”.

la ley migratoria al mismo tiempo. Por último, en la medida en que muchas mujeres que ofrecen sexo comercial rechazan abandonar su inserción en el circuito del sexo comercial, pueden ser identificadas como “víctimas” en más de una ocasión.

Así, las cifras no revisten mayor potencialidad para informarnos sobre la dinámica o magnitud del delito de trata, pero sí nos informan sobre las prácticas de persecución de las burocracias estatales y sus rutinas de registro. La publicidad que reciben las cifras, por períodos exhibidas a ritmo mensual, muestran su carácter altamente político en tanto aspiran a mostrarse como indicadores de una exitosa gestión pública en la lucha contra la trata.³⁰

La política de los números desplegada por la Oficina de rescate fortalecía las responsabilidades políticas que detentaba el estado sobre el problema. ¿Pero no podría resultar la multiplicación de “víctimas rescatadas” - cada vez a una velocidad mayor -, de manera inversa, un signo de debilidad de la política pública? En este sentido la Oficina buscó remodelar responsabilidades causales y políticas en una doble vía. En primer lugar, apuntó a la “mutación” de las redes de tratantes, quienes en virtud de la presión de la persecución penal habrían sofisticado sus mecanismos. En segundo lugar, en el marco de las disputas abiertas entre el poder ejecutivo y sectores del poder judicial por los proyectos de reforma de la administración de justicia, potenciadas por el escándalo suscitado luego del fallo absolutorio por el secuestro de Marita Verón (en diciembre de 2012), la Oficina cargó abiertamente sobre el poder judicial señalando que este último habría sido “el obstáculo más grande” a la hora de aplicar la ley de trata y lo hizo responsable por la revictimización de las víctimas en el ámbito judicial.³¹ Así las responsabilidades se redefinían apuntando al perfeccionamiento de los villanos y la identificación de nuevos enemigos al interior del campo estatal, caracterizados por su falta de escucha y sensibilidad hacia las víctimas.

Por último, el porcentaje visiblemente menor de posibles víctimas de trata sexual sobre el total de “víctimas rescatadas” contrasta con el uso frecuente que reciben estas “estadísticas” por parte de activistas de organizaciones no gubernamentales o funcionarios gubernamentales quienes asocian estas cifras únicamente con el comercio sexual. A modo de ejemplo, en la semana

30. Tal como ha sido señalado por otros estudios, estas cifras construidas con metodologías de escasa rigurosidad se integran en una cadena circular a través de niveles locales y globales jerarquizados y parecen ganar confiabilidad en la medida en que son reproducidas de uno al otro nivel (Blanchette-Da Silva 2012). Así, por ejemplo, el informe de Naciones Unidas del año 2012 retoma los números provistos por la Oficina de rescate del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos para los años 2008, 2009 y 2010, presentando estas cifras como casos de trata “detectados”. Finalmente, junto con otras informaciones provistas por otros estados nacionales - a través de diferentes legislaciones y criterios de registro - se compondrán cifras que servirán para elaborar diagnósticos en los espacios supranacionales desde los cuales se enviarán recomendaciones a los países. En este pasaje de nivel - tanto como en la replicación mediática de las cifras a nivel local - las cifras ganan confiabilidad y parecen reflejar objetivamente unos hechos vinculados a la trata de personas y el comercio sexual.

31. Infojus Noticias, 3 de Julio de 2013 <http://goo.gl/A7mzNJ>. Nacional Mendoza, 24 de Septiembre de 2015 <http://goo.gl/KpwT8p>. Telam, 3 de Julio de 2013 <http://goo.gl/A6a9wd>.

C. Varela
F. González

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

93

previa al Mundial de Fútbol 2014 celebrado en Brasil, el Comité Ejecutivo para la Lucha contra la Trata de Personas y para la Protección y Asistencia a las Víctimas puso en circulación un spot a los fines de alertar sobre la trata de mujeres con fines de comercio sexual. La escena transcurre en un bar en Río de Janeiro: en un contexto de alegre bullicio varios jóvenes varones con camisetas argentinas festejan y celebran un eventual triunfo argentino. Uno de ellos se acerca con una cerveza desde la barra y entusiasmado les cuenta a sus compañeros que le han ofrecido “unas chicas para festejar”. Instantáneamente se hace un profundo silencio y la respuesta de sus amigos no se hace esperar: “fracasado” “pecho frío” “amargo” “muerto” “cualquiera” “mufa”. A continuación una voz en off masculina dice:

En los grandes eventos deportivos miles de mujeres y niñas son captadas para ser sometidas a explotación sexual. No manches la camiseta. Desde 2008 el estado nacional rescató 6604 víctimas de trata. Llámanos al 145, línea gratis las 24 hs en todo el país. Paremos la trata.

La interpelación apela a un conjunto de valores propios de una masculinidad hegemónica para proponer una identificación con el rechazo del sexo comercial a través de un guión heterosexual. Dejando de lado esta cuestión, lo que nos interesa plantear es que el spot plantea una línea de continuidad entre la prostitución y la trata de personas con fines de comercio sexual y propone como lógica comprobatoria de esta asociación la cifra de “víctimas rescatadas.” Las cifras totales de “víctimas rescatadas” (6.604 al mes de junio de 2013) son así asociadas unidireccionalmente al comercio sexual, mientras que al menos la mitad de esos casos se corresponden a inserciones detectadas en otros mercados de trabajo.³²

Reflexiones finales

En este trabajo hemos buscado mostrar cómo las organizaciones anti-trata y burocracias estatales con competencias en esta cuestión desplegaron una “política de los números” para, en el primer caso, posicionar el problema de acuerdo a una orientación política preestablecida y, en el segundo caso, como forma de presentar una gestión exitosa en la materia. Hemos analizado los procesos, lógicas y operaciones a través de los cuales estas cifras han sido producidas y puestas en circulación, colaborando en la producción de

32. Esta asociación entre eventos deportivos internacionales y la trata de personas con fines de explotación sexual no es la primera vez en realizarse. Así, por ejemplo, para la Copa Mundial de Fútbol en Alemania del año 2006, circulo ampliamente la cifra de 40.000 mujeres que serían traficadas a dicho país para satisfacer una explosiva demanda de mujeres; si posteriormente se demostró que no hubo un incremento del comercio sexual ni de mujeres traficadas, esto no impidió que para la Copa Mundial en Sudáfrica del año 2010, se volviera a repetir la misma cifra de 40.000 mujeres y niñas en peligro de ser traficadas a dicho país; nuevamente las predicciones no se cumplieron. Estos y otros casos han sido analizados por distintas investigaciones, las cuales no han encontrado evidencia empírica de un aumento de la trata sexual y/o la prostitución con ocasión de estos eventos deportivos al mismo tiempo que han desestimado estas predicciones desde una lógica económica y logística (Hennig et. al. 2006; Bonthuys 2012; Richter et. al. 2012; Kirsten et. al. 2013, Lepp 2013).

un clima de “pánico moral” en torno a un conjunto de actividades vinculadas al sexo comercial.

Si bien las cifras que hemos analizado no fueron producidas bajo criterios y lógicas de trabajo que puedan presumir científicidad -ellas son más bien el resultado de procesos de “transformación” en el primer caso y de la creación de categorías “atrápalo todo” en el segundo- en tanto *números*, parecen arrastrar significados de precisión y univocidad terminando por imponerse exitosamente como una forma de definir el problema público de la trata de personas en la Argentina. Así, cada activista, funcionario y periodista que pretenda ingresar en el debate público sobre estos temas rinde algún culto a estas cifras para autorizarse como interlocutor.

Como señala Aradau (2013) la producción de saberes en torno a la trata de personas es indisociable de la producción de la ignorancia. Vale preguntarse, entonces, cuáles son las ignorancias que estas cifras, volcadas una y otra vez en el debate público han producido, y, en su envés, cuáles sujetos han resultado autorizados como portadores de conocimientos a través de su producción. No se trata de que las cuestiones en torno a la verdad/falsedad de las cifras no tengan relevancia alguna. Sin duda, existen aproximaciones más y menos rigurosas a los fenómenos y en lo que antecede hemos mostrado que las metodologías –en un sentido amplio- que han producido las “cifras de la trata” en nuestro contexto probablemente se ubican entre aquellas de menor rigor, sino son en algunos casos directamente deshonestas.

Pero, se trata también de captar que estas cifras valen en tanto legitiman a algunos saberes y sujetos como portadores legítimos de conocimiento, mientras que deslegitiman otras voces y perspectivas. Así, las cifras de “desaparecidas” impulsadas por la Casa del Encuentro al establecer una ecuación entre prostitución y violencia, excluían de plano las voces de las mujeres que a través de algún tipo de decisión autónoma permanecieran en el mercado del sexo comercial. Las cifras de “rescatadas” impulsadas por la Oficina de Rescate, a su vez, anidaban en una serie de presupuestos que explícitamente establecían que las mujeres en el circuito del sexo comercial no pueden constituir sujetos epistémicos, esto es, sujetos capaces de producir saberes legítimos en torno a sí mismos, sus condiciones de existencia y sus proyectos migratorios y laborales. El borramiento de las voces de las organizaciones de trabajadoras sexuales, las cuales no fueron consideradas interlocutoras legítimas por parte de las organizaciones anti-trata ni las burocracias estatales durante este período, es signo también de esta deslegitimación de algunas perspectivas. En esta misma operación, emerge a través de las organizaciones de la sociedad civil y las burocracias estatales el campo de la experticia anti-trata, sujetos legítimos de saber y especialmente portadores de “cifras”.

Así, la política de los números se encuentra íntimamente conectada a la emergencia de una experticia con amplias capacidades para tomar decisiones sobre la vida de los sujetos en el mercado del sexo comercial tanto como a la deslegitimación de algunas de sus perspectivas. Es por ello que

C. Varela
F. González

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

95

deviene necesaria la pregunta de Spivak (2011): ¿puede el subalterno hablar? Esto es, ¿puede hablar quien por definición no puede tener pa-labra? Y más aún: ¿puede hablar quien no posee una “cifra”?

Bibliografía

- Agustín, Laura. 2009. *Sexo y marginalidad. Emigración, mercado de trabajo e industria de rescate*. Madrid: Editorial Popular.
- Andreas, Peter. 2010. “The Politics of Measuring Illicit Flows and Policy Effectiveness”. Pp. 23-45 en *Sex, Drugs, and Body Counts: The politics of number in global crime and conflict*, Andreas, Peter y Greenhill, Kelly, M. eds. Ithaca: Cornell University Press.
- Andreas, Peter y Greenhill, Kelly, M. 2010. “Introduction. The Politics of Numbers”. Pp. 1-22 en *Sex, Drugs, and Body Counts: The politics of number in global crime and conflict*, Andreas, Peter y Greenhill, Kelly, M. eds. Ithaca: Cornell University Press.
- Aradau, Claudia. 2008. *Rethinking trafficking in women. Politics out of security*. New York: Palgrave Macmillan.
- , 2013. “Human trafficking between data and knowledge.” Presentado en la conferencia ‘Data protection and right to privacy for marginalized groups: a new challenge in anti-trafficking policies’, Berlin, 25-27 September 2013
- Bernstein, Elizabeth. 2010. “Militarized Humanitarianism Meets Carceral Feminism: The Politics of Sex, Rights, and Freedom in Contemporary Anti-Trafficking Campaigns.” *Signs* 36:45-71.
- Basualdo, Guadalupe. 2011. “Las estrategias políticas y jurídicas del Centro de estudios Legales y Sociales (CELS) en la movilización legal internacional durante la última dictadura militar (1976-1983).” Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Best, Joel. 2001. *Damned Lies and Statistics. Untangling Numbers from the Media, Politicians, and Activists*. Berkeley: University of California Press.
- , 2004. *More Damned Lies and Statistics. How Numbers Confuse Public Issues*. Berkeley: University of California Press.
- Blanchette, Thaddeus G. y Da Silva, Ana Paula. 2012. “On bullshit and the trafficking of women: moral entrepreneurs and the invention of trafficking in persons in Brazil.” *Dialectical Anthropology*, 36:107-125.
- Blanchette, Thaddeus, Da Silva, Ana Paula y Bento, Andressa R. 2013. “Cinderella Deceived, Analyzing a Brazilian Myth Regarding Trafficking in Persons.” *Vibrant* 10:377-419.
- Bonthuys, Elsje. 2012. “The 2010 Football World Cup and the Regulation of Sex Work in South Africa.” *Journal of Southern African Studies*, 38:11-29
- Cefai, Daniel y Pasquier, Dominique. 2003. “Introduction” Pp.13-59 en *Le sens du public. Publics politiques, publics médiatiques* en D. Cefai y D. Pasquier (Comp.) Paris: Presses Universitaires de France.
- Cefai, Daniel. 2014. “Investigar los problemas públicos” en Gusfield, J. *La cultura de los problemas públicos*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Collier, Jane; Rosaldo, Michelle Z; Yanagisako, Sylvia. (1997) *¿Is There a Family? New Anthropological Views* en Lancaster, R. y di Leonardo, M. (Comp.) *The Gender Sexuality Reader*, Routledge.

- Cohen, Stanley. 2002. *Folk Devils and Moral Panics. The Creations of the Mods and Rockers*. 3° ed. New York: Routledge
- , 2011. "Whose side were we on? The undeclared politics of moral panic theory." *Crime Media Culture* 7:237-243
- Crenzel, Emilio. 2008. *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- , 2010. "Memorias y representaciones de los desaparecidos en la Argentina 1983-2008." Pp. 11-23 en *Los desaparecidos en la Argentina. Memorias, representaciones e ideas (1983-2008)*, coordinado por E. Crenzel. Buenos Aires: Biblos.
- Chuang, Janie A. 2010. "Rescuing Trafficking from Ideological Capture: Prostitution Reform and Anti-Trafficking Law and Policy." *University of Pennsylvania Law Review* 158:1655-1728.
- Cusick, Linda; Kinnell, Hilary; Brooks-Gordon, Belinda y Campbell, Rosie. 2009. "Wild guesses and conflated meanings? Estimating the size of the sex worker population in Britain." *Critical Social Policy* 29:703-719.
- Daich, Deborah. 2013. "De pánicos sexuales y sus legados represivos." *Zona Franca* 22:31-40.
- Doezema, Jo. 2004. "¡A crecer! La infantilización de las mujeres en los debates sobre 'tráfico de mujeres'." Pp. 151-163 en *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, coordinado por R. Osborne. Madrid: Bellaterra.
- , 2010. *Sex Slaves and Discourse Masters. The Construction of Trafficking*. Londres: Zed Books.
- Fedina, Lisa. 2015. "Use and Misuse of Research in Books on Sex Trafficking. Implications for Interdisciplinary Researchers, Practitioners, and Advocates." *Trauma Violence & Abuse* 16:188-198.
- Feingold, David, A. 2010. "Trafficking in Numbers: The Social Construction of Human Trafficking Data." Pp.46-51 en *Sex, drugs, and body counts: the politics of number in global crime and conflict*, editado por P. Andreas y K. Greenhill, K. Ithaca: Cornell University Press.
- Fonseca, Claudia. 1998. *Caminos de adopción*. Buenos Aires: Eudeba
- Foucault, Michel. 2002. *La arqueología del discurso*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- , 1999. *El orden del discurso*. Madrid: Tusquets.
- Gatti, Zaida. 2013. "Las víctimas de trata. Política de restitución de derechos. El programa Nacional de Rescate y Acompañamiento a las Personas Damnificadas por el Delito de Trata." Pp. 1-19 en *Trata de personas. Políticas de estado para su prevención y sanción*, Dirección Nacional del Sistema Argentino de Información Jurídica, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación.
- Goode, Erich y Ben-Yehuda, Nachman. 1994. *Moral Panics. The social construction of deviance*. Malden: Blackwell.
- Goodey, Jo. 2008. "Human trafficking. Sketchy data and policy responses." *Criminology & Criminal Justice* 8:421-442.
- Grupo Davida. 2005. "Prostitutas, "traficadas" e pánicos morais: uma análise da produção de fatos em pesquisas sobre o "tráfico de seres humano." *Cadernos Pagu* 25:153-184.
- Gusfield, Joseph. 2003. "Action collective et problèmes publics" Pp.63-78 en *Le sens du public. Publics politiques, publiques médiatiques* editado por D. Cefaï y D. Pasquier. Paris: Presses Universitaires de France.
- , 2014. *La cultura de los problemas públicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jordan, Ann. 2011. "Fact or fiction: What do we really know about human trafficking?" Program on human trafficking and forced labor, Center for Human Rights and Humanitarian Law, American University Washington College of Law. Washington DC.

C. Varela
F. González

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

97

- Hill, Angela. 2011. "‘This Modern Day Slavery’: Sex Trafficking and Moral Panic in the United Kingdom". Tesis doctoral. University of California, Berkeley
- Iglesias Skulj, Agustina. 2013, *La Trata de Mujeres con Fines de Explotación Sexual*. Buenos Aires: Didot.
- Kapur, Ratna. 2005. *Erotic Justice. Law and the New Politics of Postcolonialism*. Londres: Glasshouse.
- Kempadoo, Kamala. 2005. "Mudando o debate sobre o tráfico de mulheres." *Cuadernos Pagu*, 25:55-78.
- , 2005b. "From moral panic to global justice: changing perspectives on trafficking." Pp. VII-XXXIII en *Trafficking and prostitution reconsidered*, compilado por K. Kempadoo. Londres: Paradigm Publishers.
- Kirsten, Isgro L.; Stehle, Maria y Weber, Beverly M. 2013. "From sex shacks to mega-brothels. The politics of anti-trafficking and the 2006 soccer World Cup." *European Journal of Cultural Studies* 16:171-193
- Kitsuse, John I. y Cicourel Aaron V. 2012. "Una nota sobre los usos de las estadísticas oficiales." *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*. 21:139-149.
- Laínez, Nicolás. 2009. "¿Representar la explotación sexual? La víctima puesta en escena." *Revista de Antropología Social*. 18:297-316.
- Lamas, Marta. 2014. "¿Prostitución, trabajo o trata? Por un debate sin prejuicios." *Debate Feminista* 50:160-186.
- Lowenkron, L. 2012. *O Monstro Contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos*. Tesis de doctorado, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.
- Manzano, Valeria. 2014. *The Age of Youth in Argentina: Culture, Politics, and Sexuality from Perón to Videla*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Messina, Luciana. 2014. "Lugares y políticas de la memoria: a propósito de las tensiones en la calificación de víctimas." *Clepsidra* 2:66-79
- O’Brien, Erin; Hayes, Sharon y Carpenter, Belinda. 2013. *The Politics of Sex Trafficking. A Moral Geography*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC). 2012. *Global Report on Trafficking in persons. 2012*. Nueva York: United Nations.
- Pita, María Victoria e Olaeta, Hernán. (2010) "Primeiras notas para uma etnografia da produção de estatísticas oficiais na área criminal" Pp. 211-244 em *Conflitos, Direitos e Moralidades em Perspectiva Comparada* (vol. II) organizado por R. Kant de Lima, L. Eilbaum y L. Pires. Rio de Janeiro, Garamond.
- Piscitelli, Adriana. 2006. "Trabajo sexual y turismo sexual: violencia y estigma." *Mora* 12:33-56.
- , 2008. "Entre as "mafias" e a "ajuda": a construção de conhecimento sobre trafico de pessoas." *Cadernos Pagu* 31:29-64.
- , 2013. *Trânsitos. Brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: Universidade do EdUERJ.
- Pitch, Tamar. 1995. *Responsabilidades limitadas. Actores, conflictos y justicia penal*. Buenos Aires: Ad-Hoc.
- Rabotnikof, Nora. 2007. "Memoria y política a treinta años del golpe". Pp. 259-284 en *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de estado*, compilado por C. Lida, H. Gutierrez Crespo y P. Yankelevich. México DF: Centro de estudios históricos del Colegio de México.
- Registro Nacional de Información de Personas Menores Extraviadas. 2011. Informe de gestión 2010.
- , 2012. Informe de gestión 2011.
- , 2013. Informe de gestión 2012.

- Rubin, Gayle. 2011. *Deviations*. Durham & London: Duke University Press.
- Saunders, Penelope. 2005. "Traffic Violations: Determining the Meaning of Violence in Sexual Trafficking Versus Sex Work." *Journal Interpersonal Violence* 20:343-360.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1996. "Theft of life: globalization of organ stealing rumors." *Anthropology Today* 12:3-11.
- Soderlund, Gretchen. 2005. *Running from the Rescuers: New U.S. Crusades Against Sex Trafficking and the Rhetoric of Abolition*. NWSA Journal, 17:64-87.
- Spivak, Gayatri. 2011. *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco del Plata.
- Thompson, Kenneth. 2014. *Pánicos morales*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Tiscornia, Sofia; Sarabayrouse Oliveira y Eilbaum, Lucia (2004) "De los edictos de policía al Código de Convivencia urbana. Las trágicas paradojas de los procesos de construcción de espacios de convivencia", en *Burocracias y violencia*, compilado por S. Tiscornia. Buenos Aires: Eudeba.
- Tyldum, Guri & Brunovskis, Anette. 2005. "Describing the Unobserved: Methodological Challenges in Empirical Studies on Human Trafficking." *International Migration* 43:17-34
- Varela, Cecilia. 2012. "Del tráfico de las mujeres al tráfico de las políticas. Apuntes para una historia del movimiento anti-trata en la Argentina (1998-2008)". *Revista Publicar* X:35-64.
- , 2013. "¿Cuáles son las mujeres de esos derechos humanos? Reflexiones a propósito de las perspectivas trafiquistas sobre el mercado del sexo." Pp. 43-53 en *Sociales en Debate* N°4. Universidad de Buenos Aires.
- , 2014. "La campaña anti-trata en la Argentina y la agenda supranacional." en *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución* compilado por D. Daich, Deborah y M. Sirimarco. Biblos (en prensa).
- Varela, Cecilia y Daich, Deborah. 2014. "Entre el combate a la trata y la criminalización del trabajo sexual: las formas de gobierno de la prostitución." *Delito y Sociedad* 38:63-86.
- Venson, Ana María Marcon. 2014. "Tráfico internacional de pessoas para exploração sexual? Uma análise de procesos-crime (1995-2012)." Tesis doctoral. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianopolis.
- Venson, Ana María Marcon y Pedro, Joana M. 2014. "Pode a 'traficada' falar?" *Sexualidad, Salud y Sociedad* 16:31-49.
- Weitzer, Ronald. 2005), "The growing moral panic over prostitution and sex trafficking." *The Criminologist* 30:2-5.
- , 2007. "The social construction of sex trafficking: ideology and institutionalization of a moral crusade." *Politics & Society* 35:447-475.
- Wijers, Marjan y Lap-Chew, Lin. 1997. *Trafficking in Women, Forced Labour and Slavery-Like practices in Marriage, Domestic Labour and Prostitution*. Utrecht and Bangkok: Foundation Against Trafficking in women (STV) & Global Alliance Against Trafficking in women (GAATW).
- Williams, Erica L. 2013. *Sex Tourism in Bahia: Ambiguous Entanglements*. Urbana: University of Illinois Press.

C. Varela
F. González

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

99

NÚMERO 1. (Sept. de 2003)
Dossier: La microhistoria italiana

NÚMERO 2. (Marzo de 2004)
Dossier: Corriente de los Annales

NÚMERO 3. (Sept. de 2004)
Dossier: Historiografía mundial

NÚMERO 4. (Marzo de 2005)
Dossier: México y América Latina

NÚMERO 5. (Sept. de 2005)
Dossier: Chiapas y las nuevas resistencias latinoamericanas

NÚMERO 6. (Marzo de 2006)
Dossier: La Otra Campaña

NÚMERO 7. (Sept. de 2006)
Dossier: Retorno al paradigma indiciario

NÚMERO 8. (Marzo de 2007)
Dossier: Autonomía, Contrapoder y Otro Gobierno

NÚMERO 9. (Sept. de 2007)
Dossier: Escuela de Frankfurt

NÚMERO 10. (Marzo de 2008)
Dossier: Hacia el Programa de La Otra Campaña

NÚMERO 11. (Sept. de 2008)
Dossier: Discurso Crítico y Modernidad

NÚMERO 12. (Marzo de 2009)
Dossier: Perspectivas Subalternas

NÚMERO 13. (Sept. de 2009)
Dossier: Cómo se fabrica una revista crítica

NÚMERO 14. (Marzo de 2010)
Dossier: ¡Bienvenidos al 2010!

NÚMERO 15. (Sept. de 2010)
Dossier: Bolívar Echeverría: In Memoriam

NÚMERO 16. (Marzo de 2011)
Dossier: Experiencias de Autogobierno Popular

NÚMERO 17. (Sept. de 2011)
Dossier: Tradiciones Revolucionarias

NÚMERO 18. (Marzo de 2012)
Dossier: 2011: Planeta Tierra Rebelde

NÚMERO 19. (Sept. de 2012)
Dossier: Historia, Crítica y Poder

NÚMERO 20. (Marzo de 2013)
Dossier: Historia del EZNL: Raíces de la Dignidad Rebelde

NÚMERO 21. (Sept. de 2013)
Dossier: Historias Rebeldes: El Neozapatismo en 2013

NÚMERO 22. (Marzo de 2014)
Dossier: Izquierdas Revolucionarias en América Latina

NÚMERO 23. (Sept. de 2014)
Dossier: Carlo Ginzburg y el estudio de las culturas subalternas

NÚMERO 24. (Marzo de 2015)
Dossier: El Neozapatismo y La Sexta en 2015

NÚMERO 23. (Sept. de 2015)
Dossier: ¿Que es el Pensamiento Crítico?

Oficios y prácticas

When fears enter. Uncertainty, offense, marginality and politics in contemporary Argentina

Gabriel Kessler

Resumen

Gabriel Kessler analiza su trayectoria de investigación para dar cuenta del modo en que los miedos se inscriben entre sus interrogantes sobre la sociedad argentina contemporánea. Retrospectivamente (y no tanto), su clave es colocada en la idea de incertidumbre y de trastocamiento de determinados equilibrios. Desde una perspectiva que busca dar cuenta de los modos en que las grandes transformaciones son vividas cotidianamente, los miedos se plantean como un desafío teórico, metodológico y político.

Incertidumbre; miedo; marginalidad; política; delito; investigación social

Abstract

Gabriel Kessler analyses his research backgrounds to show the way in which fears are introduced among his questions about contemporary Argentine society. Retrospectively (but not so much), the key elements of his conception are uncertainty and dislocation of given equilibriums. From a viewpoint that pretends to explore the ways in which structural transformations are daily lived, fears imply a challenging theoretical, methodological and political subject.

Uncertainty; fear; marginality; politics; offense; social research.

Cuando entran los miedos. Incertidumbre, delito, marginalidad y política en la Argentina contemporánea¹

Gabriel Kessler²

Oficios y
prácticas

De las incertidumbres a los miedos

Gabriel Kessler (GK): Si yo tuviera que elegir una clave (que por supuesto es una clave retrospectiva, pero tampoco tanto), si tuviera que establecer algún hilo conductor entre los temas que me fueron preocupando, algo que varios temas tienen en común, en general, es que tienen que ver con situaciones de incertidumbre y de trastocamiento de determinados equilibrios. Lo cual no es un gran hallazgo de mi parte porque es sabido que en la Argentina transitamos momentos de incertidumbre que se dan de manera casi periódicas en distintas esferas. Pero es cierto que antes de pensar en el tema del miedo, cuando yo lo pensaba –eso sí me traslada un poco más al pasado–, yo usaba mucho la palabra “incertidumbre”. Incluso antes de los trabajos más académicos, trabajos que hacía en el Grupo Esmeralda en los años ochenta, eran también situaciones de incertidumbre frente a lo que es el pasaje dictadura-democracia. Pero en esa época había todavía una lectura un tanto germaniana en términos de modernización. Se analizaba el cambio político y se advertía la persistencia de ciertos núcleos valorativos más del pasado, más autoritarios. De todos modos, esta preocupación ya se insinuaba. Aún en un trabajo muy iniciático que hice en mi época de estudiante con Marcos Novaro y con Federico Tobar sobre la introducción de la informática en las escuelas primarias, aparece la idea de lo nuevo y lo viejo, pero sobre todo, del trastocamiento de determinadas situaciones. Y eso sí es claro, yo usaba mucho la palabra “incertidumbre”.

1. Entrevista con Gabriel Kessler realizada por Pablo F. Semán y Cecilia Ferraudi Curto. Edición a cargo de Cecilia Ferraudi Curto.

2. Universidad Nacional de La Plata - CONICET.

Ahora bien, este tema se muestra central con la hiperinflación donde lo que parece dado por hecho se mueve, y al moverse las relaciones de equivalencia entre productos, al alterarse el valor de determinados bienes, se trastocan comportamientos, estrategias e imaginarios (Kessler y Sigal 1996). Eso tuvo su correlato en el empobrecimiento.

Justamente, lo que tenía de particular el empobrecimiento de la Argentina de su momento es que era un trastocamiento... Todo se movía pero uno se quedaba en el lugar porque, a diferencia de lo que uno veía en Europa –y esa diferencia me interesaba mucho, era un empobrecimiento sin pérdida del lugar en el mundo del trabajo (Kessler 1998). Era un empobrecimiento sin desempleo. Entonces, esa idea de que todo se mueve pero, al mismo tiempo, está en el mismo lugar, esos planos que van cambiando, a mí me interesó mucho.

Después de ver la cuestión del empobrecimiento, cuando sí se da el aumento del desempleo en la Argentina en 1995, hago un trabajo de campo en varios lugares de Argentina sobre cómo era la experiencia de la desocupación, que también quizás con un poco de etnocentrismo por comparar siempre con la experiencia europea, analizar la particularidad de que no había de dónde agarrarse: no había derechos sociales, no había seguro de desempleo y no había tampoco una experiencia previa de desempleo en la cual, de algún modo, leer lo que estaba pasando (Kessler 1997). En el contexto argentino, no había un desempleo de larga duración sino que lo propio era la inestabilidad laboral, la entrada y salida del mercado de trabajo (cuestión propia de un contexto donde no hay seguro de desempleo y, por lo tanto, tenés que hacer algo para sobrevivir).

Entonces se dio una coyuntura que yo creo que para mí sí fue un punto de inflexión claro: tratar de aislar, de algún modo, el efecto específico de la inestabilidad laboral, a diferencia de la pobreza y a diferencia del desempleo. Ahí junto con Beccaria hicimos un *paper* con datos cuantitativos del SIEMPRO (donde yo trabajaba entonces), datos de 1999, antes de la crisis del 2001, y justamente empecé a decir “¿qué es lo propio de una situación de inestabilidad laboral, donde lo propio de la Argentina era la entrada y salida rápida del mercado de trabajo, la caída en la pobreza y la vuelta a salir?” (Beccaria y Kessler 1999). Es decir que en lo que en otros lados aparecía, para bien y para mal, como situaciones estables de desempleo de larga duración o empleo de larga duración, en Argentina se iba dando. Castel (1991) decía “desestabilización de los estables”, yo decía “estabilización de la inestabilidad”. Ese fue un punto de inflexión.

A partir de ese efecto de inestabilidad del mundo del trabajo, un poco por azar y un poco buscando –porque también empiezo a escuchar la idea del “nuevo delito”–, empiezo a ver algunos trabajos sobre el tema que mostraban que los jóvenes que cometían delitos, tenían experiencias laborales, tenían experiencias escolares. Entonces, también ahí fue como un cruce entre mi preocupación por ver la estabilización de este mundo o de esas porciones del mundo que eran más o menos estables o, yo diría, por ver

la fragmentación espacio-temporal –no es que todo era inestable, pero la estabilidad duraba poco y en espacios sociales muy limitados–. Y de ahí me interesó la cuestión del delito, que también aparece como una situación de incertidumbre en el sentido de que tampoco es que uno se instala de manera total en una carrera delictiva (Kessler 2004).

Finalmente, en el delito, sí, de manera más clara, yo diría que hacia el final, empiezo a ver, sobre todo, cómo la vida en los barrios comenzaba a estar, de algún modo, bajo el ritmo del temor. O sea, cómo la organización microsocia del barrio no estaba tanto en relación al mundo del trabajo (como aparecía en los trabajos clásicos de sectores populares) sino que se estructuraba en torno al temor: en la organización del tiempo, hay que llegar temprano antes de que oscurezca, no salgo a tal hora del día, cerramos temprano antes de que lleguen los chicos, bajo la persiana del negocio antes de que..., etcétera; también en la microarquitectura, cómo ponían rejas en los almacenes, en los kioscos; también en las interacciones, cómo ponían pequeños códigos para decodificar si el otro era peligroso o no –lo que yo después llamé “la presunción generalizada de peligrosidad”. Ahí dije: “bueno, cuando el miedo entra, cambia todo”. Empecé a ver pequeños cambios. No digo que fuera totalmente novedoso sino que yo lo empecé a ver como algo novedoso. Y ahí le puse el nombre al miedo.

Uno puede obviamente ver una relación con la incertidumbre, pero ahí claramente se da un cambio cualitativo y ahí sí empecé a hacer preguntas más específicas sobre el miedo (Kessler 2009). De hecho, yo diría casi como introducción al tema del temor.

Analizar los miedos

GK: Al empezar a trabajar el tema de los miedos, primero me pongo a leer: cómo trabajar el miedo, las diferentes emociones, etcétera. Leo algo de filosofía, bastante de psicología (no todo lo que hubiera querido, la verdad, tendría que haber leído un poco más de psicoanálisis, pero bueno, uno siempre se queda) y más específicamente, con respecto al miedo al crimen. Y en relación con eso hay un montón de discusiones y de debates, yo diría, epistemológicos y políticos. Quiero nombrar algunos.

La primera cuestión, y de esto se derivan un montón de preguntas, se centra en cómo se estudia algo a lo que no se tiene acceso porque, salvo que uno pueda acceder a la experiencia del otro más física, uno accede ya a un miedo de segundo grado, a un discurso sobre el miedo. Segundo, posiblemente ese discurso sobre el miedo sea sobre algo que nunca se sintió, que no se experimentó necesariamente: yo te digo que tengo miedo a la vejez, a la muerte o a que gane determinado candidato, pero no necesariamente yo experimenté un miedo; sin embargo, hablo de eso como un miedo. Lo cual no quiere decir que sea ni verdadero ni falso. Digo que no necesariamente hay una emoción ligada a eso que luego aparece como un miedo. En tercer lugar, es inconmensurable. Hablamos de miedo compartido, pero no

G. Kessler

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

105

sabemos realmente que es la experiencia íntima del miedo para el otro, no podemos saberlo. No podemos medir si lo que experimentamos como un miedo es igual entre unos y otros.

Después hay una serie de preguntas que son sobre si uno debería tomar las emociones en general o más en particular. Es una discusión que tiene siglos, que refiere a un pasaje a mirada más general, clásica de la filosofía (y yo diría, de Descartes en adelante) de oponer emoción y razón, de leer a la emoción como aquello que distorsionaba a la razón y estudiar las emociones en general. Esto genera un gran descontento y, sobre todo, una situación de, yo diría, dificultad para tomarlo como tema de investigación. Ocluía demasiado rápido el debate. En los años ochenta, en un libro famoso, Amelie Oksenberg Rorty (1980) empieza a decir: “hay que volver a estudiar las emociones y estudiarlas en particular”. Y ahí se vuelve a pluralizar, se vuelve a abrir el campo de emociones y se estudian de manera diferente. Algunas pueden contagiarse y otras no; algunas pueden evocarse y otras no; algunas pueden generarse químicamente, otras no. Entonces, se abre la paleta de emociones. Lo vemos en la filosofía sobre todo, en la psicología también y lo vamos a ver más en las otras ciencias sociales.

A partir de allí, se abre la preocupación por el tema del miedo porque en paralelo comienza, sobre todo en los países centrales –que marcan la agenda, lamentablemente–, la cuestión de la desestabilización de las sociedades de los Treinta Gloriosos. Se producen un montón de debates interesantes en torno del miedo. Menciono algunos porque no me puedo meter en todos.

Uno que a mí me parece muy interesante es la cuestión de la base cognitiva: “para sentir miedo, ¿yo necesariamente tengo que representarme algo que identifique como un miedo?” Es decir, yo veo una víbora, la víbora me da miedo: ¿quiere decir que en mi cabeza se tiene que generar algún tipo de formulación, aunque sea interna –una víbora, una víbora es venenosa, una víbora venenosa me puede morder– o no? Esto se llama la base proposicional. Entonces, hay todas unas discusiones muy fuertes dentro de una corriente más cognitivista y otra más fenomenológica sobre si es preciso o no que haya una base cognitiva para determinar la emoción, sobre todo para el miedo. Yo tomo ahí una posición bastante tibia, que no es ni un cognitivismo extremo ni una fenomenología extrema, donde no necesariamente tiene que haber una presencia del lenguaje explícita en la conciencia al experimentarse el miedo, pero si al interrogarse sobre las razones del miedo a un determinado objeto, debería ser posible movilizar dicha base cognitiva para argumentar.

Después, cuando la cuestión del miedo empieza a estar ligada a la cuestión de inseguridad, se mezcla mucho con dos debates académicos y políticos. Uno más político, que es la idea de que el miedo al crimen es siempre otra cosa. Se sostiene que ese miedo, en realidad, oculta otros miedos: el miedo a la desestabilización del estado, a los inmigrantes, al fin de determinadas certezas, a la vida urbana, al otro, a la presencia de las manifestaciones más radicales del otro en las calles. En esa línea, se pueden colocar diferentes

trabajos. En Europa, los primeros trabajos fueron los de Marcel Gauchet a comienzos de los años noventa, que decían: “este miedo es, en realidad, el temor de que ese estado ya no está ahí para cuidar”. En América Latina, los trabajos de Rossana Reguillo (2006) pueden leerse en esa línea. Esa mirada se basa bastante en la distinción de Hume (1739) entre la causa de una emoción y el objeto de una emoción. O sea, para Hume una emoción puede tener una causa, pero dirigirse a otro objeto.

Yo ahí tomo otra postura, que también es una postura más sociológica, que es no imponer una metanarrativa mayor que la narrativa de los actores, tomar en serio lo que los actores dicen. Pero sí tomo algo de Matte Blanco (1998), que es la lógica expansiva de las emociones. Es decir tomar en serio que quizás ese miedo está causado por una experiencia subjetiva y cultural del delito pero pensar que puede expandirse a otras áreas. Entonces, temo al delito y después digo que hay una crisis de valores y la ciudad ya no es lo que era y está llena de gente diferente... Entonces, me parece que sí es interesante esta idea de la lógica expansiva de las emociones, pero no necesariamente presuponer de antemano, como una especie de presupuesto normativo, que esa emoción necesariamente está causada por otra cosa.

En la sociología y la antropología, se encuentra una mirada respecto al miedo al delito que, de algún modo, tiende a decir: “ustedes están exagerando, ese miedo está generado por los medios, por otras cosas”; junto con una mirada crítica sobre quienes tienen miedo como, por definición, autoritarios y reaccionarios. Al mismo tiempo, esa tradición o esa mirada no lee una escuela muy dura y muy formalista que es un subcampo de la criminología anglosajona, que es la de *Fear of Crime*, que tiene otras preguntas. Entonces, yo también lo que trato es de juntar, mirar una y mirar otra porque me parece que si esta última toma demasiado en serio la cuestión del miedo, la otra lo pasa demasiado rápido.

Por último, la otra cuestión que yo también cuestiono es por qué pensar que el miedo es la única emoción que está asociada al delito. Primero, las emociones son cambiantes. Segundo, las emociones tienen intensidades. Tercero, ya la idea de temor al crimen implica una construcción. Cuarto, no se puede asociar al crimen una determinada emoción y dejar de lado otras: la angustia, la bronca. Por ejemplo, para mí entender, varias reacciones políticas frente al delito están más ligadas a la bronca, a la impotencia, que necesariamente al temor. Por ejemplo, en las marchas de Blumberg, la idea de mano dura. Otras emociones están ahí. Además, un mismo objeto puede generar distintas emociones. Las emociones también tienen variaciones distintas. Yo critico mucho también la imagen de una sociedad *full time* atemorizada. Eso me parece que es un error. Nadie ama ni odia todo el tiempo.

G. Kessler

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

107

La historicidad de los miedos

Algo que me interesó muchísimo, es reconstruir la historicidad de los miedos, y ahí busqué y leí todo lo que pude encontrar tanto en América Latina como lo que había en los países centrales sobre a qué se temía en distintas épocas y qué tipo de conformación histórica se relacionaba de algún modo con los miedos de cada época. Ahí vi algunas cosas que me parecían súper interesantes: el temor al delito no era un tema hasta el Renacimiento; el miedo a la muerte –que vendría a ser uno de los temas centrales detrás de todo el temor al crimen– era un tema menor hasta casi el Renacimiento (por lo menos, la muerte era algo cotidiano); y un cambio radical se da con la Revolución Francesa –que respalda parte de lo que dicen los que dicen que el temor al crimen es temor al otro y al otro más subalterno–, y es que el coraje también aparece como un atributo de los sectores populares. Hasta ese momento, desde Virgilio hasta algún autor de la Revolución Francesa, la cobardía y el temor era un signo de un nacimiento bajo. Entonces, cuando se ve que las masas son capaces de tener valor, ahí se empieza a dar un temor al pauperismo... ahí nace el temor al delito moderno. Es el temor a las clases subalternas, que se trasmuta de manera diferente. Cuando se organizan en procesos revolucionarios, se transforma en un temor político. Así llego al temor actual al delito. Donde está estudiado (en Europa, en Estados Unidos de manera diferente y en algunos países nuestros), éste aparece cuando comienza a producirse esta disgregación del mundo integrado (ya sea lo que Castel llamaría sociedad salarial o no). Entonces, sí, de algún modo, abreva de una configuración histórica que ya había temido a esos sectores populares cuando era el pauperismo en el siglo XVIII o en la Revolución Francesa o en los partidos revolucionarios cuando se dieron procesos de movilización política radicalizada. Entonces, uno podría decir que se ve un cierto pendular entre un temor a los sectores populares más político y un temor más anónimo, a las masas sin identidad política. Uno por implosión y otro por explosión.

Entonces, creo que así como no todo es un temor a la desagregación de ese mundo, sin lugar a dudas, la desagregación de ese mundo, la percepción de la desagregación de ese mundo, es una condición necesaria para pensar el temor al delito actual. (Se puede decir cuándo y dónde estaba integrado y en el caso argentino, el imaginario y la estructura metropolitana –digo Buenos Aires, Córdoba, Rosario, Tucumán– refracta más en el interior, pero de todos modos, es posible hablar de un mundo más organizado, ya sea en torno al trabajo en las grandes ciudades, ya sea en relaciones más jerárquicas tradicionales en ciudades como las del NOA).

De todos modos, cuando uno mira algunos estudios históricos hechos en Argentina y en otros países de América Latina, uno ve que en cada coyuntura –y, sobre todo, en alguna coyuntura de crisis– denunciaron esa desagregación social y miraron al delito del pasado con nostalgia (como más caballeroso, con mayor control de la violencia) (Caimari 2004; entre otros).

Entonces, hay una idea de que el temor al delito es también una manera de leer una constante crítica nostálgica al presente, que también es una lectura generacional asociada al envejecimiento. Entonces, dentro de la clásica lectura de las generaciones anteriores, la juventud perdió los valores. Eso se ve en todos los países en todos los tiempos. En algunos casos, fue más la cuestión política (en los 60 o 70 eran más bien jóvenes violentos políticamente). Pero hay no una constante, no un continuo, pero sí algo que vuelve en distintos momentos en distintos países.

Cecilia Ferraudi (CF): En tus textos se puede ver que en ese pasaje hacia un mundo menos organizado, las repuestas a la crisis de 1989 y de 2001 varían entre sí respecto del tema de inseguridad, ¿en qué sentido la respuesta es distinta?

GK: En la crisis hiperinflacionaria de 1989-1990 se responde –por lo menos, lo que yo estudié y lo que uno ve después– con la idea de un país, una economía desordenada y que alguien debía ordenar. Esto es algo que los politólogos estudian pero no de este modo. La legitimidad social del ajuste menemista de primer momento hasta 1995, se asienta en la idea de una sociedad desordenada, una economía desordenada, y la propuesta de un orden no necesariamente autoritario, a diferencia del pasado. También lo que tiene –yo lo pongo en el trabajo– de novedoso la hiperinflación es que por primera vez (casi primera vez), una crisis económica radical no se lleva puesto el sistema político, no pone en juego la democracia; y eso es una diferencia respecto del pasado (aún frente a crisis de menor importancia). Ahí, obviamente, juega la cuestión de la dictadura, por supuesto. Pero, a diferencia de lo que viene después –y a diferencia porque lo que no estaba, todavía no podía estar– es que si bien en la hiperinflación uno ve los primeros signos de lo que luego va a ser la inseguridad, no estaba tematizada como tal sino que era vecinos atacando a vecinos, vienen los del barrio tal, etcétera. No había todavía la impresión de una extensión de un riesgo aleatorio de otro frente a mí mismo sino que era algo así como una sociedad anómica, por decirlo de alguna manera. Entonces, en ese sentido, y en parte lo muestra el libro de Mariana Heredia (2015), el monetarismo tiene una potencia epistemológica de convicción frente a una situación de desorden porque lo que había que ordenar era el comportamiento de los hombres y mujeres, digamos.

Pablo Semán (PS): Era un problema de la sociedad y no del grupo.

GK: Exacto. Era un problema de todos nosotros y no de alguien que encarnaba en sí mismo la violencia. En ese contexto, en el mientras tanto, en los noventas, empieza a tematizarse la cuestión de la inseguridad, empieza a cambiar la experiencia del delito porque, también, vuelvo: el delito aumenta un 250% en dos décadas –no es que es solamente imaginario- y empieza

G. Kessler

Oficios y prácticas

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

109

a estar lo que Garland (2005) llama “la experiencia cultural del delito”: es un tema que está, que se habla, que se discute. Se da todo a lo largo de los años noventa en consonancia con el aumento de la degradación social. La inseguridad no estaba disponible como un recurso compartido en 1989-1990 de modo tal que pueda estar en el centro de lo que había que resolver. Y, por otro lado, lo que hay que resolver es la economía. Entonces, eso cambia a lo largo de la década del noventa, cambia con la crisis del 2001-2002. Igual también es interesante, a pesar de que el 2002 es el año que tiene el pico de delitos y de homicidios, tampoco la inseguridad estaba en el tope de las preocupaciones ni tampoco se articuló u operó en la reconfiguración política que se esperaba en el 2001. Es un tema menor. Eso también está muy explicado, es un tema mundial: cuando la economía anda mal, las otras preocupaciones bajan; y al revés. Hay un efecto de realidad también por la difusión de encuestas en las cuales uno tiene que jerarquizar que tema le importan más. En el 2003, cuando la economía empezó a mejorar, el delito empezó a cobrar centralidad. Entonces, sí: sin lugar a dudas, lo que se hace disponible, desde los años noventa en adelante, es la inseguridad como un tema omnipresente; el cambio en la experiencia cultural del delito.

Cuando uno mira cómo era el tema de la inseguridad en época de Alfonsín, no se usaba todavía la noción de inseguridad, era delito. Estaba asociado a libertad y libertinaje, estaba en un 25-30% de la población que siempre fue la porción autoritaria de la población, claramente autoritaria, que fue cambiando pero también generacionalmente, había una correlación entre gente que votó a la derecha, que apoyaba a la dictadura militar y que tenía también temor al delito, pero un 25-30 decía que era un tema importante ya a mediados de los 80. Eran más mujeres que hombres, más sectores subalternos o sectores populares que clases medias, más periferia que centro de las ciudades. El cambio que se va dando cuando la experiencia cultural del delito ocupa el centro de la vida pública argentina es que hay muchos clivajes: hay un clivaje de género y yo creo que también cuando los varones empiezan a temer esto contribuye a que trepe en la agenda política como tema de todos. Pero también porque empieza a preocupar a los sectores de distintas miradas políticas. No puede ser algo sólo de los autoritarios. Empieza a preocupar a distintas clases. Entonces, me parece que ahí hay un cambio.

Yo lo que vi fue como la desestabilización, yo te diría, más de sectores medios y un poco sectores populares. Yo creo que una de las distintas desestabilizaciones que van sufriendo –que está vinculada, sin lugar a dudas, a la desestabilización del mundo del trabajo, de los ingresos, de todo lo que todos hemos estudiado pero yo creo que una quizás más difícil de haber tomado nota en su momento (y quizás la antropología lo miró mucho mejor que la sociología)- fue el cambio en la vida cotidiana. O sea, cuando las primeras personas empezaban a hablar sobre el tema del temor, la experiencia de caminar o no caminar diferentemente en la ciudad, sentir o no sentir una amenaza en el espacio público... es decir, hay algo de la vida cotidiana en el

barrio, desde todo punto de vista –desde que el hijo de alguien cercano se vuelva peligroso, de que la noche ya no era un lugar, o tradicionalmente se pensaba que era así, de movilidad sin problemas–, entonces empieza toda una serie de cosas del cuidado de los hijos, de los primeros robos, de miradas amenazantes en la calle... hay todo un cambio que revisando algunas cosas de “La nueva pobreza” lo vi ya en los tipos que yo entrevisté a mediados de los años noventa, que ya empezaba a haber de manera articulada un discurso de la crisis social combinada con el aumento de la inseguridad. Me parece que esta desestructuración se da en tantos planos (laboral, de los ingresos, de perspectiva de futuro, educativo, productivo, de las instituciones, etc.) pero, sin lugar a dudas, es en el plano de la vida cotidiana en el que lo que se va percibiendo es que también va pasando algo y, al mismo tiempo, se va tematizando la inseguridad. A diferencia del momento previo (bastante estudiado) en el que el delito era extraño, algo ligado a lo monstruoso, a lo patológico, a lo que salía de la norma, en los noventa empieza a ser algo ya más anónimo, ya no son solamente los casos con nombre propio sino algo que empieza a pasar a todos, algo que se acerca a todos. Empieza a tocar a los sectores medios (y no sólo a sectores medios)... Yo creo que ese cambio –que también se estudió en Estados Unidos– en Argentina pasa. Una cercanía, nuevamente, imaginaria y real. Y me parece que ese cambio es central y ahí se constituye la inseguridad que tiene esta cuestión de la aleatoriedad e incorpora la cuestión de la pobreza.

Yo estoy seguro de que la concomitancia entre la degradación social y el aumento del delito en los noventa (sociológicamente fue así y hay pruebas) y también la presencia nuestra en el espacio público dando sentido a eso, de algún modo, contribuyó al sentido común sociológico (y no lo digo en sentido peyorativo). Tuvo un efecto también positivo que paró un poco el discurso punitivo porque era difícil que alguien dijera “no, los pobres lo hacen porque son malos, porque quieren” y se transformó en una especie de sentido común. Es interesante una cuestión que diferencia a Argentina de otros países: en Argentina no hay un discurso del mal. Nadie dice de manera legítima en el espacio público, algo que sí se ve aunque no tan claramente en el discurso anglosajón y sobre todo en otros países de América Latina: “los que roban, los que matan son malos”. O sea, la idea del mal, de algo que está ligado al mal. En Argentina, las conductas malas tienen una base sociológica o, a lo sumo, patológica. En alguna explicación más pseudopsicoanalítica o psicoanalítica, el psicópata... Ayer escuchaba en la televisión que alguien decía “el otro no existe”, cosa que me parece totalmente delirante. Es decir, creo que la pobreza (o la desigualdad o pueden ser otras cosas) aparece como la gran explicación de una serie de males sociales, entre ellos el delito. Frente a esa pobreza, al mismo tiempo, se da un mayor distanciamiento entre los sectores medios y medio-altos. Es un distanciamiento doble: geográfico (es algo que aunque pase en mi barrio, viene de otro lado) y social (a diferencia de los sectores populares, donde es el hijo del vecino, es alguien que conocés). Ese distanciamiento puede ser la base de decir “es la subversión” o de dar una explicación más nuestra. Ya sea proximidad o distanciamiento pueden ser más o menos punitivos.

G. Kessler

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

111

Igual, creo que en Argentina, a diferencia de otros países latinoamericanos, se consolidó un polo antipunitivo muy fuerte. La experiencia de la dictadura y la experiencia de la crisis social y un colectivo de movimientos de derechos humanos, feministas, partidos de izquierda, de lucha contra la violencia policial, consolidaron un núcleo antipunitivo que hasta donde está medido –uno después puede dudar de estos datos pero es una medición hecha por Alejandra Otamendi (2009) en el área metropolitana– es un 40%. En el resto América Latina no es así. Porque es interesante eso: desde la transición democrática hasta acá, todos los indicadores que miden lo autoritario, que va cambiando –autoritario fuerte: apoyo a la dictadura militar, apoyo a la pena de muerte, apoyo a los linchamientos– siempre te dan 25-35%. Sin embargo tenés un 40% que no. Tenés una parte que está en el medio y un polo anti-punitivo fuerte.

La pobreza como explicación

PS: Me pregunto si, en sentido común de algunos grupos existe una incorporación de las explicaciones sociológicas para describir y explicar lo que pasa, ¿no ocurre, junto con eso, una especie de procedimiento de demonización de la pobreza?

GK: Sí, estoy de acuerdo. Digo dos cosas frente a eso. Uno puede colocar a la pobreza como la llave explicativa de distintas situaciones sociales, pero eso te obliga a una segunda pregunta, que es cómo se ve la pobreza: si se ve como una fatalidad de la cual los pobres no tienen ninguna responsabilidad o se ve más como en el debate anglosajón que el pobre merece o no merece su situación. Entonces, depende... digamos, hay una lectura que es cómo se explican las causas de esa pobreza. ¿La persona hace o no lo necesario para salir de la pobreza?, ¿es responsable, no es responsable?, ¿está cuidando a sus hijos a pesar de la pobreza?, ¿por qué algunos pobres y otros no se comportan así? Entonces, depende de qué tipo de lectura de pobreza se haga. Esa es una primera cuestión.

La segunda cuestión es vos podés poner a la pobreza como núcleo explicativo, pero ese núcleo explicativo puede ser núcleo explicativo de malas conductas. Lo que yo decía, que es una diferencia radical, es que lo que estaría afuera del discurso o de lo pensable sería una idea de mal absoluto: hay gente mala, que tiene malos sentimientos, que no le importa el otro y lo hace porque le gusta hacer daños. Entonces, ahí la cuestión social no existe. Digo, eso no está. Está para algunos crímenes muy aberrantes. Pero, por ejemplo, ni siquiera yo diría en nuestra explicación de las motivaciones de los criminales de lesa humanidad, de los terroristas de Estado aparece la cuestión del mal absoluto, me parece. Aparece la ideología que, por supuesto, eso de ningún modo los exime de nada, pero quiero decir: no aparece la idea de que lo hacen sólo por el goce del mal. No sé por qué es eso... Quizás ahí la influencia arendtiana de la banalidad del mal –que también se puede

criticar– o una cierta idea cristiana... Leí bastante sobre las concepciones del mal. Lo que dice Ricoeur sobre el mal, sobre una mirada cristiana de que el mal infligido, muchas veces, está ligado a que ese victimario también fue víctima de algo. Entonces, quizás aparece una idea donde no hay una causa para explicar ese mal en particular cuando se vincula a la idea del delito de sectores subalternos. ¿Por qué hace lo que hace? Porque algo le faltó. Entonces, nuestro discurso, nuestro mal puede estar ligado a algo que faltó.

En ese sentido, la pobreza es un significante vacío y, al mismo tiempo, una piedra en el zapato. Es una piedra en el zapato en el sentido, yo diría, fenomenológico: algo que sentís todo el tiempo. Ahí hay una cosa que a mí me interesaría laburar más en el futuro que es la idea de que todos los trabajos sobre las críticas a la desigualdad están muy pegados en sociología y antropología –sobre todo, en sociología– con las lecturas más de la filosofía política y moral. Se traducen las preguntas de la filosofía política de qué es una sociedad justa o aceptable a preguntas a la gente: “¿le parece justo que un trasplante de órgano...?”. Pero me parece que hay otra mirada, que es más del orden del juicio estético de Kant, que es que algo que vos podés decir que es bello o feo pero no lo podés necesariamente llevar a un principio universal, pero sí desde una cuestión más fenomenológica de esto no me gusta, me gusta. Me parece que hay algo de la pobreza que es la irrupción estética de la pobreza (y se podría decir también de la riqueza ostentosa), con todas sus manifestaciones, en el espacio público. Y eso es algo que está omnipresente. En ese sentido decía “una piedra en el zapato”: algo que está, que lo sentí claramente, que molesta. Algo de lo que tenés que decir algo.

PS: La latinoamericanización de Buenos Aires molesta a los dueños tradicionales...

GK: A todos, no sólo a los dueños. Hay que decir algo sobre eso. No aparece dentro del orden de las cosas. Quizás para algunos sí, después se puede discutir. No aparece del todo naturalizado. O porque te pide plata o porque te molesta en el subte o porque te parece que está mal, por mil razones... Yo creo que ya es difícil decir que está naturalizado porque está tan tematizado hoy que es algo que no debe estar por ende naturalizado. Pero hay distintos grados de tematización. Me parece que hay algo ahí donde –para volver a nuestro tema– el temor tiene que ver con la irrupción en el espacio cotidiano de las marcas de la marginalidad de distintas formas. Y no sólo con eso, digamos.

Hay otra cuestión que me parece que sí quedó afuera en esta entrevista, pero yo diría que es casi tan importante como todo lo que venimos diciendo, que es la cuestión del riesgo. Yo no diría la sociedad del riesgo a lo Beck (1998), pero sí la idea de cultura del riesgo, que es una pequeña diferencia, que es una mayor sensibilidad frente a los riesgos. Es decir, al igual que en todos los países del mundo, cada vez está más presente la exigencia de que los gobiernos deben ser responsables de la gestión y minimización de todo

G. Kessler

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

113

tipo de riesgos: ambientales, de la comida, de la escuela. Entonces, nosotros tenemos, al mismo tiempo, una mayor sensibilidad frente a los riesgos en lo que yo considero cada vez más –igual esta expresión no es mía– democracias técnicas. Cada vez más se gobierna por resolución de problemas públicos. La cuestión de los riesgos también está cada vez más presente en el espacio público. Ahora me quiero detener un poco en esto: cómo la cuestión de los accidentes de auto pasó de la tragedia y la fatalidad a una cuestión política y cómo entonces la agenda de seguridad se va también nutriendo de otras formas de inseguridad. Entonces, la idea de sociedades más inseguras no es necesariamente que hayan aumentado esos riesgos sino que cada vez más hay una exigencia de que esos riesgos sean regulados y de que los estados se hagan responsables de esos riesgos.

Esa mayor sensibilidad ante los riesgos para mí fue buena porque democratizó un poco la cuestión, en el sentido de que le dio un giro que morigeró el carácter “antipobre” de la agenda de seguridad concentrada exclusivamente en el micro-delito. Lo ecualizó un poco. Ha sido imposible lograr que la sociedad deje de relacionar inseguridad con jóvenes de sectores populares porque, por más que uno intente, la gente lo relaciona. Pero al poner otras cuestiones, al menos se va heterogeneizando un poco esa agenda y le va socavando el perfil de una única clase. Pero la creciente sensibilidad frente a los riesgos también juega ahí.

Sociología y política

Cecilia Ferraudi (CF): En tu discurso hay una politización del discurso y también se puede ver que tu sociología busca interpelar lo público...

PS: Vinculás cuestiones sociales que se vinculan a una agenda de problemas públicos y a cómo se van debatiendo. Esa es una dimensión de la presencia de lo político. También está presente un interés por mostrar cómo las cuestiones que emergen desencadenan respuestas políticas por parte de distintos actores. ¿Cómo se puede observar eso en relación con la evolución de la democracia en Argentina? Es decir ¿cómo están allí presentes las preocupaciones por la construcción de un orden democrático?

GK: Sí, totalmente de acuerdo. Digamos, no diría que tengo una gran intervención en lo público, pero en general, intenté, sobre todo, con la cuestión del delito, primero, y con la cuestión de la inseguridad, después, bajar algunos mensajes que me parecían importantes a los medios, sobre todo, y a algunos sectores públicos con los que tuve relación, por lo menos. En particular, con respecto al delito, reiteraba algunas cosas: que ningún delito juvenil es necesariamente predictor de una carrera delictiva adulta, la idea de las movilidades laterales entre delito, trabajo y escuela, tratar de mostrar que detrás del delito no hay necesariamente una identidad particular. Con respecto al temor, creo que el movimiento fue doble: distanciarme del discurso más académico, y de algunos medios cuando sólo decía que en reali-

dad es otra cosa y de que todo es una invención de los medios de comunicación y, al mismo tiempo, mostrar las complejidades de que tampoco es una lectura fidedigna de lo que pasaba en relación con el delito. O sea, me parece que lo que traté, sobre todo en relación con los medios, fue de ayudar en la medida de lo posible a pensar cuáles eran las claves explicativas del alto temor local, intentando que se tomara en serio la experiencia de los actores. Vamos a partir de ese cambio en la experiencia social –cuando sigo “experiencia” es desde la vida cotidiana hasta la relación con los medios para tratar de entender un poco las claves de este temor. Eso por un lado.

Respecto a la sociedad, a mí me parece que con cada tema, pero específicamente con el temor, yo creo que, sin lugar a dudas, el tipo de vida democrática que se siga dando en Argentina y en el resto de América Latina va a estar muy vinculada al tenor que vayan cobrando los discursos en torno a la seguridad. Porque uno ve en América Latina –y eso es una cosa que a mí me preocupa y yo insisto mucho con eso– gobiernos reformistas en un montón de cuestiones, posneoliberales, de izquierda o no de izquierda, con políticas de seguridad punitivas. Y eso... de lo cual Argentina no es, por suerte, el peor ejemplo; tampoco es la excepción. Pero si uno la ve en indicadores, como el aumento de la población carcelaria en los países que hicieron un giro a la izquierda, que los muestra Máximo Sozzo (2014); mismo en discursos del ministro de Interior de Uruguay hablando de “lumpen consumismo” y en Venezuela de los delincuentes como enemigos de la clase obrera. Es decir, si es posible articular en esos sectores un discurso neopopulista con un discurso punitivo fuerte, sumado a que la cárcel no le importa a nadie, sumado a que es un tema que nadie quiere hacer reformas, sí yo creo que parte de lo que hagan los gobiernos y las sociedades va a impactar en lo que va a ser la vida democrática. Y, además, nuevamente, porque la vida cotidiana está muy teñida por la cuestión de la inseguridad. Entonces, cómo es la vida urbana, cómo es la vida de las ciudades, cómo es la relación entre las clases está muy interrelacionado con la cuestión de la inseguridad. Y, lamentablemente, yo creo que el tema llegó para quedarse en América Latina, más allá de los vaivenes en tasas de delito, los mercados, los dispositivos, las tácticas interrelacionadas con el cuerpo; están ahí y, como decían Mary Douglas y Michalis Lianos (2000), en un momento donde la democracia es una exigencia, donde ya no es lícito excluir al otro por raza, edad, sexo o clase, la amenaza aparece como el único criterio legítimo de dejar al otro afuera y, obviamente, hay un aire de familia con exclusiones de raza, étnicas.

Entonces, se excluye al otro porque es amenazante. Para terminar, digo: una cosa que yo discuto con alguna gente con respecto al sentimiento de inseguridad es que no necesariamente una persona tiene una mirada estigmatizante frente al pobre, pero la instalación de la inseguridad –lo que yo llamo la presunción generalizada de peligrosidad– tiene un efecto estigmatizante porque implica comportamientos en espacios públicos que van haciendo que el otro se sienta mal. Doy un ejemplo en primera persona. Si

G. Kessler

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

115

yo vuelvo a casa tarde de noche caminando y hay un grupo de pibes, por más que yo no tenga ningún discurso excluyente, yo cruzo la calle. Y eso, como decía una piba que yo entrevisté, me decía: “Yo cuando voy en el tren de Tigre a Capital, se me sienta al lado una señora que se cambia de lugar porque tiene miedo porque dice ‘esta negra me va a robar la cartera’, entonces yo me siento mal”. Quiere decir que hay –y esto algunas encuestas lo muestran– un aumento de la percepción de discriminación en Buenos Aires de jóvenes que no necesariamente... No sé si hay más discriminación que antes. Hay, al mismo tiempo, más sensibilidad frente a la discriminación y comportamientos evitativos del otro. Entonces, claramente es muy difícil establecer en una sociedad vínculos entre las clases cuando el temor está instalado como ya está instalado; y creo que ha llegado para quedarse. También ahora empieza a aparecer un poco más la cuestión de la desigualdad. Hoy la desigualdad está cada vez más en el lenguaje de los actores.

Más allá de la nostalgia del Bienestar

PS: En tu trabajo hay un corrimiento de los parámetros del Welfare que la sociología empleaba para analizar la sociedad. Había una sociología que se planteaba a sí misma crítica pero que tenía totalmente incorporada, como si fuese la ley de la gravedad, la lógica del Estado de Bienestar. Entonces, ¿Podemos decir que tu sociología, en concreto, y en situaciones empíricas de larga duración y de gran alcance, opera implícitamente con parámetros post-Welfare?

*GK: Sí, estoy totalmente de acuerdo con el parámetro post Welfare. Yo tengo, por un lado, una crítica a la mirada nostálgica sobre el pasado argentino como la idea de la sociedad integrada por dos razones –o por varias razones–. Primero, una cuestión espacial: ¿Dónde integrada? Podríamos decir que en el área metropolitana de Buenos Aires, Rosario, un poco Córdoba, Mendoza y hasta ahí llegaría. Entonces, me parece que se extrapoló una situación de un área metropolitana a todo el país. Que alguien me convenza que el NOA, el NEA y parte de Cuyo era integrado, no ha lugar. En segundo lugar, y esto también ya se sabe, había una cuestión de género. Había movilidad de varones y no de mujeres. Entonces, yo tengo una mirada que pondría un poco en tela de juicio no sólo la idea de una sociedad igualitaria sino también relativizaría la de una sociedad integrada. Quizás era más integrada en algunos aspectos, en algunas zonas (eso un poco lo trato en mi artículo en *Pasiones nacionales*). A la vez, pondría un poco en tela de juicio qué era esa integración, cómo se mira esa integración a la luz de lo que fue la desintegración posterior, cómo se olvidan todas las críticas al mundo del trabajo que había, etcétera. Eso es algo internacional. En general, los estudios sobre desempleo en Europa mostraban que se habían borrado todas las críticas hacia el mundo laboral.*

Por otro lado, me parece que muchas veces que el futuro... o el presente empezó hace rato. ¿Qué quiere decir esto? Algunos de nuestra generación, aún algunos más jóvenes y, sobre todo, mayores dicen: “ya no hay trabajo estable”, “los jóvenes que entran la mundo del trabajo no tienen expectativas”. Yo me canso de decir, y a veces la gente se sorprende: “Eso pasó ya en 1980”. El pasado de esos chicos era el 2000, el 2005, el 2004. Entonces, me parece que a veces pasa y hay algo generacional que no está todavía calibrado qué es pasado para quién. Entonces, esa sociedad post *Welfare* ya lo es para tres generaciones. Los padres de los chicos que yo entrevisté en el 2000 para *Sociología del delito amateur*, que eran padres jóvenes, paternidad y maternidad jóvenes, ya tenían una entrada inestable al mundo del trabajo. Ojo, yo no estoy de acuerdo tampoco con Salvia en que hay una generación tras generación que todos son inestables porque no todos están en la misma inestabilidad. Pero que ese mundo *welfariano*, para algunos no existió nunca y para otros existe para los abuelos, me parece que sí. Yo creo que esa idea de sociedades estables está todavía omnipresente en varios analistas y es todavía un arreglo de cuentas con el pasado que no hemos terminado de ver. Yo no parto de esa mirada. No parto para nada de que se cayó un mundo estable.

PS: Otra pregunta sería cuáles son los parámetros de integración de este nuevo mundo o los parámetros de equilibrio...

GK: Son muy variables. Depende a qué clases, grupos, lugares y momentos te refieras. Son más individualistas. Son trayectorias laborales. Sigue siendo el trabajo, pero con otro tipo de trayectorias laborales. Son construcciones efectivas que incorporan híbridamente distintas cuestiones de manera menos homogéneamente ensambladas de lo que se las pensaba en el pasado, que pueden reinventarse a lo largo del tiempo, que tienen horizontes temporales más cortos pero que, al mismo tiempo, tratan de construir las bases de su propia estabilidad en el tiempo mediante el ahorro, mediante estas ideas. Pero no se piensan con una temporalidad de la duración de la manera como lo habíamos pensado antes. Sí se piensan –y yo creo que cada vez más– estratégicamente. Sí ves gente que ya desde muy joven necesita pensar estrategias que no importa si se cumplen o no, pero que sí la idea de que yo tengo que ir construyendo, armando desde ya ir poniendo los ladrillos para construir mi propio futuro. Esto no se presenta de manera lineal sino que es un poco más descentralizado.

Contra el parroquialismo académico

CF: Para terminar, nos gustaría que desarrollaras un poco tu diálogo con las distintas academias, con un campo de lecturas variado y una circulación diferente que de alguna manera internacionaliza la sociología local.

G. Kessler

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

117

GK: Yo intento –intento yo e intento con la gente que yo formo– que sea una sociología (o una antropología o lo que sea) lo menos parroquial posible. Es decir que puedan inscribir sus debates en los debates internacionales, que puedan leer de distintas fuentes y, sobre todo, que puedan abrirse a un mundo e intervenir en un debate. Si bien yo me formé en Francia y hay muchas cosas que valoro, no tengo necesariamente una predilección gala sino que fui intentando ver lo que se produce en América Latina (que cada vez hay más producciones), lo que se produce en el mundo anglosajón, lo que se produce en Francia y sí, me parece que es importante poder estar inserto en los debates. No sólo para poder publicar, para que te acepten un artículo en un *journal* de afuera, sino porque me parece que, muchas veces, se desconocen debates que pueden enriquecer mucho las cosas que uno hace y también por otra cuestión que a mí me preocupa que es que nuestro lugar a veces subalterno en la producción académica. A mí me preocupa que nosotros, América Latina, no establecimos frente al pensamiento más etnocéntrico o más central de la teoría, un debate como el de los poscoloniales, que no es algo que a mí frecuentemente me interese mucho pero lograron por lo menos decir desde su mismo lugar y cuestionaron. Me parece que nosotros no lo estamos haciendo. Yo creo que hoy se puede hacer en teorías de alcance medio y me parece que en algunos temas –migración, violencia, movimientos sociales, desigualdad, cuestiones étnicas– tenemos suficiente trabajo acumulado y conocimientos como para poder intervenir y no lo estamos haciendo. Y creo que es una posición auto-subordinada –nadie nos subordina ahí–. Me parece que parte de ayudar a que eso cambie es tratar de intervenir en los debates internacionales y poder discutir en pie de igualdad con ellos y cambiar algo del modo en que nosotros nos formamos, que era que nosotros importábamos lo que nos gustaba de afuera y lo veíamos acá. Me parece que ese diálogo cambió. Debe cambiar. Nosotros debemos cambiar ese diálogo. Mi manera de cambiarlo no es el rechazo antiimperialista. Es “bueno, vamos a charlar”. No es el rechazo. Hay un debate que es “no, lo rechazamos y hacemos sociología del sur por ser del sur”. A mí eso no me resulta. No estoy en contra. Sólo que, personalmente, nunca leí nada interesante cuya premisa sea esa. Pero no digo que no lo sea. Me parece que no pasa más de reivindicación que trata de decir de manera menos lograda lo que dijeron los estudios poscoloniales (donde tiene más sentido porque hay un pasado colonial más reciente y más perdurable). Sí me parece que parte de eso se logra con el estudio. Y quiero que las generaciones jóvenes lo hagan. Me gustaría que lo hagan. Aparte, yo soy un poco *bricoleur*, para bien y para mal.

Bibliografía

- Beccaria, Luis y Kessler, Gabriel. 1999. "Heterogeneidad social y fuentes de desventajas: el caso argentino", ponencia presentada en la Red de Economía Social, Lima.
- Beck, Ulrich. 1998. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Caimari, Lila. 2004. *Apenas un delincuente. Crimen, castigo y cultura en la Argentina*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Castel, Robert. 1991. "Los desafiados. Precariedad del trabajo y vulnerabilidad social", *Topia I (III)*: 28-35.
- Douglas, Mary y Lianos, Michalis. 2000. "Dangerization at the end of deviance: the institutional environment", en *Criminology and social theory*. Compilado por D. Garland y R. Sparks. Oxford: Oxford University Press.
- Garland, David. 2005. *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- Hume, David. 2002 [1739]. *Tratado de la naturaleza humana*, Vol. II. Buenos Aires: Eudeba.
- Kessler, Gabriel y Sigal, Silvia. 1996. "Comportements e représentations face à la dislocation des régulations sociales: l'hyperinflation en Argentine" en *Cultures et Conflits* 24/25.
- Kessler, Gabriel. 1997. "Algunas implicancias de la experiencia de desocupación para el individuo y sus familias" en *Sin trabajo. Las características del desempleo y sus efectos en la sociedad argentina*, compilado por Luis Beccaria y N. Lopez. Buenos Aires: UNICEF/Losada.
- Kessler, Gabriel. 1998. "Le processus de paupérisation de la classe moyenne argentine (1976-1995)", Tesis de Doctorado, EHESS, Paris.
- Kessler, Gabriel. 2004. *Sociología del delito amateur*. Buenos Aires: Paidós.
- Kessler, Gabriel. 2009. *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Matte Blanco, Ignacio. 1998. *The Unconscious as Infinite Set. An Essay on Bi-Logic*. Londres: Karnac Books.
- Oksenberg Rorty, Amelie. 1980. *Explaining emotions*, Berkeley: University of California Press.
- Otamendi, Alejandra. 2009. "Interpretaciones sobre seguridad ciudadana y sobre el rol del Estado de los argentinos", trabajo presentado en el Congreso LASA, Río de Janeiro.
- Reguillo, Rossana. 2006. "Los miedos: sus laberintos, sus monstruos, sus conjuros. Una lectura socioantropológica". *Etnografías contemporáneas* 2 (2).
- Sozzo, Máximo. 2014. "Postneoliberalismo y política penal en Argentina". En *Postneoliberalismo y penalidad en América del Sur*, editado por Máximo Sozzo. Caracas: Universidad Nacional Experimental de la Seguridad y CLACSO.

G. Kessler

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

119

Las anomias argentinas

Ricardo Sidicaro

Resumen

En este artículo se indaga desde una perspectiva durkheimniana sobre algunas causas y consecuencias de las situaciones de *anomia social* e *institucional* de la sociedad argentina actual. Dados los elevados porcentajes de actividades económicas sin regulaciones, los recurrentes procesos de desclasamientos sociales debidos a ciclos de crecimientos y recesiones y las dinámicas de las instituciones estatales que distorsionan las reglas que deberían regirlas, el concepto de anomia presenta una alta capacidad heurística para indagar sobre la accidentada vida socio-política nacional. En tanto historia incorporada, la prolongada ausencia del imperio de la ley dejó entre sus consecuencias la naturalización de la situación de anomia en la opinión pública, sensibilidad que, además, se reflejó en muchos usos poco precisos del término en la sociología local. Desde una óptica que destaca la importancia de explicitar los marcos teóricos, el texto invita a la relectura de la obra de Émile Durkheim realzando su valor para explicar los sistemas de explotación social y de dominación política fundados en el (des)orden.

Durkheim; anomia social; anomia institucional; crisis argentina

Abstract

From the Durkheimian perspective, this article investigates some of the causes and consequences of social and institutional anomie in the Argentinian society. Considering the high percentage of non regulated economic activities, the pauperization processes caused by cycles of growth and recession, and the dynamics of state institutions that distort the rules which should be followed, the concept of anomie has a high capacity to deal with the socio-political national life. The prolonged absence from the law, left an anomie situation in the public opinion sensitivity. From a perspective that emphasizes the importance of explicit theoretical frameworks, the text invites to revisit the work of Emile Durkheim, enhancing their value to explain the social operating systems and political domination founded on the (dis) order.

Durkheim; social anomie; institutional anomie; Argentinian crisis

Las anomias argentinas

Ricardo Sidicaro¹

Oficios y
prácticas

Durkheim empleó el concepto de *anomia* en su tesis de doctorado de 1892, publicada con el título *De la división del trabajo social*, donde atribuía al *estado de anomia* la causa de los conflictos que renacían sin cesar y los desórdenes de todo tipo que se registraban en el mundo económico. Destacaba que en tanto nada contenía a los actores y los intereses enfrentados fijándoles límites que debiesen respetar, se producían los enfrentamientos y las crisis sin que se alcanzaran predominios durables. A los efectos de poner fin a tal situación estimaba necesario establecer regulaciones que armonizaran las relaciones sociales atenuando las asimetrías que se proyectaban al conjunto de la sociedad (Durkheim 1967). Nuestro autor constataba, por otra parte, que aún cuando los actores más fuertes lograban por momentos subordinar a los más débiles, éstos se resignaban sólo por un tiempo a esa situación sin consentirla realmente. Veía ese estado de desigualdades y conflictos como una anarquía o fenómeno mórbido, contrario al objetivo mismo de toda sociedad, que es suprimir, o al menos moderar, la guerra entre los hombres, estableciendo en lugar de la ley física del más fuerte otra de carácter más elevado. Explicaba al respecto, que cuando “una clase de la sociedad para vivir está obligada a vender a cualquier costo sus servicios, mientras que la otra puede pasarse sin ellos gracias a los recursos [de] que dispone (...) la segunda, injustamente, dicta la ley a la primera” (Durkheim 1967: 326).

En los cursos —que luego fueron editadas con el título *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del Derecho*—, Durkheim era igualmente claro sobre los efectos sobre las subjetividades de la ausencia de regulaciones de la vida económica dado que “el industrial, el comerciante, el obrero,

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

121

1. Instituto de Investigaciones gino Germani, Universidad de Buenos Aires.

el empleado, que cuando llevan a cabo su trabajo, sienten que no existe nada por encima de ellos que contenga su egoísmo, y no se hallan sometidos a ninguna disciplina moral” (Durkheim 2003: 75-76), y aclaraba que en tanto en dichas actividades participaba la mayoría de los ciudadanos cuya vida diaria transcurría casi por completo en medios industriales y comerciales muy débilmente impregnados de moralidad, la situación de anomia allí imperante no podía sino difundirse en toda la sociedad (Durkheim 1967). Desde la perspectiva durkheimniana, nada impedía que los déficits de regulaciones jurídicas de los comienzos del capitalismo moderno fuesen superados mediante las correspondientes legislaciones públicas. En ese sentido, Durkheim escribió que cabía matizar algunas cuestiones sostenidas en la edición de 1893 pues durante el decenio siguiente “la legislación adquirió en el derecho francés un lugar más importante. Lo que prueba cuán grave era este vacío que aún falta llenar” (Durkheim 1967:317).

A diferencia de sus primeras conceptualizaciones del tema de la anomia en la que las causas se remitían a la gran transformación económica, política y cultural que siguió al fin del antiguo régimen e inauguró el capitalismo industrial, en su investigación sobre los suicidios, Durkheim relacionó las situaciones o estados de anomia que explicaban las variaciones de las tasas de muerte voluntaria con las crisis y las estructuras de los diferentes ámbitos de sociabilidad en los que participaban los individuos que componían dichos agregados estadísticos. Al respecto, enfocó sus análisis en variables culturales y dimensiones socio-históricas más acotados que las de su obra anterior y sin alterar el carácter macro-sociológico de sus explicaciones precisó conceptos en los que prestó más atención en las dimensiones espirituales y subjetivas de la acción social. Por cierto, las interpretaciones de tipo determinista o colectivista de la teoría durkheimniana, para rechazarla o vulgarizarla, habían mostrado mínimo interés en sus objeciones a las lecturas de su obra. Sin embargo, con el paso de los años se hizo notorio su potencial conceptual, situado por encima de la clásica dicotomía sociedad-individuo, con el desarrollo de las diversas corrientes sociológicas que integraron sus aportes. Como resumió Bruno Karsenti, en cada caso se trata de “un cierto Durkheim, reconstruido a la medida del objeto. Pero es evidente que el paradigma considerado como el más rígido fue el más apropiado, o el más atractivo, para apoyar en él tesis a menudo radicalmente opuestas” (Kasenti 2006: 2).²

A los efectos de nuestro análisis, cabe destacar los vínculos explicativos presentes en *El Suicidio* entre los estados y situaciones de anomia y los ciclos de prosperidad o de recesión económica que provocaban cambios de posiciones en la estructura social de personas y grupos, por movilizaciones ascendentes o descendentes, que pasan a pertenecer a nuevos medios sociales y deben readecuar sus orientaciones a nuevas normas o pautas de conducta (Durkheim 2006). El *desclasamiento* debido a la salida de anteriores ámbitos de sociabilidad supone que, por ascenso o descenso, ciertos

2. Véase también Boudon (2011).

contingentes de individuos pierdan integraciones sociales y carezcan de los criterios normativos y de sistemas de predisposiciones o *habitus*, en términos bourdieusianos para desempeñarse en los nuevos espacios de prácticas en los que deben desenvolver sus actividades. Sin contar con el saber práctico de los usos y costumbres de sus nuevos ámbitos de sociabilidad, los individuos tienden a actuar motivados por sus propios intereses y deseos, los que se vuelven preponderantes sobre los fines comunes, ya que como resumía Durkheim: “cuanto más los grupos a los que pertenece se debilitan, menos se depende de ellos, y, por consecuencia, más exclusivamente se remitirá a sí mismo para no reconocer otras reglas de conducta que las fundadas en sus intereses privados” (Durkheim 2006: 309). Esto sucede, siguiendo casi textualmente a Durkheim, en razón de la necesidad de que transcurra un cierto tiempo para que en la conciencia pública se reclasifiquen los individuos y las cosas. En ese intermedio, se instalan las dudas sobre lo posible y lo que no lo es, sobre lo justo y lo injusto, sobre la legitimidad de las reivindicaciones. En tanto que las fuerzas sociales liberadas no hallan nuevos equilibrios, su reconocimiento permanece indeterminado y subsisten los conflictos y las tensiones dada la falta de reglamentación. En las crisis económicas, quienes descienden socialmente necesitan igualmente rehacer su educación moral ya que la sociedad no los adapta de inmediato a su nueva vida en la que deben ejercer contenciones a las que no estaban acostumbrados. En el caso de los favorecidos por las crisis, su mayor fortuna despierta a su alrededor todo tipo de codicias mientras que sus deseos de enriquecimiento, al no estar más contenidos por las opiniones circundantes, pierden los límites en el preciso momento en que existe necesidad de una disciplina más sólida, y así la *enfermedad del infinito* se incrementa (Durkheim 2006: 361-362).

Tal como lo expresó Philippe Besnard (1998), la anomia de alcance más general que surge de la división del trabajo social o “crónica” se combina en el análisis de Durkheim con la producida por los desclasamientos o “aguda”. Agreguemos que las consecuencias de la movilidad social ascendente o descendente ofrecen analíticamente un modo original para establecer diferenciaciones entre *posiciones y situaciones* de clase e, incluso, para pensar en la existencia de colectivos sociales considerando los sentidos ascendentes o descendentes de sus trayectorias.

Probablemente, dada la ampliación que fue acordando al concepto de anomia y las no pocas discusiones que éste suscitaba, Durkheim optó por dejar de emplearlo a partir de comienzos del siglo XX y lo sustituyó por formas verbales que le aportaban mayor alcance teórico y más referencias empíricas sin alterar el contenido originario. Mediante expresiones como la “crisis en la que vivimos”, el “malestar que nos envuelve” o las “insatisfacciones reinantes”, entre otras, que quedaron diseminadas en múltiples escritos, cursos y debates públicos, el fundador de la sociología francesa continuó refiriéndose a los problemas derivados del déficit de regulaciones jurídicas y éticas así como del debilitamiento de los lazos sociales. Sin usar el térmi-

R. Sidicaro

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

123

no, en el año 1900 había resumido sus ideas diciendo que el malestar reinante provenía “esencialmente de una disolución de las creencias morales. Los fines a los que nuestros padres estaban ligados han perdido su autoridad y atractivo, sin que veamos con claridad, al menos del modo unánime que sería necesario, cuáles son las metas que ahora debemos buscar. De ello resulta un verdadero vacío en nuestra conciencia moral” (Durkheim 1969: 303). Agreguemos que en las discusiones sobre si el abandono del término “anomia” por parte de Durkheim implicaba la renuncia a su contenido conceptual, Marco Orru sostuvo que si bien luego de *La división del trabajo social* y de *El suicidio* la palabra “anomia” desaparece, en *La educación moral* y en *Las formas elementales de la vida religiosa* el interés hacia el orden moral y la búsqueda de una solución a la ausencia patológica de normas morales en la sociedad moderna fueron más explícitos que en sus primeros libros (Orru 1983).³

Lo cierto es que sin una definición con aspiraciones de enunciado definitivo y entrecomillado, los significados del concepto de anomia dejaron siempre abiertas las polémicas sobre sus alcances y significados, incluso en las filas de los integrantes de la escuela durkheimniana (Halbwachs 1930). Las dificultades del proceso de elaboración de una definición fueron ejemplificadas por el mismo Durkheim en los manuscritos de su inconcluso texto sobre la moral (1917) diciendo que era “fácil de comprender que la noción genérica de moral no puede ser sino un resumen, una síntesis de todas las nociones particulares: la primera no equivale lo que equivalen las otras (...). Sin duda en el comienzo de la investigación es posible, y aun como lo veremos necesario, definir los hechos por sus características exteriores y aparentes, para determinar y circunscribir el objeto de estudio” (Durkheim 1975: 329). Nuestro autor consideraba que luego, dichas definiciones provisionarias se mejoraban con el contacto con la realidad propia de los procesos de investigación.

En el caso del concepto de anomia, las simplificaciones que ignoraron su complejidad y optaron por la apretada referencia a su etimología griega, ignorando los matices presentes en los sucesivos aportes de Durkheim, opacaron su capacidad heurística. En el siglo XX, con el desarrollo del Estado de Bienestar y la ampliación del derecho laboral, la anomia durkheimniana pareció perder totalmente actualidad. Sin embargo, contra toda idea unilineal de los procesos socioeconómicos y políticos con la época de la globalización, el término volvió a ser utilizado con significados no siempre idénticos a los durkheimnianos.

Zygmunt Bauman recuperó con reservas los planteos elaborados por Durkheim sobre las constricciones que pesan sobre los individuos de la actual etapa de la modernidad y empleó el concepto de anomia en sus tesis sobre la licuación de diversos ámbitos de la vida social de la época de la globalización. Específicamente sostuvo que “la ausencia de normas o su mera oscuridad —anomia— es lo peor que le puede ocurrir a la gente en su lucha

3. La misma posición fue sostenida por Mestrovic, Stjepan y Brown (1985).

por llevar adelante sus vidas. Las normas posibilitan al imposibilitar; la anomia augura una imposibilidad lisa y llana” (Bauman 2003: 26). La definición durkheimniana de la anomia como la *ley del más fuerte* presenta una sugerente aplicación en Bauman, cuando afirma que “la modernidad pesada mantenía el capital y el trabajo dentro de una jaula de hierro de la que ninguno podía escapar. La modernidad liviana sólo ha dejado a uno de ellos dentro de la jaula. La modernidad ‘sólida’ era una época de compromiso mutuo. La modernidad ‘fluida’ es una época de des-compromiso, elusividad, huida fácil y persecución sin esperanzas. En la modernidad líquida dominan los más elusivos, los que tienen libertad para moverse a su antojo” (Bauman 2003: 129). En la concepción de Bauman, la fuerza del capital reside en su movilidad espacial y por eso compara los capitales globalizados con los terratenientes absentistas de otras épocas (cuya preocupación por la obtención de ganancias los desligaba de todo tipo de compromiso con la población), mientras que los de hoy al contar con posibilidades de desplazamiento internacional se desinteresan de las reglamentaciones legales del trabajo que aseguran una mayor integración y cohesión social (Bauman 1999).

En lo que hace a la modernización de la época de la globalización, Bauman señala que las consecuencias negativas para los trabajadores derivadas del “concepto de ‘crecimiento económico’, en cualquiera de sus acepciones actuales, va siempre unido al reemplazo de puestos de trabajo estables por mano de obra flexible, a la sustitución de la seguridad laboral por ‘contratos renovables’, empleos temporarios y contrataciones incidentales de mano de obra, y a reducciones de personal, reestructuraciones y ‘racionalización’; y todo ello se reduce a la disminución de los empleos” (Bauman 1989: 68). Es decir, se generan condiciones de empleo y de desclasamiento similares a las que para Durkheim producían las situaciones o estados de anomia. En cuanto a la *enfermedad del infinito*, Bauman sostiene “que los ricos, los individuos que antes se ponían como modelo de héroes personales para la adoración universal, eran *self-made men* [hombres que habían triunfado por su propio esfuerzo], cuya vida era ejemplo vivo del resultado de adherir a la ética del trabajo. Ahora ya no es así. Ahora, el objeto de adoración es la riqueza misma, la riqueza como garantía de un estilo de vida lo más extravagante y desmesurado posible. Lo que importa ahora es lo que uno *pueda* hacer, no lo que deba hacerse ni lo que se haya hecho” (Bauman 1989: 68). Sobre el cambio registrado en el plano de las constricciones que pesan sobre los individuos, el citado sociólogo resalta los efectos de la cultura consumista que genera comportamientos homólogos a la insatisfacción de la anomia. Por otra parte, “la totalidad a la que el individuo debe permanecer leal y obediente ya no se introduce en la vida individual en forma de sacrificio obligatorio (...) sino de auténticos festivales de la unión y las pertenencias comunes, sumamente entretenidos e invariablemente placenteros, como los que se celebran con motivo de una Copa del Mundo de Fútbol” (Bauman 2010: 223).

R. Sidicaro

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

125

Las anomias crónica y de crisis en la sociedad argentina actual

Aplicando el paradigma durkheimniano al análisis de la sociedad argentina actual cabe observar que en la división del trabajo social, tanto en el sector urbano como en el rural, existen amplios porcentajes de la población económicamente activa que realiza sus actividades al margen de las normas legales establecidas desde hace varios decenios. A diferencia de la situación de anomia crónica conceptualizada por Durkheim, se trata de prácticas laborales o mercantiles no sólo sin regulaciones sino que violan leyes cuyo respeto no es preservado por los organismos públicos pertinentes y que, por otra parte, son transgredidas igualmente en las contrataciones realizadas por las administraciones u organismos nacionales, provinciales y municipales. En el sector privado, en dichas formas no reglamentadas de empleo en las que impera la *ley del más fuerte*, según las estimaciones oficiales, se desempeña alrededor del 35% del total de los asalariados, proporción establecida a partir, simplemente, de la falta de descuentos jubilatorios, cálculo por el que entre otros aspectos se ignoran las remuneraciones “mixtas”. El denominado “trabajo en negro” constituye un sistema del que no sólo participan los asalariados sino que incluye un universo mucho más numeroso de agentes. En esas prácticas ilegales o de violación del orden jurídico, se encuentran individuos de disímiles niveles sociales y educativos que, de acuerdo con el criterio expuesto por Durkheim, luego difunden los efectos de la situación de anomia en los demás espacios de sociabilidad que integran. Sin disponer de informaciones totalmente confiables, cabe estimar que de las prácticas laborales al margen de la ley participa aproximadamente la mitad de la población activa de la Argentina, sea como empleadores, asalariados o cuentapropistas. Resulta aún más dificultoso determinar el número de asalariados “en negro” contratados en diferentes niveles del sector público bajo modalidades que violan igualmente las leyes cuyo cumplimiento debe garantizar formalmente el propio Estado. Esas trasgresiones suelen ser denunciadas por asalariados “precarios” de aparatos gubernamentales y lo mismo sucede con quienes se encuentran en condiciones de empleo “mixtas”. A estas sucintas referencias a la economía al margen de la ley, cabe agregar la proliferación en ciudades de toda talla de prácticas comerciales “informales” -“las saladitas”- desarrolladas con la visible anuencia o complicidad de las autoridades locales y de sus instancias de control y policiales.

En el Informe de la OIT titulado *Trabajo en el Mundo 1997-98. Relaciones laborales, democracia y cohesión social*, se bosquejó lo que bien puede llamarse el círculo vicioso del *trabajo en negro* al señalar que: “muchos actores del sector no estructurado invaden solares públicos o privados, engendrando graves problemas de hacinamiento, lo cual afecta negativamente el ambiente y las condiciones de trabajo. Tienen que soportar, además, el acoso de la policía y están expuestos a que les confisquen sus pertenencias por haber violado disposiciones legales o reglamentarias, así como los

riesgos de incendio y robo” (OIT 1997: 204). Los aspectos evocados por la OIT completan la situación de anomia proveniente del “trabajo en negro” al agregar otros sistemas de sociabilidad en los que también rige la *ley del más fuerte* ejercida por miembros de las fuerzas policiales, caudillos políticos barriales y mafias delincuenciales. Por otra parte, tal como afirma Pierre Bourdieu, las múltiples precariedades aludidas reducen la capacidad de los afectados “de proyectarse en el futuro, que es la condición de todos los comportamientos llamados racionales, comenzando por el cálculo económico o, en un campo muy diferente, la organización política, aspectos que los hace escasamente movilizables” (Bourdieu 1999: 122).

Resultan igualmente apropiadas para el análisis del caso nacional las consideraciones del paradigma durkheimniano sobre los ciclos de prosperidad o de recesión económica en tanto generadoras de cambios de posiciones en la estructura social de personas y grupos cuya movilidad social ascendente o descendente los lleva a la necesidad de readecuar sus comportamientos y expectativas a nuevos marcos normativos. Mientras que la situación de anomia por ausencia de regulaciones de la división del trabajo social afecta a conjuntos de personas que participan de relaciones sociales que en cierto modo las unifican, en el caso de la anomia de crisis o por desclasamiento el fenómeno se presenta bajo modalidad más individual, por lo cual, es sumamente difícil establecer estimaciones sobre las cantidades de afectados. Diversos estudios cuantitativos y cualitativos sobre los años '90 describieron las consecuencias de los desclasamientos de los sectores usualmente denominados de clase media y mostraron sus reorientaciones en materia de valores dejando abiertos una serie de interrogantes sobre sus situaciones de disponibilidad política.⁴

En la última década del siglo XX y los primeros años de la siguiente, el enriquecimiento de los empresarios e inversores del sector agrario beneficiados por las alzas de precios de sus exportaciones generó procesos de desclasamiento ascendente con sus obvias consecuencias de situaciones de anomia, a las que se sumaron los efectos de las incertidumbres propias de quienes ofertan bienes en mercados internacionales que, como explicaba Durkheim, participan de una producción que carece de límites y de normas claras. De forma menos precisa, la expansión económica general que siguió a la crisis de 2001, generó igualmente en la mayoría de las actividades productivas y de servicios urbanos procesos de desclasamientos con sus consecuentes procesos de anomia.

La combinación de los efectos de los procesos de anomia crónica con los de la anomia de crisis, en sentido durkheimniano permite determinar la existencia, en la sociedad argentina, de una amplia cantidad de personas cuya jornadas diarias transcurren en actividades laborales al margen de la ley y, aún cuando es más difícil la estimación cuantitativa, son numerosas las poblaciones afectadas por procesos de desclasamiento. Sin embargo, parece importante destacar que a diferencia de los análisis realizados por

4. Véase, entre otros, Obradovich (2010)

Durkheim, en el caso argentino distan de existir desordenes sociales comparables a los que alarmaban al autor de *De la división del trabajo social*, a pesar de los significativos macro-observables de relaciones mercantiles carentes de regulaciones legales. Por otra parte, no está demás señalar que las insatisfacciones salariales que toman estado público son generalmente aquellas que plantean por vía sindical los trabajadores “en blanco”. La dominación ejercida por los *más fuertes* del sector “en negro”, probablemente genera muchos enfrentamientos interpersonales sin mayor trascendencia pública, en parte amortiguados por la naturalización de ese tipo de explotación del trabajo reinante en el conjunto de la sociedad. Por otra parte, como sostuvo Durkheim en *El suicidio*, los mecanismos de dominación operan disminuyendo las aspiraciones de los subordinados por lo cual los efectos de la *enfermedad del infinito* los alcanzan en menor intensidad a la vez que la falta de organización disminuye su capacidad de acción pública.

En lo concerniente a la anomia de crisis o por desclasamiento, el aumento de las tasas de suicidio registrado en los años 2001-2003 (MSAL 2013) es un buen ejemplo de las variaciones concomitantes propuestas por Durkheim. Viene al caso agregar que los actores políticos y socioeconómicos predominantes cuyas iniciativas condujeron a esa grave descomposición de los tejidos sociales, no recibieron mayores reprobaciones éticas y menos aún condenas jurídicas, ya que tal como observó Durkheim para las sociedades y para la justicia moderna, “una crisis económica, un golpe bursátil, incluso una quiebra, pueden desorganizar mucho más gravemente el cuerpo social (...) sin exponerse a la más mínima represión” (Durkheim 1967: 69).

En términos generales, a modo de conjetura, cabe plantear que los efectos de la situación de anomia crónica que afecta a una importante cantidad de individuos se hallan relativamente neutralizados por la pertenencia de los mismos a otras esferas de sociabilidad o grupos secundarios en los cuales comparten *conciencias colectivas* y adquieren respeto a normas éticas y/o legales, que fortalecen su integración social. Así asociaciones tan diversas como entidades religiosas, culturales, deportivas, gremiales, vecinales, etcétera, y sobre todo las familias, operan sobre sus integrantes imponiéndoles respeto a las normas que ponen límites a sus eventuales conductas transgresoras. A pesar de su fragmentación, en un sentido amplio, cabe sostener que la sociedad civil argentina produce diversos sistemas de constricciones que disciplinan las subjetividades de aquellos individuos que en un alto porcentaje declaran en los estudios de opinión pública no confiar en las instituciones estatales y la eficacia de sus acciones y, por lo tanto, en el poder disuasivo de organismos judiciales y policiales.

La capacidad de control ejercida por instancias de la sociedad civil se ve reflejada en las bajas tasas de homicidio registradas en la sociedad argentina que considerada en su conjunto presentan valores promedio comparativamente inferiores a los de la casi totalidad de los países latinoamericanos. Al respecto, el caso nacional revela igualmente notables diferencias en dichas

tasas según regiones, lo que muestra la ausencia o debilidad de instancias de la sociedad civil o gubernamentales capaces de contrarrestar eventuales propensiones a la violación del orden normativo. En el cuestionamiento de la idea bastante difundida que relaciona explicativamente la pobreza con la violencia y los homicidios, coincidimos con Mamadou Camara y Pierre Salama cuando argumentan que “la amplitud de la pobreza y su profundidad tienen un débil efecto sobre la tasa de homicidios que, por lo demás, no varían mientras los códigos de valor que rigen una sociedad permanezcan sólidos. Inversamente, si éstos son cuestionados (debido a la desigualdad creciente, a la urbanización salvaje, la impunidad manifiesta o al esfuerzo educativo insuficiente), entonces la violencia puede desencadenarse. Veamos el ejemplo de dos de esos factores susceptibles de cuestionar esos códigos: el aumento de las desigualdades ligado al modo de crecimiento excluyente asentado con la liberalización repentina de los mercados y la ineficacia de la represión debida a la insuficiencia de los gastos públicos y la corrupción” (Camara y Salama 2004).

La anomia institucional

La violación de las legislaciones en la esfera de las relaciones laborales y económicas en general es el observable empírico por excelencia de la situación de *anomia institucional* de la sociedad argentina. Observable, por otra parte, en el sentido más corriente dado al término, ya que dicha ilegalidad es en muchos casos totalmente visible. El incumplimiento de las normas que formalmente deben regular las actividades económicas pone en evidencia la situación de *anomia institucional* que resulta de modos de obrar, pensar y sentir de agentes públicos encargados formalmente de aplicar las normas o coacciones jurídicas y/o deontologías propias de los roles de quienes deben hacer cumplir las leyes. Agreguemos que, salvo casos excepcionales, esas conductas de los agentes estatales no suscitan mayor indignación en la conciencia pública.

Sin duda el denominado tema de la inseguridad urbana es el que con más frecuencia provoca reclamos de la ciudadanía. Las relaciones entre la situación o estado de anomia social y la comisión de hechos delictivos contra la propiedad, son cuestiones que han suscitado no pocas polémicas en las ciencias sociales, pero en el caso argentino, entendemos que para la explicación sociológica del incremento de ese tipo de delitos cabe centrar la atención en la *anomia institucional* reinante en las reparticiones administrativas encargadas de preservar la seguridad.

La *anomia institucional* argentina tiene parecidos de familia con los procesos de declinación de las instituciones analizados por François Dubet, pero el desenvolvimiento sociopolítico nacional careció de una etapa de apogeo de respeto a las normas y reglas por lo que no cabe aplicar más que metafóricamente la idea de declive. Dubet define como *programas institucionales* los principios formalmente establecidos a los que ajustan sus prácticas los

R. Sidicaro

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

129

encargados de hacerlos cumplir y aquellos que deben cumplirlos (Dubet 2006). En nuestro país, la ley del más fuerte y la ilegitimidad del poder estatal fueron realidades explícitas entre 1930 y 1983, período en el que el fraude electoral, las limitaciones de las libertades públicas y de prensa, las proscripciones políticas, la represión para-policial y el terrorismo de Estado fueron, entre otros, los observables empíricos extremos de la situación de *anomia institucional*.

Por otra parte, en los altos porcentajes de inflación se reflejaron tanto las aspiraciones de ganancia sin límite de los grandes actores económicos como la situación de anomia institucional imperante en el ámbito estatal y su incapacidad para regular el valor de la moneda. No está de más recordar que el promedio anual de la tasa de inflación registrada en la economía argentina en el período 1944-2014 fue de 76%. Weber explicó en términos sociológicos una de las causas de la inflación: “los precios en dinero son producto de luchas y de compromisos; dicho de otro modo, ellos resultan del poder de las respectivas partes enfrentadas” (Weber 1999: 82). Desde la perspectiva durkheimniana, François Simiand, como resumió Jean-Christophe Marcel, planteó que “los movimientos de precios que condicionan los movimientos generales de salarios muestran que en el origen esas series de discontinuidades se encuentran las creencias y opiniones colectivas que llevan a la creación de categorías socialmente construidas. Esas categorías remiten al valor que los individuos acuerdan a los bienes, el cual refleja sus apreciaciones colectivas que no son otra cosa que sus representaciones colectivas” (Marcel 2002: 108-9).

En realidad, la depreciación del valor de la moneda refleja la pérdida de confianza de la sociedad en las decisiones estatales y, en el mismo sentido, cabe considerar que quienes ahorran en divisas extranjeras no hacen sino buscar otra moneda/estado más segura. En el caso argentino, lo que vulgarmente se conoce como la carrera de precios y salarios, tuvo sus orígenes en los conflictos entre empresarios y asalariados del sector formal de la economía que carecieron de instancias estatales eficaces para armonizar intereses, fuese como consecuencia de la desorganización institucional, de los favoritismos gubernamentales hacia el capital o por demagogia electoral. La desregulación neoliberal impuesta en la década de 1990 oficializó la *ley del más fuerte* y cambió las pautas de reproducción de la economía en la que pasaron a predominar los intereses del capital financiero internacional.

A diferencia de lo que sucedió en aquellos países que contaban con poderes estatales más eficientes, en el caso argentino, con condiciones de *anomia institucional*, se consagró como propuesta oficial la no intromisión del Estado en la libertad de mercado, mientras que en el dominio monetario, la incompetencia gubernamental fue “solucionada” lisa y llanamente con el establecimiento de la paridad peso-dólar. Por otra parte, las privatizaciones de las empresas públicas fueron administradas por burocracias con escasa o nula preparación técnica influidas por los intereses de los capitales oferentes; lo que en el lenguaje corriente se denominó el “Estado ausente”

no fue sino un modo débil de mentar la *anomia institucional* que pareció alcanzar el cenit a fines de 2001. No resulta sorprendente que las causas objetivas de la debacle política y económica hayan brillado por su ausencia en las reflexiones de los actores públicos habituados a naturalizar la *anomia institucional*. Las razones económicas inmediatas a las que se atribuyeron las protestas sociales dejaron en un plano secundario, o ignoraron, la violación por parte del Estado de las leyes que garantizaban los depósitos bancarios en moneda extranjera, claro ejercicio de *anomia institucional*.

La consecuencia más importante de la crisis de 2001 fue la desarticulación del campo político que se prolonga hasta nuestros días. El concepto de campo político, que en la sociología bourdieusiana remite a las reglas que en condiciones normales regulan la competencia entre partidos, o en el seno de los partidos, para establecer preeminencias en el acceso a posiciones de poder, constituye una herramienta heurística fundamental para la inteligibilidad de la escena pública de los primeros 15 años del siglo XXI argentino. La desarticulación del campo político nacional, puede considerarse como una expresión y continuación de la *anomia institucional* cuyos más claros observables empíricos son, en las cúspides: el incremento de los personalismos, los nepotismos, las opacidades del micro-ámbito de deliberación de los “jefes”, los transfuguismos, las faltas de agendas programáticas; y, en la sociedad, en general, la ausencia de confianza en las entidades electorales combinada con ocasionales momentos de efervescencia o entusiasmo confundidos como modos de participación política. Si bien en los comienzos de la transición a la democracia, la política suscitó ilusiones colectivas, luego sobrevino el desencanto que suelen conocer todos los procesos sociales de cambio ante el contraste entre expectativas y realidades. En nuestro caso, se sumó el amateurismo de las dirigencias partidarias carentes de experiencias en materia de teatralización de la representación de intereses sociales, en parte a causa de la *anomia institucional* que no sólo quitaba eficiencia a las decisiones públicas sino que, además, obstaculizaba el fetichismo de la política que usualmente hace creer que los mandatarios no buscan favorecer sus propios intereses materiales y simbólicos.

Para la Argentina, desde el paradigma durkheimniano cabe explicar los cíclicos apoyos y rechazos a los jefes personalistas que primero logran sumar las expectativas dispersas originadas en las insatisfacciones propias de las situaciones de *anomia social* y concitan un relativo nivel de legitimidad inicial, el cual después de un cierto tiempo se debilita dada la persistencia de las causas que habían favorecido su surgimiento. Ante las situaciones de malestar social y, en especial, frente a las protestas populares, las modalidades de las represiones estatales revelan en los modos de uso de la violencia oficial la *anomia institucional* reinante en las entidades encargadas de preservar la seguridad urbana. La *anomia institucional* argentina vertebró a tal punto el desarrollo político y económico nacional que fueron muy pocos los actores que en uno u otro momento no se beneficiaron primero con sus efectos y que luego se perjudicaron. La naturalización de la *anomia*

R. Sidicaro

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

131

institucional fue uno de los factores que obstaculizó el mejor desarrollo del ciclo político iniciado en 1983 y si bien los distintos proyectos de Reforma del Estado mostraron preocupaciones al respecto, sus recomendaciones, en los casos que existieron, distaron de resolver el problema. En la medida que la desarticulación del campo político iniciada en 2001 trajo entre sus consecuencias la tendencia bastante generalizada a convertir a los aparatos administrativos de gobierno (nacional, provinciales y municipales) en sustitutos funcionales de los partidos en crisis o disolución, esas iniciativas implicaron el agravamiento de la situación de *anomia institucional*.

Con respecto a las funciones de los aparatos estatales, las ideas de Durkheim, tal como lo desarrollamos en un texto reciente (Sidicaro 2011), no dejaban de resaltar las posibilidades de que quienes los controlaban sometiesen a los ciudadanos a sus propios designios, no sólo empleando su autoridad en beneficio de los propios altos funcionarios sino que, también como observaba en su investigación sobre el suicidio, que en virtud de la situación de anomia “el poder gubernamental en vez de ser regulador de la vida económica, se convirtiese en su instrumento y su servidor” (Durkheim 2006: 364).

Las situaciones de anomia, por otra parte, creaban según Durkheim mayores probabilidades para la formación y el avance de fuerzas políticas que en condiciones normales no hubiesen podido acceder a mayores reconocimientos en la sociedad. En *La educación moral* sostuvo que “en épocas de gran perturbación se ve subir a la superficie de la vida pública una cantidad de elementos nocivos que, en épocas normales permanecen disimulados en la sombra” (Durkheim 1973: 167). La experiencia política francesa, en la que abundaron las crisis estatales, era sin duda la referencia empírica que lo llevaba a afirmar que existían los riesgos de que el Estado asumiera y condensara el pensamiento irreflexivo de la multitud, problema ante el cual resumió su perspectiva en la que los componentes normativos eran claros: “el Estado es, y debe ser, una fuente de representaciones nuevas, originales, que deben permitir que la sociedad se conduzca con más inteligencia que cuando está movida simplemente por los sentimientos oscuros que operaban en ella” (Durkheim 2003: 156).

En términos más generales, en la perspectiva durkheimniana la inclinación estatal al despotismo existiría en la medida que careciese frente a sí de otros poderes capaces de impedirlo. De un modo directo la cuestión del abuso de poder en tanto conducta egoísta o expresión de la falta de límites subjetivos del deseo, Durkheim la incluyó en su texto sobre el dualismo de la naturaleza humana o el *Homo duplex* en el que explicaba la combinación en los individuos de las obligaciones provenientes de la comunidad junto con el hecho de que “existe en nosotros un ser que se representa todo por relación a él, desde su propio punto de vista y que en lo que hace no tiene otro objeto que sí mismo (...) es el caso, por ejemplo, del amor por la gloria, por el poder, etcétera.” (Durkheim 2011: 191).

En cuanto a las posibilidades de resolver situaciones particulares o acota-

das de anomia institucional sin modificar el contexto social general que las producen, Durkheim, en tanto analista de totalidades, planteó en *El suicidio* una reflexión sobre la escuela de un alcance conceptual que bien vale citar *in extenso* en la medida que cuestiona fundadamente los voluntarismos que pretenden solucionar de modo acotado algunos déficits de determinados aparatos estatales: “La educación es sana cuando los pueblos mismos son sanos, pero se corrompe con ellos, sin poder modificarse por sí misma. Si el medio moral está viciado, en tanto que los maestros mismos viven en él, no pueden sino hallarse penetrados por él; ¿cómo imprimirían, entonces, a quienes forman una orientación diferente de la que han recibido? (...) Las voluntades más enérgicas no pueden sacar de la nada fuerzas que no existen, y los fracasos de la experiencia vienen siempre a disipar esas fáciles ilusiones (...) La educación no puede, pues, reformarse más que si la sociedad misma se reforma. Por eso, es preciso atacar en sus causas el mal que padece” (Durkheim 2006: 497).

El término anomia ha sido con frecuencia usado de un modo tan general para hablar sobre la sociedad argentina que sólo parcialmente conservó reminiscencias lejanas con el sentido durkheimniano que guió nuestro análisis. Bien pueden recordarse que las denominadas Reformas del Estado formalmente encaradas por los gobiernos civiles y militares aduciendo el interés por mejorar los funcionamientos estatales y los estudios encargados de las consultorías, introdujeron la palabra anomia para caracterizar problemas hartamente visibles del desempeño de determinadas administraciones públicas, ignorando los sustratos de las anomias sociales e institucionales. Las teorías de alcance medio que fragmentan las totalidades aportan sus malos entendidos al definir variables que disuelven los problemas al quitarles su complejidad. Es cierto que en lo inmediatamente visible, la pereza burocrática, los gobernantes que contratan clientelas y parentelas, las influencias de los intereses privados, las reglamentaciones contradictorias, hacen a la ineficiencia administrativa, pero el error radica en confundir los síntomas con las causas. El tema de la llamada inseguridad ha vuelto a actualizar el uso laxo de la palabra anomia y la consiguiente idea que el delito se resuelve con más policía o con panópticos televisivos, haciendo desaparecer las causas sociales o reduciéndolas a meras cuestiones económicas.

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt. 1989. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- . 1999. *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: FCE
- . 2003. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.
- . 2010. *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Buenos Aires: Paidós.
- Besnard, Philippe. 1998. “Anomia y fatalismo en la teoría durkheimniana”. *Revista española de investigaciones sociológicas* 81: 41-62.

R. Sidicaro

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

133

- Boudon, Raymond. 2011. *Durkheim fut-il Durkheimnien*. Paris: Armand Colin.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Contrafuegos*. Barcelona: Anagrama.
- Camara, Mamadou y Salama, Pierre. 2004. "Homicidios en América del Sur: aportes y límites del análisis económico". *Revista Herramienta* 27.
- Dubet, François. 2006. *El declive de la institución. Profesiones, sujetos e individuos en la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Durkheim, Émile. 1967. *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire
- , 1969. *Journal Sociologique*. Paris: PUF.
- , 1973. *La educación moral*. Buenos Aires: Schapire.
- , 1975. *Textes. 2 Religion, morale, anomia*. Paris: Minuit.
- , 2006. *El suicidio. Estudio de sociología y otros textos complementarios*. Buenos Aires/ Madrid: Miño y Dávila.
- , 2003. *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del Derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*. Buenos Aires/Madrid: Miño y Dávila
- , 2011. "El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales". *Entramados y perspectivas. Revista de la carrera de sociología* 1.
- Halbwachs, Maurice. 1930. *Les causes du suicide*. Paris: Alcan.
- Karsenti, Bruno. 2006. *La société en personnes. Études durkheimiennes*. Paris: Economica.
- Marcel, Jean-Christophe. 2002. *Le durkheimisme dans entre-deux guerres*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mestrovic, Stjepan G. y Brown, Helene M. 1985. "Durkheim's concept of anomie as *Dereglement*". *Social Problems* 33: 81-99.
- Obradovich, Gabriel. 2010. *Las transformaciones de las clases medias de la Ciudad de Buenos Aires en el marco de la globalización*. Buenos Aires: IIGG.
- OIT. 1997. *Trabajo en el Mundo 1997-98. Relaciones laborales, democracia y cohesión social*, Ginebra
- Orru, Marco. 1983. "The ethics of anomie: Jean Marie Guyau and Émile Durkheim". *British Journal of Sociology* 34.
- Sidicaro, Ricardo. 2011. "Posfacio: La política según Durkheim" en Émile Durkheim, *Escritos políticos*. Barcelona: Gedisa.
- Weber, Max. 1999. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica

Taller

Love and fear: Power, relations and postconflict in Moravia, Medellín, Colombia

Daniel Castaño Zapata

Resumen

En este artículo se hace la pregunta por la percepción social del poder paramilitar a nivel barrial después de su proceso de desmovilización y reinserción. Se indagan las razones que dotan de aceptación o rechazo a este tipo específico de dominación social. Para ello se analizan las relaciones sociales establecidas en el escenario del posconflicto entre excombatientes paramilitares y no combatientes. Esta problemática es abordada a partir de la recolección de distintos testimonios y observaciones realizadas a lo largo de siete años de acercamientos al campo y entrevistas a informantes clave del proceso de reinserción social de excombatientes paramilitares en el barrio Moravia / Medellín, Colombia. Como uno de los hallazgos presentados se señala que los excombatientes son identificados en sus comunidades de recepción simultáneamente como sujetos violentos y como garantes del funcionamiento de distintos ámbitos de la vida local: como agentes no formales de control social. También se señala que el control social contrainsurgente implementado por los grupos paramilitares a nivel local ha podido ejercerse de manera continuada en el tiempo, aún después de la desmovilización, porque se sustenta tanto en el miedo de la población como en valores y discursos socialmente reconocidos. Esto da lugar a un ordenamiento de las conductas que perdura en relación no conflictiva con el orden legal/estatal.

Paramilitarismo; Posconflicto; Reinserción social; Dominación.

Abstract

The issue of this article is the social perception of paramilitary power to neighborhood level after demobilization and reintegration process. Investigate the reasons that give acceptance or rejection of this specific type of social domination. To do social relations established in the post-conflict scenario between paramilitary combatants and non-combatants are analyzed. This issue is addressed from the collection of various testimonies and observations made over eight years of ethnographic approaches and key informant interviews process of social reintegration of ex-combatants in paramilitary Moravia / Medellín, Colombia. As one of the presented findings stated that ex-combatants are identified in their communities receiving simultaneously as violent subjects and as guarantors of the functioning of various spheres of local life: as agents of social control. It is also noted that the social control implemented by paramilitary groups at the local level has been exercised continuously over time, even after demobilization, because it is based on both the fear of population and values and socially recognized speeches. Resulting in a system of behavior that persists in non-confrontational relationship with the legal / state order.

Paramilitaries; Post-conflict; social reintegration; Domination.

El amor y el espanto: Relaciones de poder en el posconflicto urbano. El caso de Moravia, Medellín, Colombia

Daniel Castaño Zapata¹

Introducción

Este artículo trata sobre las relaciones sociales entre excombatientes paramilitares y civiles en el actual escenario de posconflicto urbano en Medellín, Colombia.² Se identifica en dichas relaciones intersubjetivas las condiciones de consolidación de una relación social de dominación. De manera específica interesa acceder a los sentidos que grupos y sujetos, que se hallan implicados en el proceso por el cual son desafiadas tanto la institucionalidad como la sociabilidad tradicional, atribuyen a la situación de posconflicto con los grupos paramilitares. Para ello se describen las razones y relaciones por las cuales las prácticas de control y ordenamiento social aplicadas por los ejércitos paramilitares continúan recibiendo obediencia aún después de la desmovilización de este grupo armado y de la reinserción de sus excombatientes a la vida civil. Se trata de un ejercicio de reconstrucción de argumentos valorativos respecto de las nuevas relaciones de poder en el posconflicto.³

La pregunta teórica que orienta el análisis es ¿cuáles son las condiciones de producción y reproducción de las relaciones de dominación en el posconflicto?; siendo entonces nuestro problema empírico las relaciones sociales del posconflicto entre excombatientes y no combatientes. En este contexto,

1. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

2. Específicamente se trata de una "situación parcial de posconflicto", dado que en Colombia actualmente se desarrollan escenarios de posconflicto de algunos grupos armados, en medio de la continuidad del enfrentamiento entre otros grupos armados; pero por una cuestión de claridad en la exposición hablaremos de "posconflicto".

3. Para ello nos apoyamos en distintos testimonios y observaciones realizadas a lo largo de ocho años de acercamientos etnográficos y entrevistas a informantes claves en Moravia: barrio del nororiente de la ciudad de Medellín, que ha sido escenario del proceso de reinserción social de excombatientes paramilitares en el marco del proceso de desarme, desmovilización y reinserción acordado entre el gobierno colombiano en 2003 y las Autodefensas Unidas de Colombia.

Taller

Recibido:
10/06/2015
Aceptado:
30/09/2015

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

137

nos interesa la percepción social del poder paramilitar a nivel barrial. Se indaga por las razones que dotan de aceptación o rechazo a un tipo específico de violencia: la encarnada por aquellos que hasta hace poco fueron, durante años de guerras intestinas entre diversos grupos armados al margen de la ley y sin amparo explícito del Estado, los detentadores locales del poder de vida y muerte. Específicamente nos preguntamos ¿qué razonamientos conducen a que los no combatientes continúen obedeciendo las indicaciones y disposiciones de los, ahora, ex paramilitares desmovilizados?, ¿qué ha ocurrido para que esta forma irregular e ilegal de ejercicio del poder genere obediencia hasta el punto de que no sea necesaria su afirmación mediante la violencia explícita?⁴

El punto de partida es la premisa de que una condición estructural de cualquier poder, para que sea duradero, es la existencia de fundamentos socialmente compartidos respecto de su validez o legitimidad. Toda forma de dominación implica cierta cuota de violencia y consenso. Sean cuales sean las dinámicas desplegadas en su interior, para poder perdurar, toda relación de subordinación debe descansar en razones y valores que, aunque puedan preexistir a la relación de dominación, se (re)definen en y por ésta. Esta perspectiva no es privativa de los ordenamientos sociales “formalmente” reconocidos, sino que también es aplicable a los múltiples escenarios de dominio irregular que han prosperado en Colombia a lo largo de los últimos treinta años de conflicto. En esta dirección, se asume como hipótesis de trabajo que cuando una organización armada mantiene de forma continua su presencia en una localidad, las dinámicas sociales se articulan progresivamente a los imperativos formulados por esta organización hasta el punto que estos imperativos son reconocidos como parte de la normalidad social. En este sentido, muchas veces estos actores armados ilegales no son externos sino que provienen de la misma comunidad, interviniendo y obteniendo legitimidad local por su injerencia en conflictos preexistentes como el abigeato, disputas entre familias, carencia de algún tipo de servicio público, etcétera.⁵

De forma muy breve, la principal conclusión a la que se llegó respecto de las preguntas planteadas sostiene que en un contexto de posconflicto, el discurso contrainsurgente,⁶ cuyo núcleo argumental ha sido la defensa de la sociedad ante el peligro de la insurgencia, continúa sustentando relaciones de dominación en las comunidades con presencia prolongada de ejércitos

4. Más adelante se profundizará, pero de momento es necesario que quede claro que con estas preguntas no se sugiere un apoyo explícito, sino, por lo menos, una valoración condescendiente de esta violencia específica en contraste con la de otros grupos sociales como la guerrilla, la delincuencia común, y la disidencia moral.

5. En este sentido apuntan diversas discusiones e investigaciones sobre la violencia de los actores armados colombianos, el conflicto y la legitimidad local de dichos actores en un país donde las instituciones estatales disputan el poder con otro tipo de actores instalados en las regiones. Véanse por ejemplo: Gonzalo Sánchez (1991; 2003); Giraldo y Sierra (2006); González, Bolívar y Vázquez (2003); y Gutiérrez (2006).

6. Sustentado en doctrinas políticas como la del gobierno de Álvaro Uribe (2002 - 2010) denominada “Seguridad Democrática”. Es ilustrativo al respecto el trabajo de Gaviria (2005). Y para una perspectiva crítica véanse Franco Restrepo (2009); y Pécaut (2003).

paramilitares. Los sujetos subordinados legitiman estas relaciones (que con los años han ido adquiriendo carácter de “normales”) con base en dos argumentos: afinidad ideológica al discurso contrainsurgente y miedo – en una doble vertiente – al protector y al enemigo.

El texto que se presenta a continuación consta de tres apartados además de esta introducción. En el numeral 2) se presenta el enfoque metodológico a través del cual fue desarrollada la investigación que sustenta este artículo; seguidamente, en el numeral 3) se describen tres dimensiones del proceso de construcción del orden sociopolítico del posconflicto investigado: 3.1) Irrumpir: apartado en el cual se describe la dinámica inicial de ejercicio del poder armado; 3.2) Sustentar: en este apartado se describen las modalidades de construcción de razones que sustentan ese poder; y 3.3) Naturalizar: apartado en el que se expone el fenómeno de institucionalización no formal de las relaciones de dominación. En el numeral 4) se señalan los principales hallazgos de la investigación en lo concerniente a la temática abordada en este artículo.

Es importante señalar que gran parte del análisis aquí presentado, y de la información primaria proveniente de entrevistas y observaciones participantes, tienen su origen en la investigación “Legitimidad y Proceso de Reinserción de Excombatientes Paramilitares en Colombia”, desarrollada como tesis doctoral para el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y presentada en septiembre de 2012. Dicha información primaria fue actualizada y controlada a partir de nuevos trabajos de campo desarrollados entre 2012 y 2014.

Enfoque metodológico

La investigación de este proceso de construcción de relaciones de poder fue abordada a partir de dos registros o planos de análisis: uno principalmente teórico, desde el cual se desarrolló una lectura del proceso general de la cuestión estatal y performativa del conflicto armado; y otro principalmente empírico, en el que se dio cuenta de las manifestaciones concretas y situadas de la dinámica local de construcción de la sociedad.

Ello implicó internarse en el entramado de dos planos de la realidad: a) el del proceso histórico general del desarrollo y las transformaciones experimentadas por el Estado colombiano en los últimos 40 años, esto es: las condiciones de una sociedad en guerra; b) el de los grupos y sujetos que actualmente se hallan implicados en el proceso por el cual son desafiadas tanto la institucionalidad como la sociabilidad política y social tradicional, esto es: el espacio de relaciones, interacciones y producción de significados encarnados en sujetos concretos y donde el proceso de construcción de legitimidad (e ilegitimidad) hace parte del mundo y el curso de la vida observable.

D. Castaño
Zapata

Taller

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

139

Cada uno de esos planos requirió estrategias de acceso diferentes porque su complejidad y la diversidad de “materialidades” exigen tratamientos y abordajes diferentes. Por lo que sólo pudieron re-unirse momentos de reconstrucción analítica como este artículo.

El proceso histórico general y, dentro de él, la configuración histórica del paramilitarismo como actor social y su proceso de reinserción, fue relevado a partir de una revisión bibliográfica y hemerográfica, y también a través de la búsqueda documental de materiales de distinta naturaleza (crónicas, informes institucionales, información estadística sobre el proceso armado), de los cuales se registraron testimonios y discursos significativos sobre el problema estudiado. Al segundo plano de la realidad se accedió a través de entrevistas en profundidad⁷ y de observaciones participantes y no participantes. Es en este plano en el que hace foco este artículo. El sentido de estos relevamientos fue siempre el de la búsqueda de la polivocidad (en sentido literal, múltiples voces humanas; en sentido ontológico, múltiples voces a través de las cuales la realidad se revela). Es decir, el trabajo de campo fue diseñado como una estrategia orientada a “provocar la emergencia” de todas las voces posibles y en distintas condiciones.

Irrumpir, sustentar y naturalizar

Un discurso social es una “objetividad”: un orden simbólico. Un imaginario cultural, una diferenciación de posiciones de sujeto, una identificación y valoración de actores sociales, un establecimiento de lo aceptable y lo inaceptable, lo normal y lo anormal que construyen la realidad. Es un ordenamiento social que se funda de manera simultánea a su reverso: una idea de desorden social.

El fenómeno del paramilitarismo colombiano construyó su identidad autodefiniéndose como constituido por “grupos de autodefensa campesina”. Esta operación discursiva sustentó (y sustenta) la existencia de estos ejércitos irregulares y los ubica de manera no-antagónica con otros actores como las fuerzas militares, el gobierno, las élites económicas y empresariales, y amplios sectores de la población, al incluir sus acciones criminales en el

7. Las entrevistas alcanzan un total de veinte. Fueron realizadas a cuatro funcionarios del Programa de Atención Humanitaria al Desmovilizado (PAHD), cuatro pares socioeconómicos de los desmovilizados, cuatro empresarios, cuatro víctimas del conflicto armado, y cuatro excombatientes paramilitares. Estos cinco grupos cobran importancia porque dan cuenta de sujetos que participan y observan desde diferentes posiciones el proceso de socialización y construcción de vínculos (laborales, sociales e institucionales) por el que atraviesan los ex combatientes. Se distinguen así dos planos de proximidad en nuestro estudio: a) Un plano socioestructural en el que se ubican los pares socioeconómicos por encontrarse en similares posiciones y situaciones en términos sociales y de organización de la vida; y b) Un plano histórico institucional o procesual, en virtud de los aspectos institucionales y sociohistóricos que enmarcan al proceso de desarme, desmovilización y reinserción. En este proceso, a su vez, se distingue una relación más institucionalizada para el caso de los funcionarios y los empresarios, y una relación de oposición “per se” para el caso de las víctimas. Estos acercamientos fueron llevados a en la ciudad de Medellín entre los meses de diciembre de 2007 y octubre de 2014.

principio normativo del derecho a la autodefensa.⁸ Su accionar se ha sustentado o sostenido en el argumento de considerarlo/presentarse como una “reacción” o “resistencia” a las agresiones de las guerrillas de izquierda, así como una respuesta “civil” frente al abandono e ineficacia estatal. Por otra parte, y en línea con la apelación al derecho de autodefensa, los grupos paramilitares han justificado la ilegalidad de sus acciones como una necesidad derivada de las características del conflicto armado. Aplicando el principio bonapartista de “actuar como partisanos allí donde hay partisanos”, han considerado la legalidad como un impedimento para el ejercicio eficaz de “su derecho” a la autodefensa, pues, en su criterio, la legalidad limita la libertad de acción para combatir una violencia insurgente que no reconoce la normatividad estatal.⁹

En este sentido, el proceso de reproducción y legitimación del discurso contrainsurgente puede comprenderse como el desarrollo histórico de prácticas que construyeron performativamente un grupo minoritario como “el enemigo” de la sociedad, estableciendo un “nosotros” opuesto a dicho grupo, cuyo exterminio es considerado legítimo. Esta dinámica de identificación de un “otro” y un “nosotros” definió formas específicas de ejercicio de la violencia, adquisición del poder y construcción de la sociedad que son legítimas pero no democráticas.

De manera más profunda, el discurso contrainsurgente sostiene un proceso de ordenamiento simbólico de lo social, que pone en funcionamiento la lógica de la construcción performativa del enemigo y el establecimiento de fronteras sociales (adentro/afuera). La sociedad que produce puede leerse como un campo antagonizado por una idea del mal, como un campo que se unifica simbólicamente contra esa idea de mal que, en este caso específico, es la insurgencia.

Sintetizando nuestra idea, en Colombia, la extensión y perpetuamiento de la violencia se ha constituido como una práctica social capaz de reorganizar las relaciones políticas y definir constantemente los límites de la sociedad como ordenamiento simbólico mediante la construcción de una otredad negativa. Esta última afirmación debe ser complejizada en un segundo nivel, más preciso, en el que se describan los procesos concretos de construcción de esa totalidad social. A esa descripción se dedican las siguientes secciones de este artículo.

8. Esta breve referencia que hacemos del uso del término de “autodefensa” por parte de los ejércitos paramilitares no está desligada de nuestro interés por pensar el orden social que se está produciendo a partir de la desmovilización de dichos ejércitos, sino que se inscribe en el intento por clarificar los discursos que sustentan las prácticas que generan ese orden. En este sentido, consideramos el uso del término “autodefensa” como una antinomia, si con ello se busca justificar el accionar paramilitar en Colombia. Pues, advirtiendo que en adelante se avanzará en dotar de evidencia esta idea, creemos que el accionar paramilitar “produce” un orden no como una reacción proporcional y de último recurso ante un agravio sufrido, sino en el marco de una estrategia militar y sociopolítica de construcción de poder. Sería entonces un accionar proactivo, no reactivo. En este sentido, el derecho de autodefensa que esgrimen los grupos paramilitares colombianos es inconsistente. Al respecto puede verse Franco (2009), especialmente el capítulo 1: “Legítima defensa ¿causa o pretexto?”. Así como Kalyvas y Arjona (2005).

9. Es amplia la bibliografía que reconstruye la sustentación ideológica del paramilitarismo, pero nos remitimos fundamentalmente, por representar distintas posiciones analíticas, a los trabajos de Duncan (2006) y Cruz Rodríguez (2007).

Irrumpir

La primera llegada de nosotros a un barrio se da más que todo desde la parte violenta. (Alex, excombatiente paramilitar, 2008)

La pretensión de quien detenta el poder de coacción en una comunidad determinada es que sus normas y disposiciones sean cumplidas por la mayor parte de las personas bajo su mando, para ello debe lograr que la coerción sólo sea una garantía adicional, complementaria de su poder. Debe apelar a argumentos que atribuyan razonabilidad a la aceptación de sus normas y mandatos más allá del miedo a una represalia: debe procurarse argumentos de legitimación. Es cierto que la coerción es una fuente de poder y obediencia, pero las formas de cooperación civil que ésta construye son limitadas, condicionales e inestables (Weber, [1922] 1996). Es por ello que, según Arjona (2008:157), “los grupos (armados al margen de la ley) combinan el uso de las armas con otras prácticas. Su estrategia consiste en crear un nuevo orden de cosas en las comunidades donde intentan establecerse. Dicho orden permite moldear la conducta de los civiles y la manera como funciona la vida económica, política y social, de tal forma que resulte favorable para el grupo”.

Así, en el contexto estudiado, el funcionamiento del orden social halla sustento en el interjuego entre fuerza y razón. Ello implica que no se define de manera polar entre el cumplimiento de las normas por coacción o por razón, o más bien, entre el sometimiento y la convicción. Se trata, en cambio, de una “razón coaccionada”; de una “razón práctica” en un contexto violento. De este modo, la constitución de un orden a partir del cumplimiento estable en el tiempo de determinados mandatos indicaría que, en ciertas condiciones de coacción extendidas en el tiempo, la observancia de las normas es producto de una racionalidad estratégica que indica que estas se cumplen de manera corriente como forma naturalizada de evitar la coacción y de vivir una cotidianidad que goce de cierta previsibilidad. Se trata de un posicionamiento estratégico por parte de los sujetos subordinados: construyendo una relación funcional entre grupo armado y población, pues, para ésta última, es razonable evitar la coacción a fin de tener una vida cotidiana estable y previsible.¹⁰ Esta forma de obediencia y de naturalización práctica de determinados mandatos es señalada por los habitantes de los barrios bajo armas cuando le comentan al recién llegado que mejor no salga de noche, pues, como señala una de las entrevistadas:

¿Para qué exponerse? Si se sabe que a partir de las diez de la noche no se puede andar por ahí” (Diana, vecina del barrio, 2008).

En este sentido, prácticas de gobierno implementadas por los ex paramilitares en el barrio Moravia, como regular el consumo de drogas y el ejercicio de la prostitución, prohibir la circulación por los espacios públicos a partir

10. En uno de sus trabajos sobre la violencia política de Sendero Luminoso en Perú, Theidon (2000:542) señala: “las historias elaboradas por los campesinos respecto a la guerra son estratégicas, mutables y determinadas por el contexto –como los códigos morales que fueron también moldeados por el paisaje social cambiante de los años del conflicto.”

de determinada hora, condicionar las formas de vestir y llevar el cuerpo así como las temáticas de las que no puede hablarse en público, son interdicciones observadas colectivamente. Pero este respeto hacia la “Ley no escrita”, no debe interpretarse a priori como una manifestación de apoyo o colaboración. Más bien, debe ser leída como la expresión de una correspondencia entre la vida cotidiana y los preceptos y prohibiciones cuyo incumplimiento es sancionado, en muchos casos, con violencia.¹¹

Por esta razón, resulta impreciso sostener que, en un contexto de posconflicto como el analizado aquí, los sujetos obedecen por miedo o por afinidad ideológica al grupo armado que detenta el poder. A efectos de un análisis empírico, una vía para elucidar las características de la dominación que dichos grupos construyen de manera efectiva es pensar en términos de “consenso”. Es decir, indagar la existencia de un consenso manifiesto en las dinámicas de obediencia más allá de si el cumplimiento de las normas es producto del “amor” o del “espanto”. Esto significa asumir como objeto de estudio los actos de obediencia y su consecuencia para la perdurabilidad de un orden sociopolítico específico, y desde allí, rastrear las razones que subyacen a esa obediencia, y no a la inversa. En este sentido nos ubicamos en la perspectiva weberiana desde la cual la perdurabilidad y previsibilidad de las relaciones de dominación no necesariamente deben fundamentarse en una creencia activa, internalizada -que opere como razón de legitimación al satisfacer determinadas aspiraciones vitales, materiales o simbólicas- sino sólo en los signos externos del poder. La perdurabilidad de las órdenes y de las posiciones de sujeto en la relación de poder, y la no manifestación explícita de desobediencia por parte de los dominados constituyen, en este sentido, los fenómenos observables de la estabilidad de una relación social de dominación. Estos fenómenos permiten confirmar la pretensión de legitimación con que gobierna quien ocupa el lugar de mando.¹²

11. En su trabajo sobre los procesos sociopolíticos y culturales en un pueblo bajo dominio guerrillero, Álvarez (2004) señala que dichas nociones de previsibilidad y correspondencia de los sistemas de valores de la comunidad con los preceptos y prohibiciones del grupo armado, son una expresión de la funcionalidad o uso de estos grupos por parte de la población local. “La presencia constante y exitosa de la guerrilla en la región no podría entenderse sin la correspondencia existente entre los valores de ambas.” (2004: 151). En este sentido, el grupo armado dominante en una comunidad no es un fenómeno externo a ésta, sino que es considerado un actor fundamental en las dinámicas locales de administración de lo público en sus diversas dimensiones (como la administración de justicia, las dinámicas económicas, el acceso a la salud, a la educación, etcétera). Señala Álvarez en su trabajo que “los guerrilleros imponen su poder en la comunidad y desarrollan un sistema de justicia paralelo al del estado. Para hacerlo, se le asigna importancia más que a una ley escrita a una serie de narrativas que ofrecen casos y precedentes de conductas consideradas indebidas para los miembros de la comunidad y que, por lo tanto, pueden ser objeto del castigo guerrillero. Todas estas historias reflejan lo que es correcto y lo que no lo es de acuerdo con lo que la guerrilla estipula como tal y, lo que no es menos importante, cuál será el castigo que se debe esperar. Este orden de cosas parece ser, al menos parcialmente, aceptado por la comunidad. Más aun, las personas parecen saber los límites de sus actos, lo que deben evitar y las consecuencias que, de no hacerlo, traería aparejado. Como Boudon nos apunta, “en las áreas “marrones” colombianas la guerrilla es un estado de facto, incluso cuando el estado real mantiene una presencia de jure” (Boudon 1996:290)”.

12. Además de la necesaria referencia a Weber ([1922] 1996) específicamente al Capítulo IX de la segunda parte: Sociología de la dominación, remitimos a Thwaites Rey (2005). Y especialmente el trabajo ya citado de Álvarez (2005).

En el caso específico estudiado, este ordenamiento y la cristalización de algunas conductas a nivel barrial son el producto de un largo proceso de acoplamiento del grupo armado con la dinámica local. Proceso que comienza con la inserción violenta de este en la comunidad y continúa con el progresivo afinamiento de su presencia hasta llegar a considerársela como parte de la “normalidad” cotidiana. Por ejemplo, en una de las entrevistas realizadas en el marco de esta investigación, un excombatiente (con rango de comandante) relata que su trabajo dentro de la organización armada consistía en tomar contacto con la población, conocer sus problemas y presentar a la estructura armada como un agente de cambio social ante la ausencia del Estado. Este argumento, que describe al paramilitarismo como una “reacción ante el abandono estatal”, también constituye uno de los anclajes discursivos más comunes, convocantes y esgrimidos por los entrevistados no-combatientes a la hora de posicionar el paramilitarismo como un actor político, y considerar legítima o, en todo caso, no cuestionable, su ruptura del monopolio estatal de la violencia. Veamos cómo es descrito el proceso de incursión y posterior inserción en una comunidad por uno de sus protagonistas:

Iniciando [la presencia en la localidad] se hizo un proceso de irrum-pir la tranquilidad o... como te dijera... la cotidianidad de esa comunidad. Irrumpir en ella de una manera violenta, llegar a ocupar unos espacios que eran ocupados por milicias, ocupados por jóvenes de bandas y combos no se podía hacer de entrada, no se podía llegar dialogando sino que primero se... de pronto primero sí se buscaba la forma de dialogar. Pero obviamente hablábamos era con personas que querían tener dominio de un territorio y que no lo querían soltar por nada. Entonces la primera llegada de nosotros a un barrio se da más que todo desde la parte violenta, entonces como uno se establece en esa comunidad, permanece en esa comunidad un determinado tiempo, entonces ya la comunidad lo reconoce a uno. (Alex, excombati-ente paramilitar, 2008)

Más adelante en su testimonio señala que a la par del componente militar, el grupo armado desarrollaba un “trabajo político” que consistía en “hablar y escuchar a la comunidad”. En ese sentido, él no se considera solamente alguien que actuaba por medio de la violencia armada, sino más bien un agente político. Sostiene que su tarea en la agrupación ilegal fue principalmente “estar de frente a la comunidad, estar abierto a la comunidad, salirle a todo mundo,¹³ estar pendiente de todo”.

Este proceso de presencia continua y no exclusivamente violenta de los paramilitares fue, en el argumento del entrevistado, lo que hizo posible llegar a un momento en el que los combatientes se pudieron insertar en las dinámicas cotidianas. De manera que:

13. “Salirle a todo el mundo” quiere referir algo semejante a lo que se entiende con las expresiones “dar la cara”, “hacerse cargo”.

En la comunidad ya la gente se encontraba con uno, ya no lo veía sólo en las horas de la noche que era cuando se realizaban los patrullajes o lo que era la seguridad del control del sector, sino que lo veían en el día, parado en una esquina, hablando con otros vecinos, hablando con otra gente de la comunidad, andando de la mano con sus hijos, con su esposa, con su familia, entonces la gente ya empezó a ver eso como algo muy raro, decían ¿qué pasó aquí?!. Lo recibían [a uno] con beneplácito”. (Alex, excombatiente paramilitar, 2008)

En este contexto, el no cuestionamiento de las normas revierte en la normalización del ordenamiento contrainsurgente, lo que -en última instancia- tiende a su invisibilización. Así, “al actuar como juez, policía, conciliador, defensor del ambiente y garante del orden, el grupo se convierte en un actor central que controla múltiples ámbitos de la vida local. Con el tiempo, esa función transforma dinámicas locales y, con ello, algunas creencias y preferencias de los civiles” (Arjona 2008:135). Entrecruzado con el orden legal/estatal, se erige, de este modo, un ordenamiento no formal de las conductas, que debe ser respetado y de cuyo desconocimiento no se ocupan el derecho y las instituciones del gobierno, sino agentes no formales de control social.

Sustentar

Ellos han evitado que gente de afuera entre y la seguridad en el barrio ha mejorado mucho. (Deysi, vecina del barrio, 2008)

Al momento de pensar un proceso de conflicto armado, o de posconflicto dentro del conflicto, es necesario tener siempre presente que la definición de las formas, las lógicas y los protagonistas de dicho conflicto es un proceso esencialmente político, en el cual se definen los actores armados y no armados que son designados como enemigos de la sociedad, como contrarios a la idea del bien común. Dice Schmitt (1998: 74) que “al Estado, en su condición de unidad esencialmente política, le es atribución inherente el *ius belli*, esto es, la posibilidad real de, llegado el caso, determinar por propia decisión quién es el enemigo y combatirlo”. Pero el Estado es una relación social, un balance de poderes entre actores con intereses particulares unificados a partir de un núcleo común o interés compartido. De manera que la definición del enemigo es una acción performativa en la que participan todos los actores sociales “integrados” y que transforma radicalmente el status de otros sectores y actores sociales “no integrados” a la sociedad, transformándolos en enemigos sociales, en sujetos legítimamente perseguidos.

Como se señaló unas líneas más arriba, la estabilidad de un determinado ordenamiento social radica, en lo fundamental, en su capacidad de construir razones que fundamenten su dominio más allá de la fuerza. También se dijo que esta dimensión práctica de la obediencia coexiste con otra serie de argumentos que se ubican de manera ambigua entre los ámbitos de la

D. Castaño
Zapata

Taller

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

145

legitimación y la coacción, y que no pueden ser desconocidos. Al respecto, uno de los testimonios recogidos para esta investigación señalaba, que su cumplimiento cotidiano de “leyes no escritas de convivencia” está vinculado a su reconocimiento de que

Desde que los paramilitares están en el barrio, éste es mucho más tranquilo. (Astrid, vecina del barrio, 2008)

En el mismo sentido, otro entrevistado confesaba estar satisfecho con que los paramilitares hubieran asentado su dominio en el barrio, pues

Ellos han evitado que gente de afuera entre y la seguridad en el barrio ha mejorado mucho. (John, vecino del barrio, 2008)

Penetrando en el trasfondo empírico de estas declaraciones, en la cotidianidad que subyace y sustenta estas declaraciones, se debe preguntar ¿en qué dimensión de la validez del orden social de las señaladas arriba –se obedece por la fuerza, por la razón, o por una actitud práctica– se puede ubicar la omisión (consciente o inconsciente) del cuestionamiento sobre la legalidad de los actos de gobierno que brindan “tranquilidad” a los entrevistados? Y más específicamente, ¿cómo considerar dicha omisión cuando el contenido de aquellas prácticas de “mejoramiento de la seguridad” implica la regulación, expulsión e incluso asesinato de disidentes políticos (como líderes barriales), morales (como prostitutas y consumidores de marihuana) y delincuentes comunes?

En este sentido, Arjona (2008) señala que:

Quando las personas están siendo asesinadas, la idea de que algunas de ellas son las ‘adecuadas’ puede llevar a mejorar la imagen del grupo armado. En una comunidad donde la violencia es ejercida por otro grupo, como los delincuentes comunes, las riñas u otro tipo de conflictos han traído inseguridad y los habitantes locales necesitan protección. Los grupos armados que analizamos suelen explotar esta necesidad convirtiéndose en garantes del orden público, lo que les permite ganar el reconocimiento de algunos pobladores. En esto consisten las tristemente célebres campañas moralizantes de los grupos armados: olas de violencia contra ladrones, violadores y otros delincuentes comunes que trastornan la vida local. En este sentido, e independientemente de las ideologías y las preferencias políticas de los civiles, la presencia del grupo armado puede ser vista como un cambio positivo. (Arjona 2008: 122).

Este “reconocimiento” hacia el accionar paramilitar en los aspectos concernientes a la seguridad, desarrollado a partir de la persecución y eliminación de actores y prácticas consideradas peligrosas o generadoras de inseguridad/desorden social es, según Taussig (2003), una fuente importante de simpatías hacia los grupos armados. Para este autor, en muchas localidades colombianas donde los grupos paramilitares efectuaron procesos de “limpieza social”, los civiles consideraron como positiva la disminución de los robos y los asesinatos producidos por el control paramilitar, valorando

como buena, por lo tanto, su presencia permanente en la gestión de los asuntos de la comunidad. Según esto, la efectividad del accionar solapa la ilegalidad de las acciones. Es decir, la efectividad ocupa el lugar de la legalidad, abriendo con ello el enorme interrogante en relación a si lo que manda (en la situación/contexto analizado) es la preeminencia de la ley, en tanto formalidad que garantiza la racionalidad del accionar gubernamental, o la primacía lógica de los contenidos materiales que soportan la institución de toda figura legal.

Como vemos, es la eficacia para garantizar seguridad y protección frente a distintos actores “antisociales” la que va configurando los fundamentos de un discurso de legitimación de alto rendimiento simbólico y circulación social, y que se puede denominar discurso contrainsurgente. Una característica de este discurso es que posibilita la ampliación de los grupos “enemigos” de la sociedad, definiendo a todo tipo de disidencia como peligrosa para el ordenamiento que propone. Es decir, se persigue y castiga (asumiendo sus accionares como equivalentes), no sólo a aquellos que militarmente se oponen de manera directa a la “autoridad” (como las agrupaciones guerrilleras), sino también a aquellos que ejercen una posición crítica (política, moral y artística). En este sentido, se persigue tanto a la oposición política (por ejemplo, a representantes de partidos políticos y agrupaciones de militancia social de izquierda); como a todos aquellos que, por no respetar las normas y prohibiciones sociales, son identificados como agentes de desestabilización y rebeldía (por ejemplo, ciertos tipos de disidencia moral y artística).¹⁴ Se trata de razonamientos y prácticas de tolerancia cero a la disidencia que tienen la característica de calar muy hondo en la subjetividad colectiva¹⁵ y que, en su proceso de construcción discursiva del enemigo condensan, sobre un mismo tipo de actor, la responsabilidad y culpabilidad de los más diversos males sociales como la pobreza, la inseguridad, la inmoralidad y la drogadicción.¹⁶

14. Por ejemplo: las agrupaciones paramilitares han hecho del panfleto amenazante una de las principales herramientas de comunicación de su presencia y sus objetivos. Los ejemplos son abundantes, pero para ilustrar el amplio espectro de los sujetos “insurgentes” para el discurso contrainsurgente citaremos tres de estos documentos: El 10 de marzo de 2015, ante la aparición de un panfleto en el que se amenazaba de muerte a algunos periodistas y representantes políticos de izquierda, el periódico El Espectador señalaba: “Con esta, ya son innumerables los casos de amenazas denunciados por dirigentes de diferentes organizaciones, partidos políticos y procesos sociales que trabajan por la paz de Colombia. Hasta el momento, pese a las exigencias de los amenazados al Gobierno Nacional, no se han tomado medidas contra los responsables de los panfletos, en los que aparecen calificativos como ‘guerrilleros’, ‘defensores del terrorismo’, ‘narcoterroristas’, entre otros.” Otros panfletos del mismo tipo, dirigidos de manera general a la población civil de distintas localidades se expresan en términos parecidos: Un panfleto distribuido en Bogotá dirigido a los padres y jóvenes en edad escolar dice: “Águilas Negras, Bloque Capital D.C. Llegó la hora de la limpieza social: Para colegios de Ciudad Bolívar, Kennedy, Bosa, Usme y otras. Papás cuiden a sus hijos, los que están torcidos los vamos a enderezar a punta de plomo y cuchillo, o están con nosotros o se desaparecen. Se acabaron los estudiantes comunistas, homosexuales, ratas y violadores”. En otras ocasiones se amenaza en los mismos términos a los consumidores de droga, a las prostitutas, a defensores de derechos humanos, a estudiantes universitarios, a organizaciones culturales, a líderes barriales y a homosexuales.

15. Véase al respecto Freud ([1921] 1976); Rozitchner (2003); y especialmente Bataille (2003).

16. A nivel de este problema específico remitimos al trabajo de Franco (2009), especialmente al capítulo “Propaganda y desinformación contrainsurgente”. En una perspectiva teórica más amplia, una referencia pertinente es Girard (1986).

D. Castaño
Zapata

Taller

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

147

La consecuencia más importante de esta ampliación del espectro de lo que es considerado como “insurgencia” es la imposible integración social de sus representantes. De manera que “como la plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como ser deficiente, aquellos responsables de esta situación no pueden ser una parte legítima de la comunidad; la brecha con ellos es insalvable” (Laclau 2005:113). Así, al regular y eliminar a los representantes y responsables del “desorden social”, los grupos armados contrainsurgentes se posicionan como abandonados de la lucha en defensa de la sociedad y la institucionalidad, aunque paradójicamente, esta lucha y representación sean ejercidas a través de la ruptura y recomposición de los términos de una de las premisas fundamentales del Estado moderno: el monopolio estatal de la violencia.

El testimonio de los excombatientes en este sentido es muy productivo. En distintos acercamientos a su “visión del mundo” se pudo comprobar que estos consideran su lucha en la organización como un “trabajo social”. En su testimonio, además del despliegue de la paradoja de la defensa de unos valores a partir de la violación de otros, puede verse la posición socioestructural en que se comprenden y son comprendidos una vez terminado el conflicto. Ante la pregunta de qué extrañaba de su vida dentro de la agrupación armada, uno de los excombatientes entrevistados desarrolló esta explicación:

Yo lo único que extraño de ese tiempo, fue el poder interactuar más con la comunidad, en la solución de los problemas de ellos, obviamente, en ese tiempo lo hacíamos a la manera de la conciliación y la equidad, no lo hacíamos, o particularmente yo no lo hacía desde las armas, sino desde la conciliación y la equidad, cosa que desafortunadamente en la actualidad no puedo hacer. Pero obviamente esas soluciones inmediatas repercutían, entonces uno quedaba bien y otro quedaba mal, entonces qué sucedía, que la persona que de pronto no tenía la razón, y desafortunadamente estaba violándole derechos a la otra persona, entonces uno entraba... no a ejecutarlo, tampoco, uno llegaba y le decía: - bueno hágame el favor, como usted vive en la casa del señor y le debe tantos meses hágame el favor y se va, retírese de aquí, es que usted lo que está haciendo... le está robando vulgarmente -. [Pero] en la actualidad uno no hace eso, uno lo que hace únicamente es orientar, existe la unidad permanente de justicia acá en el Parque de los Deseos, entonces uno orienta, uno les dice: - ah que tengo problemas de violencia intrafamiliar, váyase para allá; que tengo problemas de que no me paga el arriendo, váyase para allá -. Uno ubica a la gente, le va diciendo a qué parte va, qué pueden hacer allá por ellos, porque uno ya tiene el contacto con el inspector de policía, el contacto con la técnica social de secretaría y gobierno, tiene contacto con los sicólogos del programa de paz y reconciliación... que algo se le pega a uno de ellos, uno va aprendiendo. (Andrés, excombatiente paramilitar, 2008)

Pocos momentos después, durante la entrevista, continúa reflexionando sobre cómo ha cambiado las modalidades de “intervención” que, como líder social y armado desarrollaba y desarrolla. Señala que, si bien ha modificado su relación con los referentes de la Ley, no ha habido una modificación completa de su posición de sujeto. Más bien, sigue considerando que dicha posición de mando e intervención no-legal en las dinámicas sociales es su *savoir faire*. Dice lo siguiente:

Uno aprende un montón de cosas, pero obviamente le queda como ese trabajo empírico, que uno hacía anteriormente y que obviamente dio resultado, y dio buenos resultados entonces a uno le queda ese trabajo empírico, entonces sí sería muy bueno uno poder tener la posibilidad de acceder a cursos de capacitación, (...) que todos sepan hasta dónde puede uno intervenir como ser humano al dirimir un conflicto, que no solamente puede llegar a dar soluciones como si fuera un juez y decir - es que usted se va o usted se muere o usted hace tal cosa -, sino que uno más bien oriente, sea como un orientador, un mediador en la comunidad. Porque es que es la comunidad la que legitima al muchacho, es la mujer cansada de que el marido le pegue la que legitima al muchacho para que vaya y le pegue al marido, pa' que vaya y lo eche o pa' que en el peor de los casos lo mate, y es la misma comunidad la que legitimaba ese accionar de los muchachos en las comunas.

A partir de este testimonio, y de la descripción que realiza del desfasaje entre la legalidad y la legitimidad del ejercicio de la violencia por parte de grupos contrainsurgentes, es posible observar que agentes que saben que sus acciones son jurídicamente reprochables invocan causas juzgadas moralmente válidas para su realización y justificación. “Como Apter sugiere, ‘la gente no comete la violencia política sin discurso. Tienen que convenirse a ellos mismos a fuerza de hablar’ (Apter 1997: 2). Las palabras son centrales al construir categorías, definir el enemigo y practicar la violencia” (Theidon 2000: 547).

De esta manera, la legitimidad del accionar paramilitar que describe el ex-combatiente ubica los intereses y pasiones que motivan su accionar (delictivo y en ocasiones criminal) en un plano de igualdad respecto de “la ley legal”. Esta correspondencia entre accionar paramilitar y valores legitimantes posibilita que el poder que estos grupos construyen no sea comprendido, por parte de sus propios actores, como fundamentado en la pura fuerza, sino como fundado tanto en el espanto que genera el uso de la fuerza como en el amor a valores y discursos legitimantes.¹⁷

17. Algo así como un correlato contemporáneo del modelo hobbesiano de la soberanía por adquisición: “aquella en la que el poder soberano se adquiere mediante fuerza; y se adquiere mediante fuerza cuando hombres en singular o reunidos muchos por pluralidad de votos, por miedo a la muerte o por vínculos, autorizan todas las acciones del hombre o asamblea que tiene poder sobre sus vidas y libertad” (Hobbes [1651] 2004: 186). Este es el caso de las situaciones de posguerra en las que los derrotados son aniquilados o sometidos. Si la opción tomada por los vencidos es el sometimiento, implica que estos prometen reconocer las leyes y prohibiciones instauradas por aquel que ahora pasa de ser el enemigo vencedor a ser el soberano protector, dando lugar al nacimiento de un orden político nuevo, soberano.

Testimonios como los citados permiten observar, además, que los grupos armados son conscientes de la importancia de “ganarse la confianza de la gente”. Lo revulsivo de la situación es que dicha confianza tiene como sustancia el despliegue de acciones violentas que son presentadas –e incluso significadas socialmente– como la forma más eficaz y drástica de solucionar los problemas sociales de inseguridad, orden, y otras cuestiones más vinculadas a la vida privada y negocios entre particulares. Es decir, su pretensión de legitimidad se asienta en la valoración de la efectividad de su accionar.

Naturalizar

Ahora son más visibles, es como que ahora sabemos que los tenemos ahí. (Juan, funcionario del programa de reinserción, 2008)

En su trabajo sobre el neodecisionismo, Bosoer y Leiras (1999) señalan que, en la constitución de un nuevo príncipe “se requiere un argumento fuerte para justificar la concentración del poder en momentos en que el armazón estatal pierde su entidad monolítica y su alcance de cobertura” (p. 172); siendo tal argumento aquel que apunta a la restauración de la unidad y la paz perdidas, a partir de la promesa de volver a unir lo que está fragmentado. “Se trataría entonces –continúan Bosoer y Leiras– de una doble tarea: reconstituir o defender un núcleo constitutivo del orden político (la decisión soberana en tiempos excepcionales), y garantizar una determinada racionalidad en el funcionamiento de la sociedad” (p. 177); racionalidad sustentada, en este caso, en la erradicación de la insurgencia. Es respecto de esta erradicación de un actor social que el discurso contrainsurgente señala al gobierno nacional y sus FFMM como “incapaces” para esta tarea, posicionando a agrupaciones como las Autodefensas Unidas de Colombia como actores civiles-armados que “debieron” asumir la titularidad de esa tarea.

Una empresaria entrevistada para esta investigación señala que la aparición de las Autodefensas fue un hecho positivo. Dice lo siguiente:

hubo un momento en que yo pienso que la gran mayoría de los colombianos, o no sé si me equivoco, pero la gran mayoría de los colombianos, cuando aparece un grupo que dice “vamos a luchar”, lo vimos como el Robin Hood, que de pronto venía a salvar. (María, empresaria, 2012)

No obstante, testimonios que apuntan en esta dirección no son exclusivos de un sector social. Véase por ejemplo el de un ganadero del departamento de Córdoba relevado por Aranguren (2001), y cuyas ideas fueron claves en la definición ideológica de las AUC y en la circulación del discurso contrainsurgente en Colombia. Relata:

En medio del abandono y olvido estatal inmersos en una tremenda violencia guerrillera, se apareció el señor Fidel Castaño como un ángel

de justicia y de revancha – por qué no decirlo -. Nos dejamos llevar por la sed de venganza debido a las heridas que nos dejaron las extorsiones y el gran número de secuestros. (...) Durante diez años, en la Federación de Ganaderos luché contra la guerrilla por sus fechorías, con el Ejército y la Policía porque no nos cuidaban. (...) Entonces ocurrió lo que sucede siempre que no existe Estado: la autoridad la ejerce el que controle la metralleta más grande y más rápido dispare. – ¡Autoridad primitiva! – Las ausencias totales y vergonzosas del Estado colombiano nos llevaron a pensar que la única opción para sobrevivir era Fidel Castaño, que con un número pequeño de hombres había golpeado a la guerrilla en Córdoba como el Ejército aún no lo lograba. (...) La justicia privada fue la única alternativa. De ella no es partidaria nadie pero se instaure y se acepta por la falta de Estado. (Aranguren 2001:213)

En su investigación sobre la vida cotidiana en un pueblo del Urabá, Madariaga (2006) señala, como una de sus principales conclusiones, que la presencia paramilitar allí sustentó su legitimidad en la idea de que, hacia el exterior, el pueblo –resguardado por los paramilitares- era inexpugnable para la guerrilla, mientras que, hacia el interior, las acciones de control paramilitar eran positivas porque reducían los índices de delincuencia común ante la falta de Estado, a pesar de que esto implicara el aumento dramático de las cifras de homicidios.¹⁸ Un elemento fundamental que explica la permanencia de esta dinámica social descrita por Madariaga, es que estas acciones de represión de actores considerados “insurgentes” o antisociales, y la regulación permanente de las interacciones sociales cotidianas, van constituyendo un orden previsible, pues si bien la seguridad se administra de modo autocrático y unilateral, responde a reglas y prohibiciones no formales conocidas por todos los habitantes. De allí que el grado de incertidumbre presente en la vida cotidiana del barrio sea percibido como en disminución. El problema es que los principios rectores de las conductas que fundan esa cotidianidad previsible son el silencio y el no cuestionamiento ante la responsabilidad de los hechos de violencia, la idea de que las víctimas de tal violencia “merecen” el castigo pues “algo habrán hecho”, y la creencia de que mientras no se transgredan las normas impuestas por los paramilitares, la seguridad y la supervivencia propias están aseguradas. Al respecto Madariaga señala que “por arbitrarias que resulten las normas, del hecho de que existan se deriva una sensación de relativa seguridad para [quienes] no militan en ningún ejército y pueden aferrarse a una versión matizada del “quien nada debe, nada teme” (Madariaga 2006: 79).

De manera similar, los entrevistados de esta investigación, al hablar del posconflicto resaltan, en este sentido, que

Ahora la cosa ha cambiado mucho. Es mucho más tranquilo a comparación de lo que era antes. (Deysi, vecina, 2008).

18. Madariaga (2006:151) cita, por ejemplo, un testimonio en el que el entrevistado manifestaba que “a algunas personas les gustó [la presencia de las Autodefensas], por la idea de no dejar meter a la guerrilla, pero los muertos les daba miedo. A otros también les gustó su llegada porque acabaron con los ladrones.

En sus testimonios señalan que reconocen la existencia de un orden específico en el que, después de la reinserción de los excombatientes, se ha logrado cierto nivel de previsibilidad y estabilidad en la vida cotidiana. Ello no quiere decir que comprendan dicha normalidad y tranquilidad como la conquista de la “paz” o el fin de la guerra. Saben que la presencia del dominio paramilitar no cesó después de la desmovilización, pero también comprenden esa presencia como la institucionalización de las relaciones de poder construidas durante la guerra¹⁹, como la producción de un ordenamiento complejo en el que lo más importante es que han recuperado una vida cotidiana relativamente previsible; esto es, un día a día en el que pueden circular (por el barrio y las rutas rurales), pueden comerciar, pueden suponer como cosa del pasado, el enfrentamiento armado abierto entre bandas y, principalmente, pueden confiar en el respeto a la vida propia mientras no interfieran con los intereses de los –ahora– ex paramilitares.

La atribución de “normal” a esta situación tiene profundas consecuencias teóricas y políticas, pues el reconocimiento del estado actual de ordenamiento social en las comunidades que viven este tipo de procesos de posconflicto revela que en ellas se ha producido y progresivamente se afianza, un

deslizamiento en la propia imagen acerca de la naturaleza del orden político representado por el Estado, de su raíz liberal-contractualista como “pacto de sociabilidad y autogobierno”, a su núcleo hobbesiano más crudo como “pacto de sujeción”, con el énfasis puesto en la necesidad de “controlar y organizar la violencia” y reducir la capacidad decisoria a la unidad frente a los peligros de disgregación o fractura, a las tendencias centrífugas del poder y a las amenazas a la vida cotidiana de las personas y sus bienes (Bosoer y Leiras 2008:177).

De esta manera, en la situación parcial de posconflicto, que supone la reinserción de excombatientes paramilitares en medio de la continuidad del conflicto con otros actores armados ilegales, los principios de legitimación del orden sociopolítico siguen remitiendo a razones tales como “la necesidad objetiva, la situación real, la fuerza coercitiva de las relaciones, las necesidades de la época y a otras justificaciones no basadas en normas sino en situaciones fácticas” (Schmitt 1994: 21).²⁰

En este punto es importante hacer una aclaración: el sistema de autoridad presente en las localidades que tienen procesos de reinserción de ex paramilitares, no debe comprenderse como la pura “continuación” de un orden social, sino como los primeros pasos en el proceso de nacimiento de un nuevo orden, que lógicamente se erige sobre la condensación e institucionalización de determinadas prácticas, pero cuyos actores, al dejar de considerarse ilegales, transforman la naturaleza del ordenamiento que

19. Uno de los pares socioeconómicos entrevistados señala respecto de la presencia de los excombatientes en el barrio: “Ahora son más visibles, es como que ahora sabemos que los tenemos ahí”.

20. Poniendo en evidencia que el orden político del postconflicto se sigue comprendiendo con base en el modelo hobbesiano de la soberanía por adquisición.

encabezan. Esto no se contradice con la afirmación de que una de las características principales de este orden de posconflicto es que se funda en la introyección de normas de conducta que en algún momento pudieron tener la forma de órdenes expresas y que ahora se comprenden como naturales. Un testimonio a modo de ejemplo:

Uno deja de pensar que si fumás marihuana te tumban, y más bien sabe que en la calle no se fuma marihuana. (Jorge, par socioeconómico, 2008)

Es precisamente la observancia de estas conductas y el no cuestionamiento de sus fundamentos lo que institucionaliza al orden contrainsurgente. Pero este “nuevo orden” no tiene un carácter prefigurado; se trata de procesos abiertos a la contingencia, y solo su desarrollo permitirá saber sus características específicas.

No obstante, este cumplimiento de las reglas y no cuestionamiento de sus fundamentos no configuran un gobierno formal, sino que posibilitan la aceptación del accionar paramilitar en ámbitos específicos de la vida social. En otras palabras, en el contexto estudiado, y con base en los testimonios que se han venido analizando, el orden contrainsurgente de posconflicto se sostiene tanto en (y por) un activo acomodamiento de la vida cotidiana a las normas (tal como ellas resultan de la violencia, de la que son hijas), como en (y por) una disposición y obediencia que también moldea la voluntad en determinados ámbitos de la vida local, como la protección frente a un posible ataque guerrillero, la regulación y castigo del consumo de drogas, la delincuencia común, y la prostitución. Existe al respecto un consenso; esto es: un orden de cosas perdurable y previsible sin manifestaciones explícitas de desobediencia.²¹

Las interacciones que los entrevistados tienen con el discurso contrainsurgente, y con las prácticas de regulación social que éste implica, no obedecen entonces a causas de idéntica naturaleza. Esto no quiere decir que sean “incoherentes” o que se desvirtúen a sí mismas, sino que son la expresión de una lógica de construcción de poder en la que se manifiestan distintos niveles de control, legitimación y libertad individual. Contingencia propia de todo orden, pero sobre todo de aquellos órdenes en los que, quienes detentan el dominio, no logran legalizar e institucionalizar todas sus prácticas y están atentos constantemente a los niveles de recepción y aceptación que tengan sus iniciativas, en un contrapunto de adaptación y acción.

Otro elemento fundamental de las relaciones de dominación paramilitar en el posconflicto está relacionado con las consecuencias sociales de in-

21. No ocurriendo lo mismo cuando se trata de intromisiones y regulaciones sobre la vida privada, como las concernientes a las formas de llevar el cuerpo y el vestido, como documenta Madariaga en el caso de los jóvenes que, en la localidad donde desarrolló su investigación, se rehusaron a respetar cabalmente la prohibición de usar arete: “a mí me quitan el arete, yo se los doy y al otro día me pongo otro” señalaba uno de sus entrevistados (Madariaga 2006: 67). Esto ocurre porque, en este caso, el respeto a las normas y prohibiciones impuestas por los grupos armados está directamente relacionado con los ámbitos de la vida social sobre los que estos recaen, siendo menos cuestionadas (gozan de mayor reconocimiento) aquellas acciones y prescripciones fundadas en la defensa de la seguridad y la moralidad.

tervenir en los procesos de participación política. En el trabajo de campo desarrollado fueron permanentes los señalamientos por parte de los entrevistados acerca de que los representantes elegidos “democráticamente” en las localidades de dominio paramilitar eran representantes de los grupos armados al margen de la ley. Por ejemplo, Elizabeth, una de las víctimas entrevistadas relata que, después de la desmovilización quiso apoyar para la Junta Administradora Local (JAL) a un candidato que no era “el candidato” de los desmovilizados, y por esta oposición política fue amenazada para que abandonara la militancia política. Lo relata así:

Entonces yo digo, ellos no entregaron todas las armas, y ellos siguen ahí en el barrio. Hay uno que ahora se metió a la junta de la JAL, pero yo me pongo a pensar, y me da miedo ese tipo allá. Porque mira que me pasó algo muy común, mira: estábamos en esto de las elecciones, de alcalde, concejo, y yo soy muy amiga de una muchacha que el hermano se iba a lanzar pa'l concejo, pero como aquí se juega sucio por todos los lados, porque yo necesitaba unos votos pa' Alonso²² que es el alcalde que yo quería, entonces yo le dije al muchacho: yo le llevo gente pa' usted que se va a lanzar al concejo. O sea un intercambio”. Y me reuní con la muchacha, pero yo no sabía que ese señor se había metido a la JAL, y cómo le parece que él fue y amenazó a la muchacha. Ella se fue. En este momento ella anda por Urabá, porque ellos dos eran muy amigos, pero él le dijo que ella era una “torcida”²³ porque se había ido a acompañar a ese muchacho,²⁴ (...) y que ella no tenía por qué hacer eso. Mucho menos si sabía que él le pensaba dar²⁵... Pues.... Lo iba a matar. Y la muchacha fue y me dijo - ¡Eliza! – y yo le dije: que pena, lo siento pero yo puedo ir donde yo quiera, y él a mí no me manda. Pero sí le da a uno mucho miedo, sí le da a uno mucho miedo porque mire que de todas maneras hay ese monopolio, de que éste no quiere que usted vaya allí, de que éste... entonces a mí eso no me parece, no me parece, y yo pienso que eso no debía haber sido así, si entregaron las armas del todo, pues que sea realmente del todo. (Elizabeth, víctima, 2007)

Esta captura del proceso democrático por parte de los paramilitares ha sido ampliamente documentada por López et al (2010) para el nivel nacional. En su investigación señalan que existe “evidencia de que los paramilitares han influido de forma sistemática en los resultados electorales”, y que la presencia continua de este tipo de organizaciones en determinadas localidades coincide con “el surgimiento de terceros partidos no tradicionales, los cuales son ampliamente reconocidos por estar directa o indirectamente relacionados con paramilitares” (36-37).

22. Alonso Salazar, exalcalde de Medellín (dic 2007 / dic 2011).

23. “Torcida”: traidora

24. No olvidemos que “ese muchacho” es su hermano.

25. “Le pensaba dar” quiere decir que sobre él se planeaba un ataque contra su vida.

En este mismo sentido, Palou y Llorente (2009) señalan que

Ciertos sectores e instituciones afirman que algunos desmovilizados siguen ejerciendo presiones para controlar líderes barriales y comunitarios, así como las estructuras legales de poder local. Esto podría asociarse a varios aspectos del proceso de reinserción tales como la persistencia de estructuras propias de los grupos paramilitares; el temor que el uso de la violencia en su contra por parte de los excombatientes infunde sobre los miembros de diferentes comunidades dentro de la ciudad; las formas como se han insertado los desmovilizados en espacios de representación y participación ciudadana como las juntas de acción comunal (JAC), y al rol que han asumido algunos desmovilizados de “coordinadores territoriales” en las comunas”. (Palou y Llorente 2009: 18)

Por su parte, Arjona (2008: 153) apunta que mediante esta manipulación de las elecciones y “la designación de funcionarios públicos mediante la intimidación o la concertación de acuerdos, el grupo [armado] obtiene el poder sobre diversos espacios de la vida local. Sin embargo, con el tiempo, la identidad de quien gobierna en la sombra es conocida y la diferencia entre uno y otro factor se diluye”.

Estas descripciones permiten pensar los espacios de participación política al interior de las comunidades con presencia paramilitar continua, como zonas opacas en las que se desarrollan de manera aparentemente normal los procesos democráticos y participativos, pero en las que se afecta de manera directa la capacidad de “libre elección” y expresión.

Resultados

Este artículo pretendió abordar el fenómeno amplio y complejo de la producción de estructuras de dominación a través del registro inmediato de las razones individuales, las interacciones sociales y los discursos socialmente disponibles. Consideramos, siguiendo a Bourdieu (2015:158), que aunque las estructuras no son reducibles a las interacciones entre las personas, pues siempre “pasa más de lo que aparentemente pasa”, es solo a partir de esas interacciones, de los intercambios sociales reales, que se producen las estructuras y se puede acceder a las características de su origen. Por ello, se buscó rastrear en la misma cotidianidad de la vida del barrio Moravia y de las personas que lo habitan la valoración y significación de la obediencia a mandatos de autoridades no institucionalizadas de manera formal. Es así como se detectó que los procesos de legitimación y los niveles de incorporación en la vida social de las reglas y normas contrainsurgentes están directamente relacionados con la presencia continuada en el tiempo del actor armado y su grado de articulación con los valores y necesidades de la comunidad. La normalidad y la pacificación lograda por esta presencia prolongada de los paramilitares, de la que hablan los testimonios, refieren tanto a la necesidad de encontrar formas previsible de vivir la vida coti-

D. Castaño
Zapata

Taller

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

155

diana como a una afinidad con el discurso contrainsurgente. Es decir, detrás de la *normalidad* alcanzada en el posconflicto lo que se mueve, en un nivel distinto pero simultáneo al de la afinidad ideológica, es la necesidad de preservar la vida, establecer relaciones interpersonales e intercambios comerciales, en un contexto de certidumbre y previsibilidad.

Al comienzo de este artículo formulamos tres preguntas que guiaron nuestro análisis: ¿cuáles son las condiciones de producción y reproducción de las relaciones de dominación en el posconflicto?, ¿qué razonamientos conducen a que los no combatientes continúen obedeciendo las indicaciones y disposiciones de los, ahora, ex paramilitares desmovilizados? Y en línea con la pregunta anterior, ¿qué ha ocurrido para que el ejercicio del poder genere obediencia hasta el punto de que no sea necesaria su afirmación mediante la violencia explícita?

En respuesta a la primera pregunta podemos concluir que la investigación permitió comprender los procesos de reproducción y legitimación del discurso contrainsurgente como parte de un proceso sociohistórico más amplio de construcción política e identificación de un grupo minoritario como “el enemigo” de la sociedad (insurgentes guerrilleros y su extensión a todos aquellos actores que amenazan el orden y la moral: prostitutas, militantes de izquierda, artistas, etcétera). Esta dinámica de identificación de un “otro”, cuyo correlato directo es la demarcación de un “nosotros”, definió formas antidemocráticas (y en muchos casos, legítimas) de ejercicio de la violencia, adquisición del poder y construcción de la sociedad.

De manera complementaria, la investigación permitió identificar la problemática seguridad/orden como el punto nodal del “discurso contrainsurgente”. Como hemos visto, el significante seguridad/orden opera como el acento discursivo a partir del cual diferentes agravios, cuya responsabilidad es atribuida a un mismo “culpable”, coinciden y se manifiestan equivalentes. Esto se relaciona con otra característica significativa del discurso contrainsurgente, también revelada por la investigación: que dicho discurso habilita lógicas de acción social que buscan sustento en la invocación al recurso de “autodefensa”. Se trata de acciones que, aunque ubicadas por fuera de la legalidad, se nutren de los mismos argumentos a partir de los cuales socialmente se define como “buena” o “necesaria” la persecución y punición de determinados sectores sociales.

En cuanto a los razonamientos que subyacen a la obediencia de indicaciones y disposiciones de los, ahora, ex paramilitares desmovilizados, se puede concluir que, en contextos de violencia como el estudiado, ningún sujeto está exento de tensiones y desgarramientos en sus comportamientos, argumentaciones y afinidades sociopolíticas. Así, tanto a nivel teórico como metodológico, resulta necesario valorar la afectividad y la emocionalidad como elementos fundamentales de los procesos de posconflicto, pues los sujetos que los construyen están atravesados por tensiones y valoraciones de distinto tipo e incluso contradictorias. En este sentido, los testimonios son posicionamientos subjetivos inmersos en condicionamientos,

representaciones y construcciones discursivas que, dentro de un estado de guerra, modelan los actos de los sujetos, y definen los límites de la sociedad y los valores y prohibiciones que los fundan.

Finalmente, respecto a la cuestión de la obediencia a los mandatos de los ex paramilitares una vez que el uso explícito de la violencia armada por parte de éstos ha cesado, la conclusión a la que arribamos en nuestra investigación es que, cuando un grupo armado ha permanecido por largo tiempo en una localidad determinada, sus principios de ordenamiento social (prohibiciones, discursos, actores) no dejan de regir las prácticas sociales una vez que este se desmoviliza. Esto ocurre porque las relaciones sociales que se construyeron a la par de estos preceptos continúan reproduciéndose. El sistema de autoridad fundado por el discurso contrainsurgente, y puesto en escena por los grupos armados paramilitares, pervive al ejercicio efectivo de su violencia. Con el paso de años de observancia de las normas informales del paramilitarismo por la mayoría de los sujetos de un barrio o localidad, se integra un sistema de autoridad no estatal cuyo sustento discursivo es considerado válido, y se sostiene en el tiempo por el carácter “eficaz” de la seguridad que provee, anulando incluso la desaprobación general (en términos morales y legales) respecto de la metodología violenta con que dicha seguridad es defendida.

Es así como, aun después de la desmovilización, el sistema de autoridad paramilitar, sigue gozando de arraigo social y se presenta como parte del orden social “normal”. Más profundamente, prácticas de dominación ilegales, extendidas en el tiempo, crean instituciones no formales, echan raíces: fundan sociedad.

Bibliografía

- Álvarez, Santiago. 2004. *Leviatán y sus lobos*. Bogotá: Editorial Antropofagia.
- Arjona, Ana María. 2008. “Grupos armados, comunidades y órdenes locales: interacciones complejas”. Pp. 105-167. En *Hacia la reconstrucción del País*, editado por F. González. Bogotá: CINEP-ODECOFI.
- Bataille, George. 2003. “La estructura psicológica del fascismo”, Pp. 137-180 en *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Bosoer, Fabián y Santiago Leiras. 1999. “Posguerra fría, neodecisionismo y nueva fase del capitalismo: el alegato del príncipe gobernante en el escenario global de los ‘90”. Pp. 117-139 en *Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*, compilado por A. Borón. Buenos Aires: EUDEBA-CLACSO.
- Bourdieu, Pierre. 2015. *Sobre el Estado*. Buenos Aires: Anagrama.
- Cruz Rodríguez, Edwin. (2007) “Los Estudios sobre el paramilitarismo en Colombia”. *Análisis Político* N° 60: 117-134.
- Duncan, Gustavo. 2006. *Los señores de la guerra. De paramilitares, mafiosos y autodefensas en Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta / Fundación Seguridad y Democracia.

D. Castaño
Zapata

Taller

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

157

- El Espectador. 2015. “López, Petro y Cepeda, entre otros, denuncian amenaza de muerte por parte de Águilas Negras”. El Espectador, 10 de Marzo. Obtenido 15 de octubre de 2015 (<http://goo.gl/HFnS54>).
- Franco Restrepo, Vilma Liliana. 2009. *Orden contrainsurgente y dominación*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Freud, Sigmund. [1921] 1976. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gaviria Vélez, José Obdulio. 2005. *Sofismas del Terrorismo en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Girard, René. 1986. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- Giraldo, Jorge; Diego Sierra y Manuel Alonso Espinal. 2006. “Medellín: el complejo camino de la competencia armada”. Pp. 435-466 en *Justicia Transicional: Teoría y praxis* editado por C. Gamboa Tapias. Bogotá: Universidad del Rosario.
- González, Fernán; Ingrid Bolívar y Teófilo Vázquez. 2003. *La violencia Política en Colombia*. Bogotá: CINEP.
- Gutiérrez, Francisco. 2006. *Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia*. Bogotá: IEPRI / Universidad Nacional de Colombia.
- Hobbes, Thomas. [1651] 2004. *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Kalyvas, Stathis y Ana Arjona. 2005. “Paramilitarismo: una perspectiva teórica”, Pp. 25-45 en *El poder paramilitar* editado por A. Rangel. Planeta. Bogotá.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Madariaga, Patricia. 2006. *Matan y Matan y uno sigue ahí: control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- López, Claudia. 2010. *Y Refundaron la patria*. Bogotá: Debate.
- Palau, Juan Carlos y María Victoria Llorente. 2009. *Reintegración y Seguridad Ciudadana en Medellín: un balance del Programa de Paz y Reconciliación (2004-2008)*. Bogotá: Fundación Ideas para la Paz.
- Pécaut, Daniel. 2003. *Midiendo fuerzas. Balance del primer año de gobierno de Álvaro Uribe Vélez*. Bogotá: Planeta.
- Rozitchner, León. 2003. *Freud y el problema del poder*. Buenos Aires: Losada.
- Schmitt, Carl. 1994. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Taussig, Mateo. 2003. *Law in a Lawless Land. Diary of a Limpieza in Colombia*. Nueva York: The New Press.
- Theidon, Kimberly. 2000. “How we learned to kill our brother’: Memory, Morality and Reconciliation in Peru.” *Buletin de L’Institut Français des Études Andines* 3 (29): 539-554
- Thwaites Rey, Mabel. 2005. “El Estado: Notas sobre su(s) significado(s)”. En *Entre tecnócratas globalizados y políticos clientelistas* editado por R. Thwaites y A. López. Buenos Aires: Prometeo.
- Weber, Max. [1922] 1996. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hilos invisibles y relaciones de poder¹

Victoria E. González Mantilla²

Taller

En tiempos donde el posconflicto se comienza a instalar en el escenario nacional colombiano como un tema de múltiples aristas y definiciones, Daniel Castaño Zapata, autor del artículo “El amor y el espanto: relaciones de poder en el posconflicto urbano”, aporta hipótesis originales e inquietantes que buscan resolver la pregunta por la percepción social del poder de los paramilitares en algunos barrios de Medellín, después del proceso de desmovilización y reinserción de estos grupos armados.

Calificamos estas hipótesis de originales porque se alejan de la creencia generalizada que ve la desmovilización como un punto de cierre en el que se produce la cesación de las acciones violentas y la pérdida de injerencia sobre las poblaciones por parte de los actores armados, y le apuesta a entenderla como un continuum que perpetúa ciertas dinámicas sociales de poder. Por otra parte, decimos que las hipótesis son inquietantes porque el autor sostiene que en un contexto de posconflicto, el discurso de contra-insurgencia sigue manteniendo relaciones de dominación entre las comunidades que han padecido durante largos años el fenómeno del paramilitarismo. Con este último planteamiento, y acogiéndose a la experiencia de trabajos como el planteado por Castaño, el escenario del posconflicto necesariamente tendría que ser replanteado de una manera radical por parte del Estado colombiano.

El sustento metodológico elegido por el autor para desarrollar su investigación se mueve en dos planos: el teórico y el empírico. El teórico, aporta no solo el conocimiento histórico acerca de las implicaciones políticas y

1. A propósito de “El amor y el espanto: Relaciones de poder en el posconflicto urbano. El caso de Moravia, Medellín, Colombia” de Daniel Castaño Zapata, en este volumen.

2. Universidad Externado de Colombia.

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

159

económicas del paramilitarismo en Colombia sino además, un pilar fundamental: el análisis del entramado de relaciones entre los paramilitares y los sujetos sometidos a su dominio que deriva en un particular ordenamiento de lo social. El empírico por su parte, se sostiene en entrevistas en profundidad, cuya riqueza se refleja en la multiplicidad de voces que son auscultadas en cada diálogo y en la precisión con la que las frases dichas por los entrevistados soportan las hipótesis planteadas.

A lo largo de su escrito el autor defiende la idea de que los grupos armados implantan estrategias el control de la ciudadanía no solo con el uso de las armas sino, principalmente, con el establecimiento de un orden particular que desborda lo económico y lo político y permea de manera fundamental la vida cotidiana estableciendo una regulación simbólica distinta dentro de la comunidad. Dicha regulación establece de manera clara los roles de los miembros de la sociedad en la lógica maniquea: amigo-enemigo o bueno-malo. En este punto recordamos la definición que da León Valencia (2007) sobre el paramilitarismo cuando lo explica como: “Una organización jerárquica y organizada que tiene como fin primordial la guerra contrainsurgente y un fenómeno político y económico en el cual convergen las acciones, intereses y propósitos particulares de varias federaciones armadas ilegales que tienen como objetivo particular el control territorial de poderes locales y regionales muy específicos y, como objetivo común, el logro de la impunidad para algunas de sus acciones”. Esta definición nos permite entender claramente el aporte sustancial e innovador de Castaño cuando se desplaza al ámbito de lo simbólico.

Castaño explica en tres momentos los procesos de construcción de la estrategia de control paramilitar:

Irrumpir, que se relaciona con la presencia permanente y no necesariamente violenta que permitió la inserción de los paramilitares en las dinámicas habituales de la sociedad; sustentar, que apunta a la capacidad de brindar argumentos para mantener el dominio dentro de la comunidad basados en que solo su presencia garantiza el bienestar; y naturalizar, es decir, asumir como “normal” la situación de permanencia de los paramilitares en la comunidad con sus prácticas y exigencias.

De estos tres momentos se desprenden interesantes reflexiones, entre ellas podemos mencionar: la legitimación del discurso contrainsurgente; el considerar la lucha dentro de la organización paramilitar como un trabajo social y el planteamiento de una paradoja que se suscita a partir de la lucha de un grupo armado que se asume como defensor de la institucionalidad, pero simultáneamente subvierte esa institucionalidad imponiendo un orden al margen de la ley.

Como elemento adicional para apuntalar estas reflexiones recordamos apartes del discurso de Salvatore Mancuso, líder de las Autodefensas Unidas de Colombia AUC, quien el 28 de julio de 2004 exponía frente al Congreso de la República estas palabras: “reclamamos, y en medio de la

zozobra esperamos desolados e infructuosamente, que el Estado colombiano cumpliera su deber constitucional de recuperar el orden y defender las vidas y propiedades amenazadas por la subversión. Ante la falta de respuesta del Estado, nos vimos forzados a cambiar sobre la marcha nuestros instrumentos de trabajo, por las armas y en nombre de todos los azotados por la violencia, resistir y enfrentar la guerra declarada a Colombia por los terroristas. Se trataba de defender nuestras vidas, nuestra dignidad y nuestro territorio”.

Daniel Castaño Zapata termina de tejer este trabajo dejando como aporte varias conclusiones importantes: La primera de ellas, la presencia del discurso contrainsurgente que identifica al enemigo como aquel que amenaza el orden y la moral y que por ende puede encarnar en guerrillero, consumidor de drogas o trabajador sexual. El tema de la seguridad-orden instalado en ese discurso que legitima y justifica acciones ilegales en favor del mantenimiento de ese orden y esa moralidad. Y la que quizá nos resulta más sorprendente: cuando un grupo armado ha permanecido largo tiempo en una comunidad, el orden social que impone se sostiene y las relaciones sociales se reproducen aunque este grupo se haya desmovilizado y no utilice la fuerza de las armas.

Bibliografía

- Corporación Nuevo Arco Iris. 2007. *Parapolítica, la ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*. Bogotá: Intermedio editores.
- González Mantilla, Victoria Elena. 2014. *Discursos de la guerra en Colombia 1998-2005*. Bogotá: Editorial Universidad Externado de Colombia.

V. González
Mantilla

Taller

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

161

ÍCONOS 52

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Año 19
No. 52
Mayo de 2015
Cuatrimestral

DOSSIER

Corpus Mysticum estatal o ¿cómo podemos pensar el estado en América Latina hoy?
Presentación del Dossier

Christopher Krupa y Mercedes Prieto

Todo por la patria. Refundación y retorno del estado en las revoluciones bolivarianas
Felipe Burbano de Lara

Ciudadanía y estado. Servicio militar obligatorio en la Bolivia contemporánea
Marta Cabezas Fernández

El gobierno de los indios. Antropología de la formación del estado en Oaxaca, México
Yerko Castro Neira

Funcionarios y colonos: la formación del estado en el suroriente colombiano
Sandra Patricia Martínez B.

Imaginarios sobre prácticas judiciales en Cali, Colombia
Lina Buchely, Mónica Londoño, Christian Castillo y Juan Loaiza

Cultura ciudadana. Una nueva mirada al límite entre el estado y la sociedad
Stacey L. Hunt

TEMAS

Obstáculos y desafíos de la paridad de género. Violencia política, sistema electoral e interculturalidad

Laura Albaine

¿Quién es el dueño de los átomos? Nanotecnologías y derecho de propiedad intelectual

Tomás Javier Carrozza y Susana Silvia Brieva

RESEÑAS

El capital en el siglo XXI
de Thomas Piketty
Fander Falconí

Los constructores del Estado Nacional: 1830-2010
de Patricia De la Torre Arauz
Adriana Aguilar Molina

Nación, diversidad e identidad en el marco del Estado plurinacional
de Daniel Moreno Morales, Gonzalo Vargas Villazón, Daniela Osorio Michel, coordinadores
Christian Jiménez Kanahuaty

Número anterior:
ICONOS 51: Diálogos del Sur. Conocimientos críticos y análisis sociopolítico entre África y América Latina

Número siguiente:
ICONOS 53: Cambios de políticas públicas en América Latina

Incluida en los siguientes índices científicos: CLASE, e-revist@s, DIALNET, DOAJ, FLACSO-Andes, Fuente Académica-EBSCO, HAPI, IBSS, Social Science Journal y Sociology Collection-ProQuest, Informe Académico-Thompson Gale LatAm-Studies, LATINDEX, RedALyC, Sociological Abstracts-CSA-ProQuest, Ulrich's Periodical Directory.



Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Sede Ecuador

Ventas y suscripciones: La Librería - FLACSO (lalibreria@flacso.edu.ec)

Canjes: Biblioteca FLACSO (xparedes@flacso.edu.ec) • Información y colaboraciones: (revistaiconos@flacso.edu.ec)

Revista Íconos: www.revistaiconos.ec

Lecturas en debate

Gitanofobia: viejo miedo de un racismo vigente¹

Matías Domínguez²

M. Domínguez

**Lecturas
en debate**

Recibido:
10/06/2015
Aceptado:
30/09/2015

I.

El desconocimiento que prima sobre el pueblo gitano, sumado a una percepción de exotismo, puede observarse en las estancas imágenes que describen, por un lado, sus virtudes artísticas y su espíritu de libertad, en paralelo al rechazo, el miedo y la desconfianza.

Este último aspecto, ligado a la concepción de peligrosidad, se construye con discursos y prácticas que se reproducen globalmente con particularidades regionales e históricas: la asociación de los gitanos como ladrones o estafadores en diversos rubros, llegando a las crónicas de raptos de niños o elaboradores de maldiciones y brujerías, forma parte del corpus de calificativos que corren en conjunto con otras categorías de menor carga social negativa pero igualmente estigmatizantes, como pueden ser la mendicidad, la vagancia, la falta de integración social, el nomadismo o la inmigración no deseada.

A pesar de las especificidades regionales que pueden encontrarse, la gitanofobia tiene raíces en Europa -donde los romaníes comenzaron a arribar en el siglo XIV siendo actualmente la primera minoría étnica (Fraser 2005; Kenrick 2000)-, y desde allí se difunde hacia la periferia a lo largo de los procesos históricos de movilización de recursos, personas y conocimiento.

Esta convivencia distanciada con ese otro cultural, que oscila entre la admiración artística y el halo criminalista y racista, esconde la nutrida diversidad interna del pueblo romaní y su presencia como actores participantes

1. A propósito del proceso de construcción social de la gitanofobia (o romafofia).

2. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

165

de las sociedades mayores que integran y de las cuales están generalmente excluidos de su historia oficial. A lo largo de los siglos, los grupos gitanos mantuvieron en esta vinculación desigual su manifestación alterna (Domínguez 2013), y si el conjunto total de rasgos culturales no autoriza por sí mismo a comprender el trazado de los límites étnicos (Barth 1976), se debe a que en la construcción del proceso identitario participan contradicciones y relaciones asimétricas entre una mayoría sociocultural hegemónica y una minoría étnica sometida (Vázquez 2000).

Los datos actuales en Europa son evidentes de la situación de los romaníes en ese continente. Encuestas de la Agencia de Derechos Fundamentales de la Unión Europea y del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) indican que los europeos de etnia gitana tienen mayores deficiencias económicas y políticas que los no romaníes: son más pobres, viven menos años, tienen mayores tasas de enfermedades crónicas, y tienen menor acceso a servicios básicos, a la educación y a los sistemas de salud.³

En Argentina no hay datos censales al respecto y son escasos los trabajos académicos de investigación de la comunidad roma. Se estima que viven entre 70 y 300 mil gitanos (Bernal 2004; INADI 2012, Maronese y Tchileva 2005; Nedich 2010). Existen sí fuentes recientes que indagaron sobre la discriminación en el país, y el resultado dramático que revelan es que los gitanos son el grupo más rechazado en todos los aspectos y grupos analizados (Adaszko y Kornblit 2008; INADI 2012).

II.

La mayoría de las leyes, decretos, reglamentos y todo documento legal dirigido hacia los gitanos, desde el siglo XV hasta la actualidad, está atravesado por la diferencia hacia ese otro cultural, ese grupo foráneo que se desvía de la normalidad y de las reglas sociales. Es vasto el número de documentos (Calvo Buezas 1990; Fraser 2005; Hancock 1987, 2002; Kenrick 2000) que a lo largo de más de cinco siglos ordenan expulsiones (España, París, Pon-toise, Suiza, Alemania, Inglaterra), penas de muerte (Inglaterra, Bélgica), deportaciones (España, Portugal), esclavitud (Hungría y Rumania), órdenes de vigilancia, desmantelamiento de campamentos, etcétera.

Y aunque en las últimas décadas la relación con los mecanismos estatales mejoró, las acciones de persecución hacia los romaníes continúan aún en el siglo XXI, planteando en muchos casos estados de excepción de los derechos que tienen no solo en sus países de origen sino también como ciudadanos de la Unión Europea: los censos y expulsiones masivas en Italia; los muros de separación en Eslovaquia; los desmantelamientos de campamentos y deportaciones en Francia⁴ sumado a la vigencia hasta el 2012 de

3. European Union Agency for Fundamental Rights. 2012. The situation of Roma in 11 EU Member States - Survey results at a glance. (<http://goo.gl/fdgRZ6>)

4. "Sarkozy deporta a 93 gitanos a Rumanía" El Mundo (2010, 19 de agosto) en <http://goo.gl/5f1AON>

los permisos de circulación antropométricos que se les exigían; la discriminación escolar que sufren en República Checa, donde los niños gitanos son enviados a escuelas para alumnos con discapacidad o a establecimientos especiales,⁵ entre varios casos regularmente denunciados por organismos de derechos humanos.

Recién en 2011 los estados miembros de la Unión Europea establecieron un marco común para el desarrollo de medidas políticas destinado al pueblo roma, dentro de un plan llamado “Estrategias Nacionales de Inclusión de la Población Gitana hasta 2020”.⁶

Pero un dato palpable de esta relación asimétrica se observa directamente en la escasa representación gubernamental que tienen los romaníes de toda esta región, tanto en sus países como en el parlamento europeo. Andalucía, por ejemplo, con una población de 400 mil gitanos nunca tuvo un diputado de esta etnia. Y en Turquía, candidato a integrar la Unión Europea desde 2004 y con una población gitana que según estimaciones ronda entre los 2 y los 5 millones, recién en el 2015 tuvo en su parlamento a Özcan Purçu, su primer integrante gitano.

III.

El tópico del nomadismo es uno de los puntos más complejos y de tensión que se observa en la construcción social de la gitanofobia, dado que además suele ser una de las marcas diacríticas a la que adscriben muchos roma. Sin embargo, para algunos investigadores y activistas gitanos esta característica nómada es una asimilación que no se corresponde con la identidad gitana, y que incluso ha sido generadora de exónimos luego incorporados por los propios roma; tal es el caso, por ejemplo, de los *gens du voyage* con el que se autodefinen algunos gitanos franceses.

Considerando que la identidad étnica se construye con contradicciones históricas y disputas entre relaciones asimétricas de poder, esta marca identitaria no queda ajena a dicho proceso. Si los condicionantes políticos y socioeconómicos en los cuales tuvieron que convivir los gitanos generó estrategias de movilidad, los vínculos desiguales conformados en esos contextos permitió el desarrollo de la concepción del nomadismo como rasgo identificador del pueblo gitano, a tal punto de establecerse en muchos casos una analogía entre el grupo étnico y una categoría social (el tema de las leyes inglesas comentada más arriba lo ilustra).

En Francia, el permiso de circulación antropométrico que debieron usar los gitanos desde 1912 hasta 2012 tiene su origen en la cualidad de “nómada” con que el estado francés los clasificaba.

5. “REPÚBLICA CHECA: Decisión del Tribunal Europeo respecto a la discriminación en la educación” en ENOC European Network of Ombudspersons for Children (2007, 14 de noviembre) <http://goo.gl/6luLvr>

6. Véase <http://goo.gl/su7LSc>

Nicolae Gheorghe (2010) en su artículo “El mito del Rom nómada”, focaliza esta estigmatización que pesa sobre el pueblo Rom y la confusión existente entre estrategias inmediatas de subsistencia o de formas de comercio itinerante practicadas por algún grupo o familia, y cómo eso se deforma hacia la idea de “nomadismo” generalizada y reproducida hacia toda la etnia. Comenta el caso de los gitanos de Rumania -país que no tiene gitanos nómades- que migraron en años recientes hacia Francia y Alemania, y cómo estos países los expulsaban utilizando el calificativo peyorativo de “nómadas”.

El problema sobre el nomadismo no abarca solo una discusión entre concepciones primordialistas estáticas étnicas frente a posturas procesualistas de la cuestión identitaria (Barth 1976), sino que es uno de los nodos sobre los que aplica la construcción social de la peligrosidad del gitano, y suele ser el resabio sobre el que accionan legalmente las prácticas estatales de disciplinamiento social. Incluso en Argentina, en donde los escasos grupos roma que aún se desplazan lo hacen principalmente por cuestiones económicas, los casos legislativos que estuvieron en algún aspecto apuntados hacia los gitanos fue a partir de cuestiones relacionadas con la movilidad o el acampe (Bernal 2004; Nedich 2010; Radovich 2011).

IV.

A fines del siglo XIX el determinismo biológico post-darwinista se articuló con la criminología, y los gitanos fueron uno de los grupos más negativizados dentro del mapa clasificatorio racial y físico que establecían estas posturas. Lombroso (1876 citado en Fraser 2005:249) en su libro *L'uomo delinquente* los definía como una raza entera de delincuentes, reproductores de todos los vicios y vagos, que preferían la miseria y el hambre antes que el trabajo,⁷ feroces, cargados de ira y vanidad. Los factores hereditarios biológicos y las características físicas como influyentes en la tendencia al delito le daban configuración y fundamento a la anormalidad de la cual los gitanos eran acusados. Las taxonomías médicas se entrelazaban con las conductas sociales y la fotografía pasaba a ocupar un papel de herramienta de control poblacional sobre aquellos sujetos que en esta clasificación presentaban rasgos de personalidad criminal (Berna Serna 2012).

En el contexto económico de la época, la política migratoria argentina no quedó ajena a esas corrientes de pensamiento europeas que vinculaban el ámbito biofísico de la medicina a las esferas sociales de los grupos poblacionales. En unos decretos de 1916⁸ se modificó la Ley de fomento de la inmigración de 1876,⁹ haciendo más estricto el ingreso de migrantes: dentro

7. Ils sont l'image vive d'une race entière de délinquants, et ils en reproduisent toutes les passions et tous les vices. Ils ont en horreur tout ce qui requiert le plus minimum degré d'application ; ils supportent la faim et la misère plutôt que de se soumettre à moindre travail régulier (Cesare Lombroso, *L'uomo delinquente*, 1876, I, 2)

8. Memorias de la DGI (Dirección General de Inmigración), 1913 [1915], 26 de abril de 1916.

9. Ley de Inmigración y Colonización, N°817, publicada en el R.N. 1874/77.

de sus categorías especificaba como “mendigos” a gitanos. Pese a que los decretos debieron ser pospuestos por inconvenientes administrativos con las compañías navieras y los países de origen, en 1919 luego de “la semana trágica” el gobierno de Yrigoyen intentó restablecerlos (Güenaga 2009).

La invisibilidad de la identidad étnica fue la estrategia tomada como respuesta de muchos inmigrantes roma provenientes de Rusia, Serbia, Grecia, Hungría, Rumania o España. El estudio de los censos y documentos migratorios debe ser cruzado con otras fuentes y relatos orales para poder arribar a una cifra y mapear el circuito de la migración romaní. Pero este no es un inconveniente exclusivo de esa época. A fines del siglo XX y principios del XXI, dentro de los movimientos poblacionales provenientes de Europa Oriental, muchos gitanos de Rumania o la ex Yugoslavia ocultaban su identidad étnica destacando su origen nacional, teniendo incluso conflictos con los representantes de las embajadas en el país.¹⁰

V.

Durante la República de Weimar, la policía de Bavaria y la de Prusia tenían oficinas especiales para controlar a los romaníes, a quienes fotografiaban y les tomaban sus huellas. Para 1920 tenían prohibida la entrada a los parques y en 1925 fueron enviados a campos de trabajo. Fue la antesala inmediata al *Porrajmos*,¹¹ el genocidio gitano (Fraser 2005; Hancock 1987, 2006; Kendrick 2000).

Pero todo el proceso se inicia antes, con la construcción del “otro negativo” (Feierstein 2007; Feierstein y Levy 2004), esa fracción social que cuestiona de alguna manera al modelo social dominante por la percepción que este último tiene de aquellos grupos amenazantes por su autonomía colectiva.

El punto límite de eliminación física de este proceso social fue, para los gitanos en Europa, el *Porrajmos*. Desde 1934 el régimen nazi retoma leyes antigitanas abandonadas hacia siglos y se los confina en campos de concentración como Sachsenhausen, Dieselstrasse, Mahrzan o Vennhausen, y seleccionando a aquellos que deberán ser esterilizados en campos como Dachau. Durante los años siguientes se suceden las matanzas y aniquilamientos, incluyendo sucesos como los niños gitanos utilizados para experimentos científicos de 1940 en el campo de concentración de Buchenwald, o la llamada “Noche de los gitanos” (*Zigeunernacht*) del 1 de agosto de 1944, en la que unos 4 mil gitanos fueron gaseados e incinerados en Auschwitz-Birkenau. Ian Hancock (1987) al igual que Simon Wiesenthal y la Unión Romaní, estiman que cerca de un 80% de la población gitana del área ocupada por los nazis fue aniquilada.

10. Nedich, Jorge “Bandada de gitanos en Buenos Aires” en La Nación (2001, 4 de marzo) en <http://goo.gl/qUYAId>. Valente, Marcela “ARGENTINA: Rumanos “turistas permanentes”, temidos y rechazados” en Inter Press Service (2000, 24 de febrero) en <http://goo.gl/d9FUil>

11. También puede encontrarse como *Porajmos* o *Porraimos*, o los términos *Samudaripen*.

Lo ocurrido posteriormente a la caída del nazismo tuvo correlato con el olvido en el que cayeron los acontecimientos producto de la invisibilidad política de la población roma. No hubo culpables, ni juicios, ni romaníes indemnizados ni compensación moral. Escasas veces fueron invitados para las conmemoraciones por el recuerdo de las víctimas (Hancock 2006). A partir de la década de 1970, cuando se consolidan los movimientos diaspóricos romaníes en organizaciones de acción política y encuentros regulares, la memoria del Porrajmos empieza progresivamente a cobrar visibilidad. Recién en 1982 el primer ministro de la República Federal Alemana reconoce el genocidio gitano, y treinta años después, en 2012, en el parque de Tiergarten de Berlín se inaugura un monumento en memoria del exterminio nazi de gitanos.

Fuera de los sucesos del nazismo, el panorama tampoco fue ideal en el resto de los países europeos en lo referente a prácticas y métodos de control poblacional. En marzo de 2014 el gobierno sueco reveló que entre 1934 y 1974 miles de gitanas de ese país fueron esterilizadas, obligadas a abortar o a entregar sus bebés a las autoridades.¹² Hasta principios de la década del 2000, en Eslovaquia y República Checa se hacían prácticas de esterilización forzada a gitanas para reducir su tasa de natalidad.¹³

VI.

En 1971 activistas gitanos realizan el primer Congreso Mundial Romaní en Londres. En el mismo se introducen una serie de símbolos nacionales como la bandera, el himno, y el Día Internacional Romaní (8 de abril). En el segundo congreso, desarrollado en Ginebra en 1978, se funda la Unión Internacional Romaní (IRU, International Romani Union), una organización no gubernamental reconocida por la ONU. Para el quinto congreso, celebrado en Praga en el año 2000, la IRU pide que los romaníes sean reconocidos como una nación sin territorio, unificados por su origen indio.

Esta propuesta, que devela que la *nación* no tiene que estar asociada necesariamente a un *estado-nación* (Clifford 1994) implica el desarrollo de una asunción política de la identidad entendida como *etnicidad* (Bartolomé; 1987: 29), en donde los procesos sociales diaspóricos (Brubaker 2005, 2009; Toninato 2009) de unificación reclaman por el reconocimiento y la representación política a partir de un proyecto de características nacionales.

Las implicancias de este proceso no son simples. Como describe Paola Toninato (2009), se plantean tensiones políticas internas dentro de la diáspora gitana entendida como una identidad transnacional sin territorio. Por un lado, existen posturas que niegan el paradigma indio en detrimento, por ejemplo, de la versión de los orígenes egipcios.

12. "Suecia admite que durante 100 años marginó y esterilizó al pueblo gitano" en El País (2014, 28 de marzo) En <http://goo.gl/pFNOfg>

13. "Estrasburgo condena a Eslovaquia por esterilizar a una mujer sin su consentimiento claro" en El País (2011, 8 de noviembre) En <http://goo.gl/SknTj3>

Pero los conflictos centrales gravitan en la relación entre los movimientos diaspóricos y los países donde habitan los gitanos: la discusión se polariza entre los enfoques tendientes a la integración multicultural dentro de los países anfitriones, frente al autonomismo y corporativismo nacionalista. Por ejemplo, algunos activistas roma del centro y este de Europa prefieren buscar reconocimiento como minorías nacionales, mientras que otros en Alemania optan por focalizarse en la demanda de derechos civiles. Incluso hay posturas que, para evitar la estigmatización y la xenofobia, se oponen a la conceptualización política de los romaníes como grupo étnico de origen indio por las tensiones que esto implica dentro de los países en donde viven (Toninato 2009:11).

El contexto político plagado de manifestaciones de virulencia de la extrema derecha europea es un factor de peso para la constitución de estas decisiones. En 2013, un informe de la Unión Europea¹⁴ determinó que había aumentado drásticamente la violencia hacia grupos étnicos en Grecia, dentro de los que se encuentran los roma. En Hungría el partido de ultraderecha y antigitano JOBBIK forma parte del parlamento. Y los partidos políticos que incluyen plataformas antigitanas se distribuyen en el resto de Europa: el Front National en Francia y Bélgica, el Republikaner en Alemania, Vlams Block también en Bélgica, son algunos de ellos.

El dilema que se presenta así con los movimientos diaspóricos que recalcan el origen indio y la necesidad de un documento nacional particular para los romaníes, es la articulación conflictiva y contradictoria entre el reconocimiento identitario y la legitimación de aquellas normas y valores sociales que justifican a los gitanos homologados como extranjeros, fundamentando la diferencia entre Ellos y Nosotros, en donde Ellos no son considerados dentro de los recursos simbólicos partícipes de lo considerado “nacional”, sino como foráneos, centro de los discursos y prácticas xenofóbicas como eternos inmigrantes por generaciones y siglos.

VII.

En Argentina las acciones xenofóbicas no llegan al grado de violencia que se describe en Europa, pero las concepciones son compartidas entre ambas regiones. Una investigación de Adaszko y Kornblit (2008) sobre xenofobia en adolescentes de escuelas argentinas demostró la continuidad del discurso social dominante con origen en las concepciones del “ser nacional”, en donde lo reproducido por los jóvenes naturalizaba el rechazo a los percibidos como extranjeros por su condición de ser diferentes al “Nosotros argentino”, sean objetivamente inmigrantes o no.

En esta investigación, los gitanos fueron el grupo más rechazado llegando al 70% de los encuestados. Junto a los judíos y los orientales, son las identidades más estigmatizadas como foráneas, compartiendo además el foco

14. “Racism, discrimination, intolerance and extremism: learning from experiences in Greece and Hungary”. European Union Agency for Fundamental Rights, 2013. En <http://goo.gl/3eYxvc>

de los discursos racistas que les otorgan una valoración negativa atribuida a prácticas comerciales corporativas y desleales.

Lo que también demostró este análisis es que la construcción de imagen negativa no está vinculada a un contacto directo con los grupos estigmatizados, dado que se presentaban cifras altas de rechazo en distritos donde no había presencia de gitanos, lo cual se explica por la difusión que este prejuicio tiene a partir de las transmisiones intergeneracionales y los medios de comunicación.

El Mapa de la Discriminación 2013¹⁵ publicado en Argentina por el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) analizó los prejuicios más extendidos e identificó los grupos sociales más negativizados a partir de la confección de un Índice de Representaciones Discriminatorias (I.R.D.) elaborado con encuestas, junto a otros resultados de variables de percepción y representación. En el informe los gitanos fueron el grupo más rechazado socialmente en las diferentes categorías analizadas, sobresaliendo con otros grupos estigmatizados como musulmanes, judíos o travestis. Con la excepción del Área Metropolitana de Buenos Aires, en donde los musulmanes tuvieron levemente una percepción más negativa, en el resto de las regiones analizadas los gitanos siempre aparecen como el grupo más rechazado.

Dicho organismo estatal realizó un informe en 2012 con una sección especial sobre la colectividad gitana,¹⁶ la cual describe como el grupo identitario que sufre con mayor fuerza los procesos discriminatorios en el país. En el mismo se describen situaciones comúnmente relatadas por los grupos gitanos: discriminaciones en el ámbito educativo, dificultades en el acceso a la salud y prejuicios en los medios de comunicación. Incluso el informe reconoce una denuncia desestimada por el propio INADI en el 2003, como una de las formas de legitimación estatal de la negativización de los gitanos.

Es notorio destacar que tanto el artículo de Adaszko y Kornblit (2008) como los informes del INADI, comentan sobre el lugar de los medios masivos de comunicación en la construcción y reproducción del rechazo a los gitanos en Argentina. Este punto es importante para el análisis de la gitanofobia, porque la construcción del miedo hacia los romaníes también se transmite por la difusión de conocimientos que no requieren del contacto directo ni por generaciones previas con el grupo estigmatizado, ni tampoco implica necesariamente una explicitación del rechazo.

VIII.

El 11 de diciembre de 1935 en el diario *El Mundo* aparecía la primera tira de la historieta *Patoruzú*, en donde aparecía el gitano Juaniyo, un enemigo recurrente del personaje principal de Dante Quintero. El gitano aparece dibujado aquí con los rasgos físicos y de conducta estereotipados del gitano

15. Véase <http://goo.gl/51t9FH>

16. "Plan Nacional contra la Discriminación". 2012. INADI, pp 137-140. En <http://goo.gl/4X7y4t>

peligroso, ruin y sediento de dinero. Juaniyo aparece también en el primer cortometraje animado en color argentino, *Upa en apuros*, de 1942, asumiendo el rol de un ladrón de niños custodiado por su oso adiestrado. La animación fue un hito en la producción cinematográfica de la época.

En la década de 1940, Quintero crea a Patoruzito, y vuelve a utilizar a los gitanos como enemigos. En dos números consecutivos, el N°7 “Trampas gitanas” y el N°8 “El polizonte”, los malos son gitanos –distintos en cada capítulo-, que apelan a engaños y crímenes. Estas tiras, como las de Patoruzú con Juaniyo como enemigo, fueron reeditadas a los largo de las décadas.

Otro dibujante clásico de las historietas argentinas, Manuel García Ferré, fue el autor de *Corazón, alegrías de Pantriste*, una película animada del año 2000. Uno de los malvados de la animación es el Gitano, padraastro de la niña gitana Pandereta, quien es rescatada por el protagonista de la película y que termina integrando su familia (todos nombrados con el prefijo “Pan”, al igual que la niña), compuesta por miembros trabajadores, honrados, y de aspectos físicos y expresivos que representan lo esperable gráficamente en personajes bondadosos. Opuestamente, el Gitano es vago, de rasgos corporales estereotipadamente peligrosos y desagradables, que hace trabajar a su hijastra y la encadena y maltrata al igual que a su oso.

Años más tarde, en el 2003, en uno de los canales más importantes de la televisión de aire argentina comienza a emitirse la serie “Soy gitano”, representado por actores de renombre y en horario central. El programa representaba a los gitanos casi como una mafia. Violentos, estafadores y relacionados con actividades delictivas. La Asociación Identidad Cultural Romaní de Argentina (AICRA) realizó denuncias sobre esta estigmatización por diversos medios de comunicación, y también oficialmente al INADI, con el resultado de la desestimación -comentada más arriba- de este organismo estatal.

El tratamiento que hacen las notas periodísticas sobre los romaníes sigue un camino similar en los medios masivos pese a no ser obras de ficción. Si aparece el término “gitano” en alguna nota, la misma está definida por las imágenes del *artista* o del *criminal*, figurando en las secciones como “Cultura” o “Espectáculo” en el primer caso, y de “Policiales en el segundo”. Muy eventualmente puede aparecer alguna nota sobre la comunidad gitana local en las secciones como “Sociedad”. Esta situación se refleja también en los medios de noticias europeos, aunque la magnitud y caudal de artículos periodísticos sobre gitanos es ampliamente mayor que en Argentina, donde es un grupo fundamentalmente invisibilizado. Sin embargo, se reproduce la práctica de destacar la etnia gitana en noticias donde ese dato es irrelevante para comprender la información, y cuyo único fin es mantener vigente la construcción de peligrosidad de este grupo, que se amplifica con la articulación de los elementos paratextuales que acompañan las notas, como imágenes o la simple conjunción de la sección “Policiales” con un titular que diga “banda de gitanos”.

Radovich (2011) describe una noticia de 2007 que titulaba “Acusan a una banda de gitanos de torturar y matar ancianos”, y en cuyo cuerpo indicaba

M. Domínguez

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

173

“Al grupo lo llaman ‘la banda de los gitanos’ porque varios de sus integrantes pertenecen a esa comunidad” (Clarín 2007, 13 de mayo, pp62 citado en Radovich 2011:5), tomando así como una afirmación para su titular (“banda de gitanos”) un comentario generalizador de terceras personas para dar una información confusa y con datos equívocos, que no aportan a la comprensión de la noticia.

Este término “banda de gitanos” se repite con insistencia en los pocos casos delictivos que se registran con alguna presencia de gitanos. A fines de 2014, en el marco de un operativo policial sobre secuestros virtuales cuyos integrantes eran romaníes, los medios destacaban este hecho con la frase “banda de gitanos” poniéndola al mismo nivel de significación en la lectura que el hecho delictivo de la noticia:

“Se desbarató una banda de gitanos que hacían secuestros virtuales”
(Clarín 2014, 14 de octubre)

“Cayó una banda de gitanos que cometía secuestros virtuales”
(Infobae 2014, 13 de octubre)

“Cae banda de gitanos que cometía secuestros virtuales”
(Diario Popular 2014, 13 de octubre).

IX.

Desde fines de 2014 varias agrupaciones gitanas, fundamentalmente de países de habla hispana, pusieron foco en la discriminación del diccionario de la Real Academia Española (RAE). En días cercanos al 8 de abril (Día Internacional Gitano) de 2015 la Fundación del Secretariado Gitano llevó a cabo una campaña con el lema *Una definición discriminatoria genera discriminación*, que incluyó la difusión en las redes sociales de las etiquetas #YoNoSoyTrapacero #YoNoSoyTrapacera, y un video de dos minutos mostrando a niños romaníes buscando la palabra “gitano” en el diccionario.¹⁷

La versión anterior del diccionario, la 22ª edición del año 2001, en la cuarta acepción de “gitano” decía lo siguiente:

4. *adj. coloq. Que estafa u obra con engaño.*

Debido a las denuncias por discriminación, la RAE decidió eliminar esa línea para su 23ª edición del 2014, pero agregó esta quinta acepción, que fue la que disparó la campaña:

5. *trapacero.*

Que es lo mismo que la definición borrada pero dicho de otra manera, y quitando la nota de adjetivo coloquial (“adj. coloq.”), con lo cual equipara sin intermedios ambos términos.

Los antecedentes de la RAE en otros casos ponen sobre la mesa la ambigüedad de esta institución, que dependiendo las contingencias se presenta

17. Véase <https://youtu.be/DqBvpWbmdkQ>

a veces como una mera compiladora de los usos que los hablantes dan a las palabras, y otras veces como el órgano regulador de los usos y definiciones correctas del habla española. En esta cuestión con los gitanos, la postura ha sido la de colocarse como puros documentadores ajenos al uso que le dan los hablantes a las palabras, sin legitimar ni desaconsejar su aplicación, haciendo imposible poder suprimir una acepción.¹⁸

Sería, según la defensa de la institución, similar al caso de eliminar una palabra: puede marcársela como anticuada o desusada, pero nunca se elimina.

Pero en esta 23ª edición del 2014 la RAE borró los significados peyorativos de “tonto” y “tartamudo” del lema “gallego”. La fundamentación para sostener que esas definiciones discriminatorias están en desuso, no están justificadas en ningún informe de investigación de la institución.

Lo que se reproduce, entonces, no es tan solo lo que supuestamente la RAE acopia como usos de la sociedad hispanohablante, que puede ser correcto y –en el caso de los gitanos- preocupante por el valor de negatividad compilado en la palabra, sino el espacio de alteridad dentro de la relación asimétrica de poder en la que se encuentran los roma para poder actuar en defensa de sus derechos, en este caso particular, con una institución como la RAE, que es la encargada oficial de regular la lengua castellana. Y no es solo con la definición de “gitano” sino también con palabras asociadas.

En “gitanada” la segunda acepción dice:

2. f. Adulación, chiste, caricias y engaños con que suele conseguirse lo que se desea.

Por otro lado, el diccionario no registra la palabra “antigitano”, ni “gitanofobia” (pese a ser un término usado incluso en periódicos masivos españoles como El País), ni mucho menos “romafobia”. Cuando se busca “gitanofobia” en la versión en línea de la RAE, el sistema devuelve como sugerencias las palabras “germanofobia” y “galofobia”.

Y la definición de “romaní” la reduce a un tema lingüístico equívoco:

Sinónimo de caló, lenguaje de los gitanos españoles.

Ni siquiera en la acepción donde detalla a “gitano” como “trapacero” a secas, se realiza alguna aclaración de la calidad y condición de la definición que pueda marcar que el término no es una exacta analogía con la palabra, pese a existir notaciones que pueden indicar si un término es *vulgar*, *insulto*, *peyorativo* (“peyor.”), o *despectivo* (“despect.”). Suerte que sí corre, por ejemplo, para la definición de “fenicio”:

3. adj. despect. Que tiene habilidad para comerciar o negociar y sacar el máximo beneficio.

18. Pueden leerse los artículos: Zajac, Alejandro D. “¿Se pueden eliminar palabras de la Real Academia de la Lengua?” en BBC Mundo (2012, 3 de agosto) en <http://goo.gl/sZbLKv> Constenla, Tereixa “El próximo DRAE advertirá de las palabras ofensivas” en El País (2014, 7 de noviembre) en <http://goo.gl/HVQtPq> “La RAE no eliminará las acepciones peyorativas de “gitano” y “gitanada”” en El Cultural (2014, 7 de noviembre) en <http://goo.gl/D51M3C>

Conclusiones

Aunque la relación desigual con el pueblo romaní presente diferencias entre Europa y Argentina, las estrategias de control poblacional despliegan las mismas manifestaciones de dominación y desigualdad, que en el caso de Argentina se expresa mayormente en el abandono institucional del reconocimiento de derechos y en el desconocimiento de sus condiciones de existencia, pero que en ambos casos se sostienen por prácticas y discursos etnocéntricos que dinamizan la negativización del grupo étnico como un Otro excluido del modelo sociopolítico hegemónico, que es el ambiente en donde se construye socialmente el miedo a los gitanos.

Este proceso es reproducido aunque no haya intervención de organismos ni tecnologías estatales, dado que los dispositivos disciplinarios hacia la población gitana se mantienen en una relación de poder asimétrica en donde los grupos romaníes se vinculan desde un lugar de alteridad, transmitido por generaciones y en medios de comunicación masiva sin necesidad de establecer un contacto físico directo con estas identidades políticamente estigmatizadas (Trincheró 2007).

En este momento histórico, el fortalecimiento de las organizaciones para el reconocimiento y la defensa de derechos de los roma es uno de los ejes articuladores con la sociedad mayor para enfrentar a la gitanofobia.

Asimismo, es necesario recalcar como un indicador importante de esta problemática que dentro del espacio académico son escasos los trabajos de investigación sobre estudios romaníes, especialmente en nuestra región, lo cual invita a reflexionar sobre la invisibilidad social de estos grupos estigmatizados y su correlato con los temas de interés desarrollados en nuestras disciplinas.

Bibliografía

- Adaszko, Dan, Kornblit, Ana Lía. 2008. "Xenofobia en adolescentes argentinos. Un estudio sobre la intolerancia y la discriminación en jóvenes escolarizados". en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 70, No. 1 (Jan. - Mar., 2008), pp. 147-196. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barth, Fredrik (comp). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel. 2006. "Los laberintos de la identidad". *Revista Avá*, N°9, 2006, Misiones.
- Berná Serna, David. 2012. "Somatografías gitanas. Los gitanos y la biopolítica.". *Actas del Congreso Internacional XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Nov 2012, Madrid, Spain. Trama editorial; CEEIB, pp.846-850
- Bernal, Jorge. 2004. "Los Rom de las Américas". Escrito presentado ante la ONU sobre el pueblo Rom (Gitano).

- Brubaker, Rogers. 2005. "The 'diaspora' diaspora". *Ethnic and Racial Studies*. Vol 28 N°1, pp 1-19
- , 2009. "Ethnicity, Race, and Nationalism" en *The Annual Review of Sociology*. 35:21-42.
- Calvo Buezas, Tomás. 1990. *¿España Racista? Voces payas sobre los gitanos*. Madrid: E. Anthropos,
- Clifford, James. 1994. "Diasporas". *Cultural Anthropology*, 9(3), pp. 302-38.
- Domínguez, Matías. 2013. "Usos del pasado y procesos hegemónicos en la formación de sentidos identitarios del pueblo Rrom/Gitano" En Actas de la X Reunión de Antropología del Mercosur (RAM) 10 al 13 de julio de 2013; Córdoba.
- Feierstein, Daniel. 2007. *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel. 1993. *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Ed. Altamira.
- Fraser, Angus. 2005. *Los gitanos*. Barcelona: Ed. Ariel.
- Gheorghie, Nicolae. 2010. "Le mythe du Rom « nomade » Comment se défausser de la question rom sur l'Europe". En <http://www.revue-projet.com/articles/2010-6-le-mythe-du-rom-nomade/>
- Güenaga, Rosario. 2009. "Los requisitos de ingreso del inmigrante desde la perspectiva diplomática española (1916-1919)". [En línea] *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 9. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3921/pr.3921.pdf
- Hancock, Ian. 1987. *The Pariah Syndrome: An Account of Gypsy Persecution and Slavery*. Ann Arbor: Karoma.
- , 2002. *We are the Romany People: Ame Sam e Rromane Dzene*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- , 2006. "On the interpretation of a word: Porrajmos as Holocaust" en Thomas A. Acton & Michael Hayes [eds.] *Travellers, Gypsies, Roma: The Demonisation of Difference*, Newcastle, Cambridge Scholars' Press.
- Heredia Moreno, José. 2010. "La voz silente. Sobre los discursos dominantes en el movimiento asociativo gitano." *Cuadernos Gitanos* N°6, 2010.
- Kenrick, Donald. 2000. "Romany origins and migration patterns". *International Journal of Frontier Missions*, Vol. 17:3, Fall 2000.
- Maronese, Leticia; Tchileva, Mira (comp). 2005. *Temas de Patrimonio Cultural. 14-Patrimonio Cultural Gitano*. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires. Secretaría de Cultura de la Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- Nedich, Jorge Emilio. 2010. *El pueblo rebelde. Crónica de la historia gitana*. Buenos Aires: Vergara.
- Radovich, Juan Carlos. 2011. "'Zurciendo prejuicios'. Discursos discriminatorios hacia el pueblo Roma ("gitano") en los medios de comunicación en Argentina." En *Papeles de trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*. N°22 Rosario jul./dic. 2011.
- Toninato, Paola. 2009. "The Making of Gypsy Diasporas". *Translocations: Migration and Social Change*, 2009-0420.
- Trincherro, Hugo. 2007. *Aromas de lo Exótico (Retornos del objeto). Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Buenos Aires: SB.
- Vázquez, Héctor. 2000. *Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

M. Domínguez

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

177

ÍCONOS | 52

Revista de Ciencias Sociales • FLACSO Ecuador • cuatrimestral • ISSN: 1390-1249 • mayo 2015



Interpretaciones del estado en América Latina

- Obstáculos y desafíos de la paridad de género.
Violencia política, sistema electoral e interculturalidad
- ¿Quién es el dueño de los átomos? Nanotecnologías
y derecho de propiedad intelectual

Re-pensando el concepto de terrorismo: una discusión político-histórica¹

Melany Cruz²

El concepto de terrorismo es inherentemente político (Hoffman 2006), no sólo porque ha estado inserto dentro de la discusión política contemporánea, sino que también por las consecutivas consecuencias políticas y sociales. En este sentido, el proceso de conceptualizar ciertos fenómenos sociales se transforma en un elemento relevante para el análisis político, donde el uso de conceptos, como sus interpretaciones y redefiniciones construyen formas de realidad.

Este artículo, en particular, tiene por objetivo discutir cómo la literatura tradicional sobre el terrorismo ha hecho del concepto una definición descriptiva, en donde la violencia como fenómeno es reducida a una práctica estéril y homogénea. Es por esto que a partir de esta problemática es que se pretende desafiar la noción de terrorismo desde su dimensión estática, para así posicionarlo de manera histórica en el proceso de conocimiento.

De acuerdo a lo desarrollado por Foucault, los conceptos son construcciones sociales que nos permiten edificar una realidad específica, y al mismo tiempo, nos permite reinterpretar esa misma realidad en otros aspectos. Consecuentemente, los conceptos y su historia no son *la construcción de un edificio* (Foucault 2002: 62), es decir, los conceptos no son creados dentro de un contexto de línea progresiva. Por el contrario, los conceptos son reformados a través de diferentes interpretaciones y situaciones (Burns 2011), lo que nos lleva a indicar que “todo conocimiento es situado” (Hay 2002: 230)

1. A propósito de la construcción del concepto de terrorismo.

2. Universidad de Birmingham.

Este artículo se basa en el trabajo realizado en la tesis de maestría “Re-thinking the concept of terrorism” (2014). Traducido del inglés por la autora.

M. Cruz

**Lecturas
en debate**

Recibido:
10/06/2015
Aceptado:
30/09/2015

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

179

En esta línea, Foucault afirma que la práctica científica ha desarrollado una red de conceptos construidos por el 'sujeto que conoce' a través de una serie de reglas (Foucault 1998: 137) que conforman una red teórica (Foucault 1988) que está organizada y cosificada para construir lo que conocemos como racionalidad científica. Dentro de este entramado, Foucault critica el conocimiento tradicional (*connaissance*) que tiende a construir categorías para imponer una verdad, pasando por alto otros saberes (*savoir*). Así se plantea el conflicto de "cómo los hombres gobernamos (a nosotros mismos y otros) a través de la producción de verdades" (Foucault 1991: 79), es decir, como las formas de racionalidad se "inscriben en prácticas o sistemas de prácticas" (1991: 79) que afectan directamente las formas en las que entendemos nuestra individualidad y el mundo social.

De esta manera, este artículo pretende discutir cómo el concepto de terrorismo desarrollado por la literatura tradicional norteamericana y europea, principalmente, se ha conformado como un 'pensamiento científico' en donde ciertas acciones o conductas tienen a clasificarse como terroristas, siguiendo un modelo de categorización de la violencia. Por esto, es posible indicar que la teoría sobre el terrorismo ha construido una *narrativización*³ de manera de elaborar lo que será denominado en este artículo como una 'Teoría General del Terrorismo', posible de aplicar a diferentes condiciones históricas y políticas.

Así, no se busca ni construir un nuevo concepto de terrorismo ni desterrar el concepto en su totalidad. Por el contrario, se pretende analizar con mayor profundidad la construcción del concepto desde su dimensión metodológica y epistemológica, para transformarse en un aporte al debate teórico-político sobre este fenómeno. Para esto, se sugieren dos enfoques de análisis: los usos de la historia como elemento analítico en sí mismo, y la problemática de la otredad dentro de las relaciones consideradas 'terroristas'.

La Gran Historia del Terrorismo

El debate sobre el terrorismo a nivel global ha estado entrecruzado por teóricos, el Estado y los medios de comunicación (Jackson 2009, Crenshaw 2007), fluctuando en diferentes discusiones sin mayores consensos a lo que respecta al comportamiento del fenómeno. Sin embargo, el concepto de terrorismo ha sido neutralizado dentro de las ciencias sociales siendo aplicado a diferentes acciones violentas, independiente de sus contextos históricos.

De acuerdo con el historiador postestructuralista Robert Berkhofer (1995), la historia dentro de las ciencias sociales tradicionales ha sido utilizada

3. Comprendo el proceso de narrativización bajo la teoría de Berkhofer (1995) como el contexto que es construido para conectar aquellos episodios que parecen estar desconectado en la historia, como una trama.

como una red nomológica, es decir, como un elemento que permite dar una explicación generalizada de la sociedad. Así, el autor indica que a través de la prueba descriptiva de teorías se ha podido explicar diferentes fenómenos sociales dejando a la historia como un carácter secundario de análisis. En esta línea, se pretende poner en discusión el uso de la historia como elemento analítico en sí mismo, en el proceso de construcción del concepto de terrorismo. En palabras de Erlenbusch (2013), los limitados usos de la historia dentro del análisis del terrorismo han producido una simplificación del mismo concepto, poniendo el foco de análisis a un nivel puramente descriptivo.

En este contexto, actuales debates sobre la conceptualización de terrorismo, incluyendo a Erlenbusch (2014), han indicado que la literatura ha sido ahistórica, es decir, han reduciendo el terrorismo a los que los terroristas hacen – acciones violentas. De manera similar, *Critical Studies on Terrorism* han argumentado que la literatura tradicional han dejado fuera los contextos políticos y sociales en donde los actos terroristas ocurren (Jackson, Ransport 2009). En este sentido, Ransport (2009) señala que los estudios del terrorismo se han enfocado ‘en el aquí y en el ahora’, en vez de realizar conexiones históricas.

Parcialmente de acuerdo con estas críticas, la principal problemática metodológica sobre los estudios sobre el terrorismo no recaen en sólo en la ahistoricidad del mismo, pero más bien como la historia es utilizada de manera reduccionista. De esta manera, hemos tendido a encontrar periodizaciones sobre el terrorismo, así autores como Hoffman y Laqueur, han periodizado el terrorismo dentro de tres momentos: el ‘terrorismo del siglo XIX’, el ‘terrorismo del siglo XX’ y el ‘nuevo terrorismo’.

En términos generales, existe un acuerdo teórico para la división temporal del terrorismo. Según lo señalado por Duyvestyn, Hoffman, la violencia durante el siglo XIX pasó por formas de uso del terror en contra de las autoridades de Estado hasta formas más amplias del terrorismo asociadas a representantes del poder (Duyvestyn 2007: 56). De esta manera, nuestra comprensión contemporánea del concepto de terrorismo se origina en este siglo con lo que se denominó, *regime de la terreur* (Hoffman 2006, Laqueur 2001, 2012).

Así, el terrorismo se conformó como una forma de violencia aceptable para combatir y disuadir sistemas conservadores y represivos, normalmente impulsado por anarquistas (Duyvestyn 2007, Ditych 2013, Laqueur 2001). Asimismo, Hoffman argumenta que el terrorismo ha sido definido por planificadas y calculadas acciones que durante el siglo XIX tuvo el propósito de traer a una nueva y mejor sociedad (Hoffman 2006).

Con el cambio de siglo, también ocurre una redefinición del concepto de terrorismo, con particular atención a las acciones de violencia realizadas durante la década del sesenta y setenta. Es durante estas décadas donde la connotación del concepto de terrorismo se vuelve negativa (Duyvestyn

M. Cruz

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

181

2007), ya que se comienzan a desafiar los sistemas democráticos occidentales (Hoffman 2006). En este sentido, el terrorismo de mediados del siglo XX es vinculado principalmente con ideologías de izquierda y grupos nacionalistas.

Finalmente, lo que se denomina ‘nuevo terrorismo’ es conceptualizado luego del ataque al World Trade Center, diversificando el concepto a una dimensión internacional, en donde la violencia se transforma en una estrategia masiva (Hoffman 2007, Laqueur 2012).

Más allá de las particularidades de la utilización de la periodización como elemento analítico dentro de la definición del concepto de terrorismo, se pretende visibilizar su principal deficiencia que está vinculada a lo que Berkhofer (1995) denominó: *contextualismo*. Las ciencias sociales tienden a posicionar ideas y eventos en un marco contextual general produciendo esquemas clasificatorios de los fenómenos sociales, y por tanto de los sujetos que son parte de ellos. Esta tendencia ha significado poner ciertos conceptos y análisis como neutrales.

De acuerdo con Foucault y los usos de la historia dentro de la ciencia, la historia se ha encargado de definir relaciones de causalidad entre acontecimientos, es decir, posicionar una serie de elementos en relaciones a otra serie de eventos de manera lineal (Foucault 2002). En este sentido, el terrorismo como concepto y como fenómeno social ha venido a responder a esa misma lógica, se ha puesto como un elemento neutral dentro de una línea de tiempo horizontal, interconectándose con ciertos eventos históricos para que parezcan que son interdependientes.

De esta manera, podemos sintetizar que los usos de la historia en los estudios sobre el terrorismo producen lo que Berkhofer (1995) denominó *The Great History*. La Gran Historia representa ese discurso universalista utilizando dentro de las ciencias sociales para explicar e unificar fenómenos históricos como una única unidad de análisis. Así, y siguiendo los elementos planteados por Berkhofer, podemos plantear que se ha desarrollado una ‘Gran Historia sobre el Terrorismo’ que ha sido configurada en tres principales formas: 1) consolidar historias parciales en su contexto más amplio para demostrar su significado o importancia, 2) ofrece la estructura más grande para cualquier tipo de acercamiento a una historia nacional, 3) Presupone una singularidad de su contexto (Berkhofer 1995).

En este sentido, los usos de la historia desde una perspectiva totalizante no sólo limita el análisis desde un sentido metodológico, sino que también se plantea una problemática epistemológica; es decir desde donde conocemos el fenómeno y cómo la historia desde esta esfera puede contribuir a categorizar a los sujetos y sus acciones como forma de construir el conocimiento. De esta manera, el cuestionamiento sobre la historia también nos lleva a reflexionar como la construcción de las ciencias sociales y el análisis de fenómenos sociales se vincula con las relaciones de poder (Shiner 1982).

En los estudios sobre el terrorismo, el uso de la historia ha contribuido

a la categorización del fenómeno produciendo diferentes categorías, tales como, el ‘terrorismo religioso’, el ‘terrorismo de izquierda’, el ‘terrorismo revolucionario y contrarrevolucionario’ (Primoratz 1997) entre otros; los que han permitido una forma de ordenamiento y normalización del conocimiento (Elden 2008) limitando el fenómeno del terrorismo – particularmente de la violencia – como un trastorno social, del cual debemos defendernos.

De acuerdo con Ditrych, el terrorismo se puede comprender como un discurso de asociación y disociación dentro de la dualidad civilización/barbarie, orden/caos y político/criminal (2013: 226). En estos enfrentamientos, el terrorismo es conceptualizado como una amenaza al ‘mundo civilizado’ tal como la conocemos.

En consecuencia, los usos de la historia dentro de la construcción del concepto de terrorismo, contribuye a la creación de sistemas de valores que apuntan a un “tipo coherente de la civilización” (Foucault 2002: 14), donde todas las diferencias de la sociedad y todas las diferentes formas de violencia podrían reducirse a una forma única. De manera similar, Fanon (2004) y Bathia (2005) afirman que el proceso colonizador ha sido consolidado, además de la violencia y el uso del territorio, a través de la construcción del conocimiento y de la historia. Este proceso es fundamental para también entender la construcción del concepto de terrorismo, ya que éste ha sido amoldado a un análisis basado en la dualidad del orden/caos.

En síntesis, el terrorismo ha estado vinculado a un marco conceptual que permite la categorización de la violencia en una narración lineal de la historia, en donde no caben más interpretaciones que las del desorden social. En otras palabras, el ordenamiento del conocimiento presupone que todos aquellos actos considerados terroristas destruyen el ‘orden social’, generando un temor social que permite mantener y reproducir este conocimiento (Staudigl 2013).

Foucault señala que “el papel de la historia es despertar a lo que ha sido olvidado, para eliminar la ocultación, borrar - u obstruir otra vez – las barreras” (Foucault 1972: 236). Por lo tanto, una aproximación metodológica más precisa para el análisis del terrorismo es romper con su definición universal y poner atención a las particulares (Erlenbusch 2013), “atendiendo a las pausas que marcan historia” (Shiner 1982: 387).

De esta manera, cuando se habla en la literatura sobre el ‘futuro del terrorismo’, se está pretendiendo que la historia está construida por una serie de eventos continuos, en donde los sujetos no son parte de su movimiento y transformaciones. Sin embargo, dichas categorizaciones no son posibles sin poner atención a las particularidades históricas y la posición de quien conoce y quien define tales acciones a través conocimiento.

La violencia es parte de la experiencia de las relaciones sociales (Staudigl 2013), por lo que eliminarla o evitarla representa una contrariedad. En la medida en que nuestra vida está constituida y mediadas por formas de

M. Cruz

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

183

violencia, ¿cómo es posible plantear una solución al terrorismo? ¿Cómo es posible predecir e incluso pronosticar el terrorismo? El terrorismo no es, ni puede ser más, que un marco conceptual al cual llegamos luego de conocer esas particularidades históricas, esos contextos políticos y sociales que construyeron y contribuyeron a la violencia.

El otro es terrorista

Tradicionalmente, la literatura sobre terrorismo ha identificado dos principales ramas, por un lado el terrorismo de Estado y por otro el terrorismo ejercido por grupos no-estatales. Las últimas décadas se ha puesto especial atención a este segundo punto, enfatizando diferentes tipologías de terrorismo. Por ejemplo, Laqueur ha declarado que en general, movimientos de liberación nacional han sido denominados como terrorista después de que la acción política tradicional ha fallado como una manera de desafiar la democracia y cuando éstos han utilizado la violencia como método de liberación (2011).

En otra línea, se ha tendido a tipificar el terrorismo a través de lo que Jackson indica como la anormalidad psicológica individual y el extremismo religioso ideológico que se dan en procesos de radicalización (2009: 72). Por ejemplo, las acciones violentas en nombre del Islam se han entendido como comportamientos ‘irracionales’ y ‘sin sentido’ (Toros, Gunning 2009: 90) ya que pertenecen al tipo de terrorismo psicológico.

De cualquier modo, la tipificación de sujetos que utilizan la violencia como accionar se ha enfocado a lo que Bathia (2005) denomina como la tipificación del oponente, ya sea como subversivos, terroristas, extremistas, entre otros, pretendiendo delimitar una línea entre la legalidad y la ilegalidad de la violencia para así mantener el orden social. A lo anterior, es posible agregar que el terrorismo se convierte en la estrategia de conocimiento para clasificar/ordenar la violencia dentro del conocimiento.

Por lo tanto, en el proceso de estas definiciones el terrorismo ha tomado una connotación negativa. Como Kawash ha señalado “el terrorismo es representado como un puro ataque inmotivado que amenaza el Occidente, la modernidad, lo Judeo-cristianismo, la democracia, la civilización sí misma” (2005: 238). Así, acciones terroristas se dibujan como una expresión irracional dentro de la tradición liberal. Asimismo, Kapitan ha señalado que la connotación negativa de la etiqueta de ‘terrorista’ ha desacreditado y deshumanizado a los individuos o grupos que cometen acciones violentas (Kapitan 2002), reduciéndolos a *outsiders*.

Así como ha sido discutido en este artículo los conceptos, como las etiquetas y categorizaciones, permiten construir ideas de un fenómeno particular y de los sujetos que provocan dichos fenómenos. Estas categorías han limitado el estudio del terrorismo como también el análisis de la violencia, lo que nos lleva a preguntarnos, ¿Qué sucede con la violencia como forma de

relación social? ¿Dónde queda relegada la relación social cuando denominamos a otro como 'terrorista'? ¿Quiénes son responsables de la violencia finalmente?

Según Butler, el reconocer el 'yo' significa establecer una primera pregunta: ¿Quién eres? Butler afirma que hay un 'otro' antes que nosotros (Butler 2006, 2005) cuya singularidad desconocemos. Sin embargo, el 'yo' – lo que somos – está en constante relación ese 'otro' que aparece ante mí y “funciona como otro para mí” (Butler 2005: 25). Esto significa que la única forma de conocerme es conociendo a ese 'otro' - en la presencia del otro – la virtud de la cara, la voz o silencio del 'otro'.

En otras palabras, dentro del proceso de reconocimiento – es decir, cuando pedimos reconocimiento y reconocemos otro – requiere de un proceso de conocimiento de quien se constituye como ese 'otro'. Aplicado este punto a las relaciones de violencia, el 'yo' y el 'tú' se combinan en una relación subjetiva y corporal donde “el cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad y agencia” (Butler 2006: 26). Por lo tanto, la problemática presentada sobre la tipificación y categorización de 'terroristas' presume una falta de reflexión sobre estas relaciones subjetivas. Esta invisibilización afecta no sólo lo que entendemos por 'yo' y 'otros', sino que también el complejo proceso de reconocimiento hacia lo otro, lo que lleva a el miedo como consecuencia social.

Específicamente dentro de los estudios sobre el terrorismo, se ha entendido que son los 'otros', los 'terroristas' quienes tienen una responsabilidad unilateral de sus actos de violencia. Hay una tendencia predominante que afirma que los terroristas actúan sobre 'nosotros' poniendo(nos) en riesgo, amedrentando lo que anteriormente mencionamos como 'lo civilizado'. Sin embargo, Butler sostiene que en las relaciones de violencia siempre el 'yo' o el 'nosotros' tienen responsabilidad en el accionar o el resultado de la violencia (Butler 2006).

Así, Butler continúa indicando que ignorar esta responsabilidad provoca que haya siempre una “un punto de vista en primera persona” (Butler 2006: p.6), postura que predomina en la sociedad occidental en relación con esos 'otros' que ejercen violencia. En este proceso, nos perdemos a nosotros mismos, ya que perdemos el sentido del 'otro', quien es quien nos permite conocernos. Así, Butler afirma que existe una des-realización del 'otro' es decir, aquel proceso en donde hacemos del otro un espectro que no está vivo ni muerto (Butler 2006). La des-realización del otro significa así que “algunas vidas humanas son más vulnerables y reivindicables que otras” (Butler 2006: 30).

La violencia está también inmersa en la relación entre el 'yo' y los 'otros', pero cuando ese otro es percibido como algo irreal, no como una persona (Butler 2006) esta relación se invisibiliza. Así, en la idea de terrorismo, el 'yo' y el 'otro' se ven afectados por ambos lados, ya que quienes cometen acciones de violencia, como quienes se ven afectados, tienen a despersonalizar al 'otro', permitiendo clasificaciones y meta categoría sobre los sujetos.

M. Cruz

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

185

De acuerdo con Butler, la responsabilidad de la violencia recae sobre aquellos que cometen actos violentos, por lo que hay una responsabilidad individual (Butler, 2006), sin embargo, estas responsabilidades son socialmente constituidas y construidas por lo que tales acciones no pueden reducirse a actos de pura maldad o irracionalidad, ni tampoco a pura estrategia racional, como Wieviorka (2007), entre otros autores han definido, en donde el terrorismo es una acción instrumental donde el actor es racional y capaz de elaborar una estrategia de la violencia.

Si bien, autores como Erlenbusch (2013) y Zulaika (2009) han desafiado estos conceptos, indicando que es imposible establecer una conexión empírica entre terroristas y las dificultades personales, o incluso con un determinado estatus social. Como también que la ‘etiqueta de terrorismo’ no siempre se relaciona a las condiciones particulares y culturales de los sujetos, la teoría predominante dentro de los estudios del terrorismo han invisibilizado la violencia como una relación social y han permitido, así, la sobre-utilización del concepto a diferentes realidades y sujetos.

Reflexiones finales

La literatura elaborada sobre el terrorismo ha contribuido extensamente a la comprensión de un fenómeno social vinculado a la violencia y el conflicto permitiendo entender diversas problemáticas. Sin embargo, dentro de este proceso de construcción de conocimiento ha existido una falta de reflexión que ha afectado en dos puntos expuestos durante este artículo. Por un lado, ha existido un sesgo metodológico a la hora de analizar situaciones de violencia – posibles de denominar como terroristas – debido a un poco riguroso uso del análisis histórico reflexivo que ha reducido la problemática del terrorismo a categorías. Dentro de este sesgo se ha pretendido predecir el terrorismo, lo que ha sido numerosamente llamado ‘el futuro del terrorismo’, pretendiendo forzar categorías teóricas por sobre hechos social e históricos.

Por otro lado, los estudios tradicionales del terrorismo se han centrado en una posición epistemológica más bien determinista, en donde se ha invisibilizado la idea del ‘otro’ dentro de las relaciones sociales en donde la violencia está inmersa. En este sentido, la literatura ha desarrollado lo que llamaremos una ‘des-realización teórica’, en donde las categorías de terroristas han sido despersonalizados y removidos de su contexto político-social. Esta homogeneización de los actores y sus acciones han reproducido un pensamiento único de lo que puede o no puede ser terrorismo.

Como ha señalado Ulrich Beck en relación con su teoría del riesgo: «los riesgos son riesgos, en el conocimiento» (Beck 1998: 55). Así, es posible indicar que el *terrorismo es terrorismo, en conocimiento*. Hay una diferencia entre las acciones violentas, como práctica social y la construcción de conceptos sobre esas acciones que permanece en el campo del cono-

cimiento. En este sentido, los estudios sobre el terrorismo han tendido a ‘hacer ciencia’ del terrorismo a través de la previsión de acciones violentas, la caracterizan de los agentes de la violencia y describiendo causalidades de estos eventos.

Esta tendencia ha producido que una única posición metodológica y epistemológica del terrorismo predomine dentro de las ciencias sociales, lo que no sólo trae sesgos al mismo proceso de conocer, sino que también conlleva a que una visión política del mundo se posicione como verdad. Así, es posible indicar lo que Pierre Bourdieu denominó una falta de reflexividad. De acuerdo con Wacquant, el proceso de reflexividad implica un escape de lo que está por debajo de lo social (Wacquant, Bourdieu 1992). Esto significa que dentro del proceso de conocimiento, el conocedor debe ser consciente de su posición en la estructura social y su imposibilidad de lograr la ‘objetividad’. A través de esto, Bourdieu propuso una duda radical que “la construcción de un objeto científico requiere ante todo una ruptura con el sentido común, que es, con las representaciones compartida por todos” (Bourdieu 1992: 235)

Esta ruptura con el sentido común nos tiene que llevar a cuestionar las grandes conceptualizaciones y categorías que explican el terrorismo alrededor del mundo, y que son aplicadas a particulares acciones de violencia. La duda radical planteada por Bourdieu no ha sido puesta a prueba en su totalidad dentro de los estudios sobre el terrorismo, por el contrario, ha predominado un conocimiento conversador que se resiste a cambiar.

Por eso es que se requiere una reflexión sobre los conceptos que utilizamos dentro de las ciencias sociales, ya que el concepto de terrorismo no ha aumentado los ‘actos terroristas’, sino más bien ha ocurrido que el concepto dominante de terrorismo ha impulsado un mundo basado en la noción de ‘terror’ donde la diversidad de la violencia es entendida mayormente dentro de este marco. Esto no sólo ha afectado la percepción del terrorismo en la población, sino que también en la idea de que ningún otro análisis es posible reduciendo tanto las ciencias sociales como las acciones políticas.

Bibliografía

- Atran, Scott. 2008. “Who become a terrorist today?” *Perspective on Terrorism*. II (5): 3-10.
- Barkun, Michael. 2007. “Terrorism and ‘the invisible’” *Perspective on Terrorism* I (6): 7-9.
- Bathia, Michael V. 2005. “Fighting words: naming terrorists, bandits, rebels and other violent actors” *Third World Quarterly* 26 (1): 5-22.
- Beck, Ulrich. 1998. *Risk Society: Toward a New Modernity*. London: SAGE Publications.
- , 2001. *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
- Berkhofer, Robert. 1995. *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*. London: The Belknap Press of Harvard University Press.

M. Cruz

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

187

- Bourdieu, Pierre; Wacquant, Louis. 1992. *An invitation to reflexive Sociology*. Oxford: Polity Press.
- Burggraave, Roger. 1999. "Violence and the Vulnerable Face of the Other: The vision of Emmanuel Levinas on Moral Evil and Our Responsibility" *Journal of Social Philosophy* 30 (1): 29-45.
- Burns, Thomas. 2011. "Interpreting and appropriating texts in the history of political thought: Quentin Skinner and poststructuralism" *Contemporary Political Theory* 10 (3): 313-331.
- Butler, Judith. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- . 2006. *Precarious Life: The power of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Crenshaw, Martha (ed.). 2007. *Terrorism in Context*. USA: The Pennsylvania State University Press.
- Dillon, M. Neal (ed.). 2008. *Foucault on Politics, Security and War*. London: Palgrave Macmillan.
- Ditrych, Ondrej. 2013. "From discourse to dispositif: States and terrorism between Marseille and 9/11" *Security Dialogue* 44: 223-240.
- Duyvesteyn, Isabelle. 2007. "The role of history and continuity in terrorism research" en *Mapping Terrorism Research: State of the art, gaps and future directions* editado por Ransport, M (Ed.) London: Routledge.
- Erlenbusch, Verena. 2010. "Notes on violence: Walter Benjamin's relevance for the study of terrorism" *Journal of Global Ethics* 6 (2): 167-178.
- . 2013. "How (not) to study terrorism" *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17 (4): 470-491.
- Fanon, Franz. 2004. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Finlay, Christopher. 2010. "Legitimacy and Non-State Political Violence" *The Journal of Political Philosophy* 18 (3): 287-312.
- Fletcher, George. 2006. "The indefinable concept of Terrorism" *Journal of International Criminal Justice* 4: 894-911.
- Foucault, Michel. 1972. "History, Discourse and Discontinuity" *Salmagundi* No. 20: 225-248.
- . 1994. *Aesthetics, Essential works of Foucault 1954-1984 Volume 2*. Edited by James D. Faubion. London: Pinguin.
- . 2002. *The Archaeology of Knowledge*. London: Routledge.
- Frazer, Elizabeth, Hutchings, Kimberly. 2007. "Argument and Rhetoric in the Justification of Political Violence" *European Journal of Political Theory* 6: 180- 199.
- . 2011. "Avowing violence: Foucault and Derrida on politics, discourse and meaning" *Philosophy Social Criticism* 37 N. 3: 3-23.
- Graham, B; Gordon, C; Miller, P (eds.). 1991. *The Foucault Effect: Study in Governmentality*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Gunning, J; Toros, H. 2009. "Exploring a critical theory approach to terrorism studies" en *Critical Terrorism Studies: a new research agenda* editado por Jackson, R; Smyth, M.B; Gunning, J (Ed.) London: Routledge.
- Hamilton, Paul. 1996. *Historicism*. London: Routledge.
- Hay, Colin. 2002. *Political Analysis: A critical Introduction*. London: Palgrave Macmillan.
- Held, Virginia. 2005. "Legitimate Authority in Non-state Groups using Violence" *Journal of Social Philosophy* 36 No. 2: 175-193.
- Hoffman, Bruce. 2006. *Inside Terrorism*. New York: Columbia University Press.
- Jackson, Richard. 2009. "Knowledge, power and politics in the study of political terro-

- ism” en *Critical Terrorism Studies: a new research agenda* editado por Jackson, R; Smyth, M.B; Gunning, J (eds.). London: Routledge.
- , 2009. “Critical terrorism studies: framing a new research agenda” en *Critical Terrorism Studies: a new research agenda* editado por Jackson, R; Smyth, M.B; Gunning, J (eds.). London: Routledge.
- Jenkins, Laura. 2005. “Corporeal Ontology: Beyond Mind-Body Dualism?” *Politics* 25 (1): 1-11.
- Kapitan. 2002. “The Rhetoric of ‘Terrorism’ and its consequences” *Journal of Political and Military Sociology* Volume 30 No. 1.
- Kawash, Samira. 2005. “Terrorist and Vampires: Fanon’s spectral violence of decolonization”, en *Fanon, critical perspective* editado por Alessandri, A (ed.). London: Routledge.
- Laqueur, Walter. 2012. *A History of Terrorism*. London: Transaction Publishers.
- , 2001. *The New Terrorism: Fanaticism and the arms of mass destruction*. London: Phoenix Press.
- Lawler, John. 1976. *The existentialist Marxism of Jean-Paul Sartre*. Amsterdam: B.R. Gruner Publishing Co.
- Meisels, Tamar. 2009. “Defining terrorism – a typology”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 12 (3): 331-351.
- Primoratz, Igor. 1997. “The Morality of Terrorism” *Journal of Applied Philosophy* 14 (3): 221-232.
- Scheffler, Samuel. 2006. “Is Terrorism Morally Distinctive?” *The Journal of Political Philosophy* 14 No. 1: 1-17.
- Shaw, M. 2009. “Conceptual and Theoretical Frameworks for Organised Violence” *IJCV* 3 No.1: 97-106.
- Sinai, Joshua. 2007. “New trends in terrorism studies: strengths and weakness” en *Mapping Terrorism Research: State of the art, gaps and future directions* editado por Ransport, M (Ed.). London: Routledge.
- Skinner, Quentin. 2002. *Vision of Politics, Volume I: Regarding Method*. UK: Cambridge University Press.
- Smilansky, Saul. 2004. “Terrorism, Justification and Illusion” *Ethics* 114 (4): 790-805.
- Staudigl, Michael. 2013. “Toward a Relational Phenomenology of Violence” *Hum Stud* 36: 43-66.
- Teichman, Jenny. 1989. “How to define Terrorism” *Philosophy* 64 (225): 505-517.
- Tully, James. 2009. “The Pen is Mighty Sword: Quentin Skinner’s Analysis of Politics” *British Journal of Political Science* (13): 489-509.
- Waldron, Jeremy. 2004. “Terrorism and the Uses of Terror” *The Journal of Ethics* 8 (1): 5-35.
- Walzer, Michael. 1980. *Just and unjust war: a moral argument with historical illustrations* London: Penguin.
- Wiewiorka, Michel. 2007. “From Classical Terrorism to ‘Global’ Terrorism” *International Journal of Conflict and Violence* 1 (2): 92-104.
- Wilkinson, Paul. 1977. *Terrorism in the Liberal state*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Zulaika, Joseba. 2009. *Terrorism: a self-fulfilling prophecy*. London: The University Chicago Press Ltd.
- Zulaika, J; Douglass, W. 1996. *Terror and Taboo: the follies, fables and faces of terrorism*. London: Routledge.

M. Cruz

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

189

Vol. XLII, Nº 76

PRIMER SEMESTRE

ENERO / JUNIO 2015

LIMA / PERÚ

ISSN: 0252-1865

APUNTES

76

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

**SALUD
ADOLESCENTE
Y POLÍTICAS
SOCIALES**



UNIVERSIDAD
DEL PACÍFICO
CENTRO DE INVESTIGACIÓN

Miedo al delito: los medios de comunicación, ¿una dimensión explicativa?¹

Brenda M. Focás²

El miedo es una emoción recurrente en la vida de las personas, surge en momentos de incertidumbre, crisis, frente a una situación no esperada o a la aparición de personas consideradas peligrosas. El miedo recorre la historia de los hombres y de sus relaciones en comunidad: miedo a los dioses, a los cambios climáticos, a ciertos animales, a la muerte, a lo extranjero o desconocido. Constituye, por tanto, un sentimiento fundamental de la especie humana, que se manifiesta en la posibilidad de que ocurra un peligro imprevisto, se evidencia ante una amenaza real o imaginaria que obviamente es vivida como real (Entel 2007). La búsqueda por conjurar los efectos de distintos tipos de amenazas, fragilidades y miedos ha sido un rasgo característico de los grupos sociales que transitaron por la historia de la humanidad. Esa amenaza siempre requiere de un objeto, es un “miedo a”, en tanto la angustia resultaría un sentimiento más difuso.

La relación colectiva con el miedo se mueve dentro de ciertos marcos que las sociedades construyen con los elementos disponibles en su tiempo, en ese sentido “cada época y cada sociedad se manejan dentro de un repertorio de imágenes de la amenaza y un sentido común que opera dentro de ciertos límites” (Caimari 2007:13). Esta cadena de sentimientos opera de modo pendular: del miedo a los fenómenos de la naturaleza, a los dioses, a las hambrunas y al castigo divino que asolaron diferentes épocas, a “los tiempos contemporáneos caracterizados por dos operaciones metonímicas con respecto a los miedos: el miedo a los otros seres humanos y otra, que tiende a identificar el amplio horizonte de la emoción miedo con la inseguridad” (Entel 2007:96)

1. A propósito de la conceptualización del temor al delito y el rol de los medios de comunicación.

2. Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín - CONICET.

B. Focás

**Lecturas
en debate**

Recibido:
10/06/2015
Aceptado:
30/09/2015

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

191

Ahora bien, ¿es el miedo al delito una reacción individual o social? Rossana Reguillo sintetiza bien esta disyuntiva al afirmar que el miedo es una experiencia individualmente experimentada, socialmente construida y culturalmente compartida. De este modo, la investigadora explica que como forma de respuesta, se trata del plano de lo individual; “sin embargo la sociedad es la que construye las nociones de riesgo, amenaza y peligro, y genera modos de respuesta estandarizadas, reactualizando ambas- nociones y modos de respuestas- según diferentes momentos históricos” (2006:5).

En este artículo nos centraremos en el temor al delito en tanto categoría analítica para analizar ciertos procesos sociales contemporáneos. Entendemos el miedo vinculado con el delito, esto es, a la inseguridad como una suerte de anticipación de un peligro percibido, más ligado a la percepción del entorno que a la experiencia personal (Kessler 2009). Nos interesa indagar y debatir en el temor al delito en tanto forma parte del entramado de representaciones, discursos, emociones y comportamientos que configuran las percepciones de la inseguridad. A la vez, resulta fundamental comprender que por temor se transforman los usos del espacio urbano, se restringen los círculos de sociabilidad, se modifican las prácticas y comportamientos más rutinarios, se construye un vínculo de distancia y reserva con el otro que, en el extremo, puede derivar en intolerancia y exclusión. Al mismo tiempo, el miedo puede operar como denominador común para la acción colectiva (Corral 2010).

El miedo al delito cobra importancia en un mundo donde la vida es más segura, pero también más incierta, confusa, endeble. El miedo se confunde así con una sensación más difusa de inseguridad, que incluye al delito pero a la vez lo excede. En este sentido, para Kessler, si el miedo es una emoción, el miedo al crimen debería definirse como un sentimiento en la medida en que expresa una relación durable con un objeto definido (2009:47).

En el apartado siguiente, entonces, presentamos las principales discusiones en el campo anglosajón sobre las dimensiones que inciden en el temor al delito.

Miedo al crimen en el campo anglosajón

El miedo al crimen, como campo de estudio, ocupa un lugar significativo en la agenda política de diversos países. Desde hace tres décadas, el sentimiento de inseguridad o el “miedo al crimen” (*Fear of Crime*) se constituyó como un campo de investigación autónomo al interior de la criminología. Dichos estudios se han dedicado a sopesar distintas “variables independientes” con el objetivo de hallar aquellas que mejor expliquen el incremento del temor. Si bien existen diferencias entre ambos conceptos, ya que el concepto de sentimiento de inseguridad, más utilizado en el plano local incluye otras emociones además del miedo, en este artículo los usaremos en el mismo sentido.

La primera definición importante es la que da Ferraro que define al miedo al delito como: “una respuesta emocional de pavor o ansiedad ante el delito o ante símbolos que una persona asocia con el delito” (Ferraro 1995: 4). Al incluir la variable “símbolos asociados con el delito” se abre la posibilidad de considerar aspectos simbólicos, eventualmente “irracionales” e indudablemente subjetivos del temor y de esta manera, abordar algunas paradojas que tienen lugar entre el riesgo de victimización y el miedo al delito.

El campo de investigación del miedo al delito conoció distintas etapas. La primera, en la década del 60, cuando se constituye en un campo autónomo de investigación dentro de los estudios criminológicos. Frente a la demanda del gobierno de Lyndon Johnson de más información sobre problemas sociales en pos de mejorar las políticas públicas y para acceder a “la cifra negra del delito”, como se llama a la fracción de crímenes sufridos pero no denunciados a las autoridades, se crean las encuestas de victimización. Como explica Kessler, esto sucedió en una época de intervención política y social del movimiento por los derechos civiles que estaba haciendo tambalear la organización segregacionista de la sociedad americana. Los resultados de estas encuestas, sin embargo, no corroboraron el aumento de la criminalidad, pero sí del miedo. A partir de este hallazgo, los nuevos estudios de victimización comienzan a incluir preguntas acerca de la dimensión subjetiva del crimen, dando nacimiento a un campo de estudios que en las décadas siguientes se transformará en el centro de interés de las investigaciones criminológicas. De este modo, las primeras encuestas se limitan a preguntas tales como ¿usted siente miedo cuando camina solo por su barrio de noche? Los resultados daban porcentajes muy altos, principalmente en mujeres y ancianos. Así las cosas, se plantea una paradoja entre temor y victimización: aquellos que supuestamente eran menos victimizados (mujeres y adultos mayores) eran quienes manifestaban mayor temor al delito, mientras que los hombres jóvenes que eran los que en mayor medida eran víctimas, no manifestaban tal grado de temor. Estos primeros estudios reciben fuertes críticas principalmente en términos metodológicos, ya que preguntar a cualquier persona si siente temor de caminar solo a la noche por su barrio, es una situación atemorizante por antonomasia, y además puede ser inhabitual para muchos de ellos. Por otro lado, los estudios feministas sugieren que, en lugar de indagar la falta de racionalidad en las mujeres que siendo las menos victimizadas manifiesten mayor temor, indaguen en la incoherencia de los hombres que siendo los más victimizados no manifiestan temor (Hale 1996).

Estas miradas críticas llevaron a comprender que el miedo al delito es un objeto multidimensional, con cierta dificultad de abordar, lo que inaugura desde la década del `90 una segunda etapa de estudios en el campo angloamericano. Con el fin de dilucidar la real incidencia del temor, en las encuestas de victimización, se separa la pregunta afectiva, “¿usted tiene miedo de caminar por su barrio?”, de la pregunta más cognitiva ¿cree que puede ser víctima del delito?, con el fin de dilucidar los matices que no lograba captar

B. Focás

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

193

la consulta general. A la vez, se incorporan otras preguntas, que remiten a delitos concretos, como robos, violación, o secuestro (Fattah y Sacco 1989). Los resultados entonces se matizan, y los investigadores encuentran que en los barrios donde efectivamente ocurrían más robos, había más temor. Es decir que al contextualizar el delito disminuían los índices de temor que mostraba la primera etapa.

Por último en una tercera etapa, más contemporánea, se optó por medir exclusivamente la frecuencia de experiencias de miedo, al considerar que las medidas de intensidad podrían estar causando una sobre-estimación del miedo al delito en la población (Jackson 2005). Las encuestas de victimización incorporan la pregunta, ¿con qué frecuencia a lo largo de una semana le preocupa ser víctima de los siguientes delitos? Lo que subyace a este hallazgo son dos tipologías de miedo al delito, el “miedo experiencial”, más ligado a las experiencias personales o a la lectura del contexto barrial, y el “miedo expresivo”, asociado a una crítica social, en muchos casos a expresiones autoritarias sobre inmigrantes, inquietud por cambios en los sectores populares, crítica generacional contra los jóvenes.

Estos indicadores se utilizan en la encuesta británica de victimización y los resultados muestran que cuando se diferencian indicadores para uno y otro temor no sólo las cifras del temor cambian, sino que además los grupos que aparecían como menos temerosos, por ejemplo los jóvenes varones, empiezan a mostrar guarismos más elevados.

En la actualidad, entonces, el temor al delito se ha constituido en un campo de interés con significativos estudios principalmente en la literatura angloamericana. Dentro de los debates que se presentan, la edad constituye una de las variables más utilizadas a la hora de intentar explicar niveles diferenciales de temor. Uno de los ejemplos más notorios de la paradoja miedo al delito-riesgo de victimización, es la situación de los adultos mayores que, como señalamos unas líneas atrás, ha constituido un objeto recurrentemente estudiado por esta literatura. Lo que en los primeros trabajos supo ser calificado directamente como una “reacción irracional” y sobredimensionada ante la baja probabilidad objetiva de ser víctima de estos grupos, luego fue incorporando otras variables que colaboraron en la configuración de un nivel de temor diferencial de acuerdo a la edad: grado de vulnerabilidad física y/o psicológica, lazos comunitarios o de “apego al vecindario” (Joong-Hwan y Sangmoon 2009). En el plano local, Varela (2005) parte de esta suerte de paradoja, para trabajar sobre las representaciones respecto de la cuestión de la seguridad en el sector de los adultos mayores. En su trabajo señala que la sensación de inseguridad está vinculada a otros factores, que exceden lo meramente delictivo como la existencia/inexistencia de redes familiares a las cuales acudir de cara al conjunto de riesgos de la vida social. También encuentra que los temores se ligan a un espacio público que aparece como un conjunto de obstáculos que atenta contra la movilidad y seguridad física personal (calles angostas, veredas rotas, personas que corren, colectivos inalcanzables). Es decir que distintas

dimensiones de análisis permiten dar cuenta de la “sensación de inseguridad” más allá de la cuestión de la criminalidad dentro de este sector etario.

En otro interesante trabajo McCrea, Shyy, Western, y Stimson, (2005), utilizan encuestas para determinar la incidencia de cuatro variables complejas que explican el miedo al delito: atributos individuales como edad y sexo, desorden del vecindario o presencia de “incivildades”, grado de fortaleza del “sentimiento de comunidad”, estatus socio-económico y nivel de urbanización del vecindario. Los autores concluyen que las dos primeras variables se presentan como predictores fuertes del miedo al delito mientras que las restantes lo hacen en forma complementaria. Se retoman así temas recurrentes de la bibliografía sociojurídico-penal y/o criminológica más reciente; por un lado, la apelación a la “comunidad” como un espacio y/o agente destacable en la prevención del delito. En segundo lugar, la importancia de las “incivildades” o “conductas anti-sociales” en la prevalencia del temor y del crimen. Las perspectivas “ecológicas” que consideran la fortaleza o debilidad de los lazos comunitarios/vecinales han mostrado ser determinantes en la percepción del temor: el desorden en el barrio, la presencia de “incivildades”, la confianza interpersonal, son algunas de las dimensiones que inciden de manera significativa (Walklate 2000). Así, numerosos trabajos apelan a lo comunitario como un espacio de reaseguro y como un actor preponderante para la confrontación del miedo al delito, aunque ciertamente la “comunidad” en la que se vive puede constituirse también en un factor de presión ecológica multiplicador del temor. Son, entonces, las características personales y ecológicas las que dan contexto a la interpretación subjetiva de las experiencias de victimización ajena (Hener 2013).

Por último, una dimensión que los estudiosos del miedo al delito han ponderado es el rol de los medios de comunicación (Chiricos et.al. 2000; Van der Bulk et.al. 2011), tema que ha generado controversias principalmente en los estudios anglosajones pero también en algunos trabajos recientes de la región latinoamericana.

Pánicos morales o el miedo en los medios

Para trabajar la relación de los miedos y los medios de comunicación, es necesario problematizar un concepto que no es nuevo, pero que se ha convertido en referencia obligada en este campo de investigación. Se sabe que es el tiempo de los pánicos morales. Distintas secciones de los medios de comunicación, sometidas a las presiones del mercado, representan relatos dramáticos con alto contenido moral. El resultado ha sido la generación de situaciones de pánico en la sociedad, muchas veces desmedidas. Si bien es un término muy utilizado por los científicos sociales contemporáneos, lo cierto es que el término fue acuñado por Stanley Cohen a comienzos de la década del '70, para referirse a la relación entre el hecho delictivo y su

B. Focás

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

195

representación en los medios³: lo que sobresale es la desproporción, esto es, una exageración del número o la magnitud de los casos, en términos del daño causado, la ofensa moral y el riesgo potencial, si se ignora. También la volatilidad, lo que significa que el pánico entra en erupción y se disipa de repente y sin previo aviso.

Ahora bien, para que un caso de pánico moral sea exitoso se deben cumplir condiciones: se necesita que haya un enemigo adecuado, y la víctima debe ser la correcta: alguien con quien uno puede identificarse. Finalmente, se requiere generar un consenso acerca de que no se trata de un problema aislado sino de una problemática que compete a toda la sociedad, ya que puede pasar en cualquier lado (Cohen 1987: 11). Según este autor, en la década de 1960 el pánico moral y la amplificación de la desviación estaban simbióticamente unidos -por una relación causal- a las afirmaciones de los medios, a quienes se los consideraba la fuente primaria del conocimiento público acerca de tales problemas sociales. En este marco, la función de los medios se manifestaba en su capacidad de establecer la agenda, seleccionando aquellos eventos socialmente problemáticos que eran considerados de interés periodístico y decidiendo cuáles de tales eventos serían candidatos para generar pánico moral. Esto supone que la exposición mediática ayuda al mismo desenlace moral, en tanto el crimen es retratado como una amenaza penetrante, no sólo para las víctimas vulnerables sino para la gente común en su vida cotidiana (Aruguete y Amadeo 2012). Es decir, que para Cohen el pánico es como la punta del iceberg o parte de “una ola”, algo que va a seguir sucediendo, aunque cambien las figuras identificadas como “peligrosas”.

Frente a algunas críticas, estudios posteriores intentaron desenfocar a los medios del rol de promotores únicos y omnipotentes del temor al delito, aunque sin desconocer su importancia. En 1994, Goode y Ben-Yehuda ofrecen tres modelos teóricos para analizar las causas de los pánicos morales: el ligado a “grupos de interés”, el tramado por una “la elite” y el que surge “desde abajo”. El modelo de los “grupos de interés” (*The Interest Group Model*), sugiere que los pánicos morales son consecuencia de las cruzadas morales que llevan adelante grupos con intereses específicos y sus activistas, que tratan de llamar la atención pública sobre males morales que ellos perciben como amenazas a la sociedad. De este modo utilizan a los medios de comunicación para canalizar sus preocupaciones con el fin de influenciar en la opinión pública. Estos grupos de interés y lo que los autores denominan sus “emprendedores morales”, usualmente tienen la convicción de que sus esfuerzos sirven a una causa moral que beneficia al conjunto de la sociedad.

3. En rigor, el sociólogo británico Jack Young fue quién primero utilizó la expresión para referirse a una polémica por la preocupación por el público acerca de unas estadísticas que mostraban un fuerte incremento del abuso de drogas. Stanley Cohen, colega de Young, fue quién lo utiliza para describir las reacciones de los medios, el público y los agentes de control social (Thompson 2014).

En segundo lugar, el modelo del pánico “diseñado por la elite” (*The Elite engineered Model*) sugiere que una poderosa elite puede orquestar un pánico moral. La clase dominante utiliza el poder de sus instituciones de forma consciente y deliberada para construir temor sobre una amenaza que generalmente tiene como objetivo a un grupo de “desviados”, con el fin de desviar la atención de problemas de mayor seriedad. La elite fabrica de este modo una configuración de la amenaza y utiliza las instituciones sociales, incluidos los medios de comunicación, la religión y el sistema de leyes para acaparar la opinión pública. Esta amenaza es inventada o al menos exagerada por la elite para servir a sus propios intereses.

Por último el modelo “popular o generado desde abajo” (*The Grass Roots Model*) sugiere que el pánico moral surge espontáneamente desde un amplio espectro de la sociedad. Las ansiedades son dirigidas hacia aquellos sujetos considerados desviados sociales que se convierten en causa de preocupación. En ese caso, el pánico moral estaría fundamentado en preocupaciones sociales, que en todo caso son magnificadas por los medios de comunicación (Goode y Ben-Yehuda 1994). Esta tipología contribuye a desenfocar el papel de los medios como promotores únicos y omnipotentes de pánico moral.

En síntesis, esta perspectiva permite reflexionar sobre la victimización indirecta que ejercerían los medios de comunicación, y el modo en que la preocupación por el delito es vehiculizado por distintos grupos de la sociedad. Además configura una matriz más amplia para indagar en la construcción del sentimiento de inseguridad. Sin dudas, los casos más resonantes en los medios, generalmente vinculados con la sección policial, promueven estados de pánico moral en la sociedad y tienen como efecto generar reacciones rápidas, cuya eficacia y contenido son poco estudiados (Kessler 2009). Por este motivo las políticas públicas con respecto al delito que se implementan a partir de situaciones de pánico moral no suelen dar buenos resultados.

Por otro lado, los críticos del concepto de pánico moral, sostienen que en los lectores o audiencias, los casos policiales no promueven temor, sino que se produce una pérdida de impacto por repetición, debido a la emisión constante de las mismas imágenes o el mismo tipo de noticia. Esta perspectiva sostiene que el público responde con la aceptación o el acostumbramiento al horror; la reiteración entonces produciría un efecto de inocuidad e indiferencia, a la vez que otros tipos de efectos y sentimientos, tal como veremos en el siguiente apartado.

Temor al delito y consumo de medios: los debates

Hasta aquí revisamos los principales debates en torno al miedo al delito como campo de investigación, para luego centrarnos en los medios, como una de las variables explicativas del crecimiento de este sentimiento en al menos la última década. Como vimos, los críticos del concepto de pánico

B. Focás

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

197

moral, permiten relativizar la mirada de los medios como promotores únicos de temor, para analizar otras interpretaciones y sentimientos que promueven en las audiencias. En este apartado, nos centraremos, entonces, en sistematizar los estudios que han trabajado el consumo o la recepción de las narrativas vinculadas al mundo del crimen.

El estudio de las interpretaciones mediáticas de la inseguridad constituye un campo que permanece aún en formación en América Latina. Sin embargo, los investigadores anglosajones le han dedicado una importancia creciente al fenómeno, al que han abordado desde diferentes perspectivas teóricas y modos de análisis. En este sentido, luego de un exhaustivo recorrido por la literatura especializada, una primera cuestión que surge, es la gran diversidad conceptual sobre el tema. Por este motivo, marcaremos dos vertientes entre estas investigaciones académicas: por un lado, quienes, se interesaron por evaluar el impacto de las imágenes violentas en la televisión, principalmente con métodos que evaluaban premisas actitudinales y conductuales (Gerbner 1980); y por el otro, los estudios que indagaron en la relación entre el consumo de los discursos mediáticos de la inseguridad y el temor al delito. En este apartado sistematizamos los principales hallazgos y discusiones dentro de esta última línea de investigación.

Dentro de los estudios anglosajones, entonces, consideramos que se han planteado distintos ejes de discusión en relación con los posibles efectos de las emisiones delictivas. Uno de los principales debates es acerca de las variaciones en el impacto de las noticias policiales que se difunden por medios locales en relación con las cadenas nacionales. Aquí se abren dos miradas: la primera es la de quienes sostienen que en las ciudades más pequeñas (que no son metrópolis), las noticias nacionales sobre el delito no solo no causarían temor, sino que además reforzarían un sentimiento de seguridad local (debido a que las noticias muestran generalmente un aumento del delito en las ciudades capitales).

En tal dirección, Liska y Baccaglini (1990) en su investigación sobre el impacto de las noticias en diarios en distintas ciudades norteamericanas acuñaron la idea de “sentirse seguro por comparación”. Los delitos mediatizados causan temor cuando las noticias son locales; mientras que cuando han sucedido en otros lugares, se refuerza la idea de que “acá no es tan malo como en otros lados” y, por ende, se refuerza la sensación de seguridad del hábitat. Es decir, las noticias sobre robos o asesinatos en otros puntos del país lograban reforzar la opinión positiva sobre la seguridad del entorno o la propia localidad, que enaltecían por comparación.

En el mismo sentido, Eschholz, Chiricos y Gertz (2003) sostienen - luego de un exhaustivo trabajo que exploró la relación entre el consumo de noticias policiales y el miedo al delito en doce muestras de audiencias y seis tipos de programas- que las noticias policiales nacionales no provocan temor mientras que las locales sí. El realismo de las imágenes y la proximidad, funcionan como rasgos influenciables, así como la frecuencia, es decir, la cantidad de veces que se repite la misma noticia policial. Otras investigaciones, señalan que el consumo de noticias locales incrementa el temor al

delito, solo en las personas que viven en barrios con altos índices de delitos violentos. La sensación de inseguridad, entonces, tiene lugar cuando se produce algún tipo de confirmación entre lo que los entrevistados ven en la televisión y lo que perciben en su vida cotidiana.

Sin embargo, algunos investigadores especializados relativizan la relación de las noticias en el miedo al crimen e incorporan otras variables que inciden en él, tales como la fuente que emite la información, la percepción de las noticias como “realistas” o “exageradas”, y el lugar donde sucedió el delito (Chiricos et.al 2000; Weitzer y Kubrin 2004). Al confiar en un canal de noticias, o en un diario determinado, las noticias logran una credibilidad mayor que si, la misma información es emitida por otros medios de menor confianza para la audiencia. Asimismo, la cercanía física con el lugar donde se cometió el delito, generalmente acompañada en los informes audiovisuales por un mapa virtual, opera como un mecanismo activador del sentimiento de indefensión y aumenta el temor. También es necesario tener en cuenta diversas variables sociodemográficas, tales como las tasas reales de delitos, la experiencia previa como víctima, la condición de género y edad que influyen en el modo del consumo.

Otro eje de discusión que podemos señalar se centra en las diferencias según los soportes que emiten las noticias de inseguridad, principalmente en medios gráficos y audiovisuales. En este sentido, la mayoría de los investigadores coincide en que los noticieros tienen una influencia mayor que los medios impresos en las percepciones y creencias de la gente, mientras que otras investigaciones encuentran que hay matices.

En general, las noticias delictivas en televisión suelen ser episódicas, es decir, se centran mayormente en los casos que afectan la vida cotidiana (asaltos en la calle, robos en propiedades, etc.), mientras que los diarios privilegian una cobertura temática, que muestra tendencias delictivas y contextualiza los casos. Para Gilliam e Iyengar (2000), la principal diferencia entre los dos estilos de coberturas, se basa en el modo en que la audiencia o los lectores le asignan responsabilidad al origen del delito y a otros problemas públicos. Así en su investigación, encuentran que la cobertura episódica se relacionaba con televidentes que culpan del delito a autores individuales y apoyan penas más duras para los delincuentes en pos de preservar el orden del *establishment*. La cobertura temática, preponderante en los diarios, promueve, en cambio, una mirada a favor de las causas del delito como el resultado de un problema social y por lo tanto, genera opiniones críticas hacia las políticas estatales.

Una mirada interesante sobre esta cuestión, la proponen Grabe y Drew (2005) que en su estudio de consumo de medios muestran que a diferencia de la lectura en diarios, las noticias televisivas inciden en las estimaciones del riesgo a nivel general (“el país es inseguro”) y no personal. Así, concluyen, que el carácter sensacionalista del *infotainment* en la cobertura televisiva del crimen insensibiliza a la audiencia acerca de su propia vulnerabilidad.

B. Focás

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

199

Un tercer punto de cuestión que plantean los estudios anglosajones se centra en la incidencia mediática según el género televisivo que se consume: series de ficción (*crime drama*), programas magazines, de entretenimiento, noticieros o *realities show* de policías. Distintos géneros televisivos representan situaciones relacionadas con el mundo del delito, tanto desde la ficción como desde la no ficción, como por ejemplo, películas, series, programas de debate, *realities shows*, programas magazines, documentales y de entretenimiento. Estos géneros, muy populares en el mundo anglosajón, se emiten en casi todos lados por medio de la televisión satelital y en los últimos años también gracias a la expansión de Internet. Por ejemplo, en los canales de cable proliferan series televisivas que recrean situaciones delictivas (*crime drama*), así como programas sensacionalistas, de entretenimiento o *realities shows* de policías. Algunos estudios especializados señalan que las series de ficción tienen más incidencia que los noticieros y aseguran que la audiencia de las series aprende el uso de medidas preventivas frente a ciertas situaciones (como casos de ataque sexual en la vía pública, o un robo a mano armada) de las representaciones ficcionalizadas. Otros le reservan un rol importante a la incidencia de los *realities* de policías tanto en la consolidación de una imagen estereotipada del criminal como en la configuración del sentimiento de inseguridad (Holbert et.al 2004).

Por último, un fuerte debate que plantean los estudios anglosajones es acerca de si la experiencia previa con el delito refuerza o por el contrario impide los efectos de los medios de comunicación. En su estudio, Gross y Aday (2003) encuentran que la audiencia que había tenido alguna experiencia con el delito aumentaba su temor a partir del consumo de la información delictiva. En las entrevistas se percibían a sí mismos más temerosos frente al delito violento, el uso de drogas, el delito de propiedad y expresaban gran malestar en caminar solos por la noche en su vecindario. Los investigadores hipotetizan que hay un efecto de realce no solo de la sensación de vulnerabilidad personal sino también de distintos riesgos en general.

En síntesis, ¿por qué es importante el miedo al delito como campo de investigación? Distintos estudios muestran que el incremento de la sensación de inseguridad afecta la calidad de vida, favorece el apoyo a las políticas más punitivas, contribuye a la deslegitimación de la justicia penal, promueve el consenso en torno a las acciones “por mano propia”, la difusión del armamentismo, restringe las actividades y la movilidad e incrementa la distancia social entre las clases. En ese contexto es importante plantearse al temor como un problema social y político con una autonomía relativa frente al delito y sus políticas (Kessler y Focás 2014).

En este sentido, el temor al delito es un analizador válido para analizar formas de percepción de la realidad, vinculadas a un tema de gran preocupación ciudadana como es la inseguridad. Puesto que el individuo está obligado a definir cuán seguro o inseguro es el mundo a su alcance, la percepción de espacios, momentos y grados de inseguridad será un dato imprescindible para poder realizar- o dejar de realizar- determinadas acciones. Ahora,

es importante investigar el miedo al crimen con cierta autonomía del delito objetivo, ya que muchas veces, las percepciones no se corresponden con los datos “reales”. De este modo, los individuos o grupos familiares configuran su sentimiento de acuerdo con distintos parámetros como, las redes comunitarias del barrio, la experiencia previa como víctima del delito, y también los rumores sobre el crimen cercano. No solo las acciones individuales, sino que una determinada definición de la seguridad se negocian en el ámbito privado-familiar a fin de permitir o vedar acciones de los otros cercanos. De este modo, “una determinada definición de la seguridad/inseguridad del entorno se le impone al individuo con la fuerza de lo real, sin ser un mero reflejo de la situación de seguridad objetiva del lugar que se viva y transita” (Kessler 2009: 127).

En este escenario, los medios de comunicación, constituyen uno de los actores preponderantes en la configuración de temor. Estas cartografías simbólicas del miedo son fundamentales en la configuración de una percepción general del peligro circundante. Como muestran los estudios anglosajones y latinoamericanos, las representaciones mediáticas delictivas no sólo generan temor, sino también otros sentimientos como angustia, ira, o resignación. Las principales discusiones están marcadas por los siguientes ejes: por un lado, el impacto de las noticias locales y las nacionales; la cercanía, la credibilidad en la fuente que emite la información, el realismo de las imágenes así como la frecuencia y la atención. También, como vimos, se debate acerca de las diferencias que existen en la recepción de noticias delictivas en distintos soportes y en los distintos géneros mediáticos. Por último, una línea de investigación se centró en analizar las relaciones entre el consumo de medios y la experiencia previa con el delito (Focás 2013).

Este artículo pretendió conceptualizar y debatir acerca del temor al delito y las variables que inciden en él, centrándose en torno al rol de los medios de comunicación en esta construcción.

Bibliografía

- Natalia Aruguete y Belén Amadeo. 2012. “Encuadrando el delito. Pánico moral en los periódicos argentinos.” *América Latina hoy* 62: 177-196.
- Box, Steven, Chris Hale y Glen Andrews. 1988. “Explaining Fear of Crime”. *British Journal of Criminology* 28: 340-356.
- Caimari, Lila. 2007. *La ciudad y el crimen. Delito y vida cotidiana en Buenos Aires, 1880-1930*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Chiricos, Ted, Kathy Padgett y Marc Gertz. 2000 “Fear, TV News and the Reality of Crime”. *American Society of Criminology* 38 (3):755-786.
- Cohen, Stanley. 1987. *Folk Devils and Moral Panics*. Cornwall: Routledge.
- Corral, Damián. 2010. “Los miedos y el alma inquieta del barrio. Representaciones sociales sobre la inseguridad y lógicas de acción en sectores populares del gran Buenos Aires”. Pp. 457-504, en *Reconfiguraciones del mundo popular: el conurbano bonaerense en la postconvertibilidad*, compilado por González Bombal, G. Kessler y M. Svampa. Buenos Aires: Prometeo-Ungs.
- Custers Kathleen y Jan Van den Bulck. 2011. “Mediators of the association between television viewing and fear of crime: perceived personal risk and perceived ability to cope.” *Poetics* 39:107-124.

- Ditton, Jason y Stephen Farrall. 2000. *The Fear of Crime*, Londres: Ashgate.
- Entel, Alicia. 2007. *La ciudad y los miedos*. Buenos Aires: La Crujía Ediciones.
- Eschholz, Sarah, Ted Chiricos y Marc Gertz. 2003. "Television and Fear of Crime: Program Types, Audience Traits and the Mediating Effect of Perceived Neighbourhood Racial Composition". *Social Problems*, 50 (3): 395-415.
- Fattah, E.A. y Sacco, V.F. 1989. *Crime and Victimization of the Elderly*, New York, Springer-Verlag.
- Ferraro, Kenneth. 1995. *Fear of Crime*. Albany, Nueva York, University of New York Press.
- Focás, Brenda. 2013. "Sentimiento de inseguridad y delito urbano. En busca del rol de los medios de los medios de comunicación". Tesis de Maestría en Comunicación y Cultura, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, inédita.
- García Acosta, Virginia. 2005. "El riesgo como construcción social y la construcción social del riesgo". *Desacatos* 19:11-24.
- Gerbner, George, Larry Gross, Michael Morgan y Nancy Signorielli. 1980. "The 'mainstreaming' of America Violence". *Journal of Communication* 30 (11): 10-27.
- Gilliam, Franklin y Shanto Iyengar. 2000. "Prime Suspects: The Influence of Local Television News on the Viewing Public". *American Journal of Political Science* 44 (3):560-573.
- Grabe, María Elizabeth y Dan Drew. 2000. "Crime Cultivation: Comparisons Across Media Genres and Channels". *Journal of Broadcasting & Electronic Media* 51 (1).
- Gross, Kimberly y Sean Aday. 2003. "The Scary World in Your Living Room and Neighborhood: Using Local Broadcast News, Neighborhood Crime Rates, and Personal Experience to Test Agenda Setting and Cultivation". *Journal of Communication* 53(3):411-426.
- Hale, Chris. 1996. "Fear of Crime. A Review of the Literature". *International Review of Victimology* 4 (2):79-150
- Heath, Linda y John Petraitis. 1987 "Television viewing and fear of crime: Where is the mean world?..", *Basic and Applied Social Psychology* 8 (1-2): 97-123.
- Hener, Alejandro. 2008. "Comunidades de víctimas – comunidades de victimarios: clases medias y sentidos de lo comunitario en el discurso de la prevención del delito". *Papeles del CEIC* 24: 1-38.
- Holbert, Lance, Dhavan Shah y Nojin Kwak. 2004. "Crime-Related TV Viewing and Endorsements of Capital Punishment and Gun Ownership". *Journalism & Mass Communication Quarterly* 81 (2) 343-336.
- Joong-Hwan, Oh y Sangmoon, K. 2009 "Aging, neighborhood attachment, and fear of crime: testing reciprocal effects". *Journal of Community Psychology* 37 (1): 21-40
- Jackson, Jonathan. 2005. "Validating New Measures of the Fear of Crime". *International Journal of Social Research Methodology*. 8 (4): 297-315.
- Kessler, Gabriel. 2009. *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kessler, Gabriel y Brenda Focás. 2014. ¿Responsables del temor? Medios y sentimiento de inseguridad en América Latina. *Nueva Sociedad* 249:137-147.
- Liska, Allen y William Baccaglioni. 1990. "Feeling Safe by Comparison: Crime in the Newspapers", *Social Problems*, 37 (3): 360-74.
- McCrea, Rod, Tung-Kai Shyy, John Western y Robert Stimson (2005). "Fear of crime in Brisbane: individual, social and neighbourhood factors in perspective". *Journal of Sociology* 41: 7-27.
- Reguillo, Rossana. 2006. "Los miedos: sus laberintos, sus monstruos, sus conjuros. Una lectura antropológica". *Etnografías contemporáneas* 2: 45-72.
- Rogers, Tom. 2005. "Toward an analytical framework on fear of crime and the relationship to print media reportage". *Department of sociological studies, University of Sheffield*: 13.
- Romer, Daniel, Kathleen Jamison, y Sean Aday. 2003. "Television news and the cultivation of fear of crime". *Journal of communication*. Vol. 53 (1): 88-104.
- Thompson, Kenneth. 2014. *Pánicos morales*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Varela, Cecilia. 2005. "¿Qué significa estar seguro? De delitos, miedos e inseguridades entre los adultos mayores". *Cuadernos de Antropología Social* 22: 153-171.
- Walklate, Sandra. 2000. "Crime and Community: Fear or Trust?". *The British Journal of Sociology* 49 (4): 550-569
- Weitzer, Ronald y Charis Kubrin. 2004. "Breaking News: How Local TV News and Real-World Conditions Affect Fear of Crime". *Justice Quarterly* 21 (3): 497-520.

El sentido político de los miedos. Una cara difusa del orden social y su desorden¹

Miguel Leone²

Las emociones y las sensaciones de la afectividad son políticas. Desde los orígenes de la teoría política Hobbes nos enseñó que el Leviatan y el orden social se fundan en el temor. Sin embargo, no resulta para nada sencillo entender cuáles son las conexiones concretas, puntuales, específicas, que existen entre el temor y la ordenación política de nuestras sociedades. No se trata sólo de comprender ese miedo de los subalternos a ser reprimidos, sancionados, apaleados. El orden social se organiza también –y se desorganiza– en virtud del miedo de los dominantes a ver cuestionada su dominación y amenazada su acumulación. El miedo, cuando es social, es político. Y, muchas veces, lejos de ser paralizante, resulta movilizador. Eso es lo que sucedió a instancias del “gran pánico de 1789”. El miedo condujo a las masas campesinas a ponerse en acción. El miedo proveyó los motivos y los fundamentos para no permanecer igual que hasta entonces. Con ello, y sin saberlo, daban forma a uno de los acontecimientos más importantes de la historia occidental. Gracias a esas revueltas la burguesía parisina entendió de forma palpable –experimentando el miedo a lo desconcertante– que el orden social vigente definitivamente estaba quebrado y que se imponía construir otro orden social.

Como hito fundante de los Estados modernos, como caso paradigmático de transformación del orden social, la Revolución Francesa ha sido infinitamente abordada como clave para entender la política en las sociedades capitalistas modernas. *La Terreur jacobine* ha sido hasta el hartazgo ana-

1. A propósito de *El gran pánico de 1789. La Revolución Francesa y los campesinos*, de Georges Lefebvre (1986).

2. Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires - CONICET.

M. Leone

**Lecturas
en debate**

Recibido:
10/06/2015
Aceptado:
30/09/2015

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

203

lizada como matriz de los terrorismos de los Estados modernos. Contrariamente, el gran pánico, el de las clases subordinadas en el inicio mismo de la Revolución, no mereció una entidad heurística semejante. No supo verse en el gran pánico una clave para analizar la difusión social del miedo en las sociedades modernas. Curioso desplazamiento. Inquietante silencio. Pues, en verdad, es bastante probable encontrar en el gran pánico de 1789 algunos elementos con los que pensar los pánicos del siglo XXI. Esto es, los pánicos de la sociedad francesa ante los inmigrantes. Los pánicos de la sociedad mundializada ante los “terroristas”. Los pánicos de la sociedades urbanizadas ante “la delincuencia”. Los pánicos de los capitales mundiales ante las clases subordinadas movilizadas. El pánico es político. El desafío es explicar las articulaciones sobre las cuales las sensaciones corporales se politizan y las acciones políticas se sensacionalizan.

Respecto de estos dilemas Georges Lefebvre tiene algo por decir. Socialista, nacido en 1874 en la localidad de Lilli, cerca de la frontera belga, el historiador francés se doctoró a sus cincuenta años con un estudio sobre los efectos que tuvo la Revolución Francesa entre los campesinos del norte del país. En contraste con los cinco años que hoy exigen las instituciones de posgrado para la realización de una investigación de esta envergadura, justificadamente a Lefebvre le llevó cuatro veces ese tiempo. Fue en 1932 cuando, a la par de su trabajo junto a Marc Bloch en la edición de la *Revue del Annales*, Lefebvre publicó *La grande peur de 1789 (El gran pánico de 1789)*. Doce años de meter las narices en bibliotecas y archivos, y una fuerte capacidad de intuición e imaginación sociológica, le brindaron el material para re-pensar de forma original un fenómeno ampliamente abordado por la historiografía de la Revolución Francesa. Reeditado en España en 1986, hoy el libro es una pieza difícil de encontrar en las librerías de Buenos Aires. Así, el extenso tiempo en que uno puede verse atrapado tras su búsqueda se continúa, se contrarresta y se ridiculiza con el breve lapso que reclama su lectura. Con un relato ameno, el texto lleva al lector a sumergirse en los tonos y sabores de la campaña francesa dieciochesca y es, por cierto, un seminario intensivo sobre cómo investigar a partir de fuentes documentales. Eso sí, la numerosa referencia a regiones y lugares demanda tener bien a mano (o en la mente) el mapa de Francia.

Como en otros libros de su autoría, Lefebvre invita al lector a colocarse en los zapatos de los protagonistas. Los campesinos y su creativa rusticidad, la vida cotidiana, sus problemas, malos tragos e inquietudes; todas ellas son aristas desde las cuales intuir cómo temieron los que temieron. ¿Cómo creyeron en el temor? ¿Cómo consiguieron hacerlo creíble para sus semejantes? Sólo así se puede comprender cómo fue que, sin estallar en todos lados al mismo tiempo, el gran pánico haya tenido diversos focos de origen. Pues, vale aclararlo, no se originó en París sino que fue el resultado de puntuales y a veces caprichosas formas de propagación.

En sus reflexiones Lefebvre nunca se permite caer por fuera de la historia efectiva (sí, lo digo un poco en el sentido foucaultiano; o nietzscheano, qui-

zás). Su perspectiva materialista lo lleva a entender la historia desde su interior; desde las prácticas, concretas y minúsculas, realizadas por sujetos, igual de concretos y minúsculos. Queriendo evadirse tanto de las interpretaciones generalizantes, como de aquellas ajenas a las realidades particulares de los sujetos que las viven, Lefebvre se preocupa por reconstruir las formas en que el campesinado francés del siglo XVIII pensaba, imaginaba y temía su mundo de cambios.

No es microhistoria. Pero hay en la propuesta historiográfica del autor una buena cantidad de elementos que legítimamente nos remiten al *paradigma indicial*. Como en las obras de Carlo Guinzburg, una especie de “investigación policial” sobre los archivos permite hallar en una carta, en una sentencia o en un comunicado, los indicios, las huellas, los síntomas a partir de los cuales re-elaborar la cosmovisión de ese campesino atemorizado.

En sólo tres páginas, una justa conclusión sentencia que el gran pánico no fue el resultado de un complot. Ni de parte de la burguesía, ni de parte de la aristocracia. El gran pánico es en cambio una gigantesca serie de noticias falsas. Los pánicos se desataron por los motivos más curiosos. La polvareda levantada por el ganado suelto por los caminos era indicio de que los asaltadores habían llegado al pueblo. El sol impactando en las ventanas del castillo resultaba la prueba más contundente de que el bandidaje había comenzado un nuevo incendio.

Si semejantes “noticias falsas” pudieron funcionar nucleando temores dispersos en un gran temor generalizado, ello fue posible gracias específicas circunstancias económicas, sociales y políticas que Lefebvre, como excelente investigador social, no rehusa abordar.

La polticidad de los miedos

La afirmación de que había “saqueadores” en París y sus alrededores era una idea políticamente útil. Al rey más de una vez le permitió justificar la llegada de tropas. La burguesía tampoco dejaba de aprovechar políticamente una noticia semejante. Gracias a ella se volvía legítima la formación de milicias de defensa.

Asimismo, las “noticias falsas” arraigaban en un temor disperso por toda la campaña francesa de entonces como era el temor al “bandido”. Se trata de una figura que recuerda a la “clase marginada” que Bauman conceptualizó en las sociedades urbanas y capitalistas de hoy. Los peligrosos “bandidos” eran en verdad los obreros sin trabajo y los vagabundos que recorrían sin destino ni rumbo fijo las ciudades y los campos. Los bandidos, como la clase marginada, eran todos y no era nadie. El gobierno solía aplicar la palabra para todo aquel que pareciera mendigo, malhechor o, simplemente, un “recién venido” de algún lugar desconocido. El “bandido” era una imagen fantasmagórica pero real ante la cual burgueses, señores, y -sobre todo- campesinos, temían el robo y el crimen sobre sus -a veces nulas- propiedades.

M. Leone

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

205

El pánico de las familias campesinas era el miedo al hambre. El temor al “bandido” es el pánico a perderlo todo; o al menos mucho de lo poco que se tiene. Es el miedo a que los “bandidos” mutilaran al ganado, incendiaran las fincas y destruyeran las cercas, los árboles, y el trigo almacenado o listo para cosechar.

Pero además, si en julio de 1789 pudo nacer y dispersarse por casi toda la campaña francesa un mismo temor generalizado y motivar la sublevación de los poblados, ello se debió a que se combinó con la idea del “complot aristocrático”. La huida de los nobles al exterior disparaba entre el Tercer Estado la fantasía –a veces no tan fantasiosa– de que desde el exterior aquellos planeaban la invasión. Los revolucionarios nunca dieron cuenta que con sus denuncias el grán pánico cobraba cada vez mayor sentido. En el campo, la idea del “complot aristocrático” volvía más que creíble la posibilidad del ataque generalizado del bandidaje. “El miedo que despertaban los aristócratas así como el que se sentía ante los bandidos, siempre aparecían asociados en el espíritu del pueblo” (Lefebvre 1986: 190). Los expulsados (nobles o vagabundos) y los extranjeros (húngaros y moros, polacos, genoveses, españoles o piemonteses) eran la fuente principal de todo temor.

La materialidad de los miedos

Claro. El gran pánico no se explica sin atender las razones económicas: la crisis financiera del reino, la prohibición española sobre los tejidos franceses, las dificultades en las rutas mercantiles hacia Europa Oriental, la apertura del mercado francés a la avasallante industria inglesa o las malas cosechas y las especulaciones y acaparamientos con el trigo. Todo ello forma parte de una coyuntura económica de irrefutable facticidad. Sin embargo, Lefebvre nos invita a ver esas razones económicas, nuevamente, desde la pura inmediatez del campesino y sus problemas. Esas “razones” son vividas por los campesinos en la simple e inmediata forma de nuevos impuestos y más hambre. Y puesto que el pánico estaba atado al hambre, es comprensible éste se haya desatado con mayor intensidad cuando se avvicinaban los tiempos de cosechar el trigo. Sólo entonces los vagabundos y los “bandidos”, que siempre pululaban por el campo, se convertían en fuentes de pánico.

Como puede advertirse, la perspectiva materialista histórica de Lefebvre no es llanamente economicista o ramplona. Es un materialismo inteligente, propio del Marx de *La ideología alemana*. Cuando es radical, la pregunta por las condiciones materiales de existencia no puede conformarse con el concepto de interés de clase. Bien podría haber dicho Lefebvre que el pánico campesino contribuyó a socavar el orden feudal gracias a una alianza de las clases burguesa y campesina. Pero no. El gran pánico y el rol que jugó en la destrucción del orden social no se explica por alianzas de clases. Haciendo foco en el plano de la cotidianidad campesina Lefebvre muestra que los campesinos tenían suficientes razones para movilizarse. No nece-

sitaban responder a un complot perfectamente organizado por la clase dominante, ni a manos de la burguesía, ni a manos de la nobleza. Por un lado, las memorias de las revueltas campesinas del siglo XIV (de los *jacques*, *croquants*, *va-nu-pieds*) y del siglo XVI (en Lemosin y Normandía) daban sentido al desafío. Por otro lado, liberarse del impuesto indirecto, el diezmo y los derechos feudales constituían motivos para rebelarse tan válidos como luchar contra el aumento del pan, los acaparadores y los privilegios de los que eran excluidos.

El estado de pánico volvía posible el robo en los castillos. Pero no lo hacían por hambre. Lo hacían como forma de corroer el orden existente. No se reunían para robar sino para destruir. Y lo hacían a conciencia, sostiene Lefebvre. Es por eso que uno de los objetivos prioritarios era dar con los títulos y las órdenes reales. Robarlas y luego quemarlas.

Gracias a esta inquietud por la inmediatez de la vida campesina el autor logra tomar distancia de ciertas lecturas facilistas sobre la manipulación política y artificiosa de las masas. No suena descabellado quizás buscar en este aspecto de la obra claves para interpretar los tan vilipendiados populismos latinoamericanos. ¿Cuáles son los motivos por los cuales la gente se moviliza? ¿cómo juega el miedo a perder *qué* en la organización colectiva? ¿Perder la cosecha? ¿perder un líder? ¿perder un derecho? ¿cómo funcionan estas disyuntivas en momentos en que el orden social se encuentra en disolución? ¿Cómo se vive subjetivamente la disolución de un orden social? Una rápida pero no por ello inválida respuesta a ésta última pregunta podría ser: con el más absoluto pavor del desconcierto y la incertidumbre. Una respuesta más elaborada se ve obligada a comprender las circunstancias sociales imperantes. A eso también nos convoca –finalmente– la obra de Lefebvre.

Lo abominable de los miedos

El gran pánico tenía lugar en un momento de cambio del orden social. Casi todas las ciudades fueron testigos de disturbios y revueltas entre marzo y abril del fatídico año ochenta y nueve. La calma de mayo y junio fue sólo una antesala de lo que en julio tendría lugar. El gran pánico se produjo en un tiempo en que la capacidad de establecer control, vigilia y orden en el campo francés era realmente escasa. No fueron pocas las ocasiones en que los soldados de las fuerzas públicas se rehusaron a reprimir las revueltas de aquellos tan “*bonhommes*” como ellos.

En ese contexto, lo que pasaba en el campo y sus rumores atemorizaba a las ciudades, cuyos acontecimientos y rumores –como espejos– refractaban sobre lo que acontecía en el campo. Pero a su vez, los campesinos rebelados se convertían en fuente de pavor sobre sus propios vecinos. Bajo amenazas de saqueos e incendios, exigían a las aldeas cercanas su adhesión a la revuelta. Es otras palabras, o los convocados se sumaban a la revuelta, o sus vecinos y convocantes se convertirían en crueles “bandidos”. Curiosa traslación de los roles sociales. “Así el pueblo creaba el pánico en sí mismo” (Lefebvre 1986: 47).

M. Leone

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

207

Pero al hacerlo, creaba también otros pánicos en las clases dominantes. Cuenta Borges que un artículo en *The Anglo-American Cyclopaedia* afirma que los espejos son abominables porque multiplican el número de los hombres. Para las clases dominantes, el pánico también puede tener características especulares. Cuando el pánico subleva también multiplica. Entonces, resulta lógico que las clases dominantes sientan algún profundo desconcierto. Una especie de temor a lo desconocido, lo ingobernado. Así, el pánico que multiplica a unos, puede reflejarse en otros como un miedo a las patas de los “*Jacques le bonhomme*” o los “cabecitas negras” bañándose en las fuentes de la Plaza de Mayo.

Así fue que, cuando el gran pánico llegó, las autoridades no dudaron en creer la verosimilitud de alarmas nacidas en rumores inverosímiles. En efecto, en condiciones históricas excepcionales, lo increíble se vuelve creíble. Pero los pedidos de solidaridad para la defensa emitidos por una parroquia hacia su par vecina, las órdenes de un jefe militar de movilizar una tropa, cualquier acción preventiva realizada por las autoridades operaba en las aldeas campesinas como la confirmación oficial del peligro. En el pedido de socorro de algún alcalde, los pavorosos rumores encontraban la ratificación oficial de su verdad. De modo que con el temor de los dominantes se relanzaba el pánico de los dominados. Suena lógico: en la medida en que se los estaba esperando, resultaba muy sencillo creer que los bandidos estaban llegando (Lefebvre 1986: 192).

La desarticulación de un orden social no siempre deja de apelar a los principios fundantes de ese orden. Puede resultar curioso, pero los campesinos encontraban mayores ínfulas para la sublevación cuando –basándose en rumores y cartas que nadie leyó ni podría jamás haber leído– se convencían de estar acatando algún edicto real. Educados según las pautas y credos del viejo orden, necesitaban sentir que acataban los principios de autoridad de ese orden para actuar en pos de transformarlo sin saber bien en qué dirección. Después de todo, cuando un orden social se transformaba vertiginosamente, nadie sabe exactamente en qué dirección lo está haciendo.

La reacción colectiva generada en el gran pánico resultó vital en la manifestación del “ardor guerrero de la Revolución” (Lefebvre 1986: 293). La burguesía supo leer en este fenómeno el potencial transformador. La movilización y los lazos de solidaridad generados entre ciudades, aldeas y regiones le hablaron de forma palpable de aquella utopía de la “unidad nacional”. Así, quizás sea cierta aquella sentencia de Marx (2005: 230) respecto de que el campesinado francés es incapaz de cualquier iniciativa revolucionaria, pero al menos amerita ser revisada. Pues, arrastrados por el pánico, los campesinos cumplieron un papel protagónico en la desarticulación del orden feudal.

Análizando a los campesinos y sus pánicos, Lefebvre consiguió alterar las formas historiográficas de hablar sobre la Revolución de 1789 y repreguntar sobre los sentidos políticos del miedo. Es hora de revisar esta obra con la intención de encontrar allí excusas para hablar sobre otros órdenes sociales, otros desórdenes y otros miedos: los nuestros.

Bibliografía

- Borges, Jorge Luis. 1968. "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius". Pp. 97-121 en *Nueva antología personal*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Lefebvre, Georges. 1986. *El gran pánico de 1789. La Revolución Francesa y los campesinos*, Barcelona: Ediciones Paidós.
- Marx, Karl. 2005. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburgo.
- Marx, Karl y F. Engels. 1985. *La Ideología Alemana*, Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.

M. Leone

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

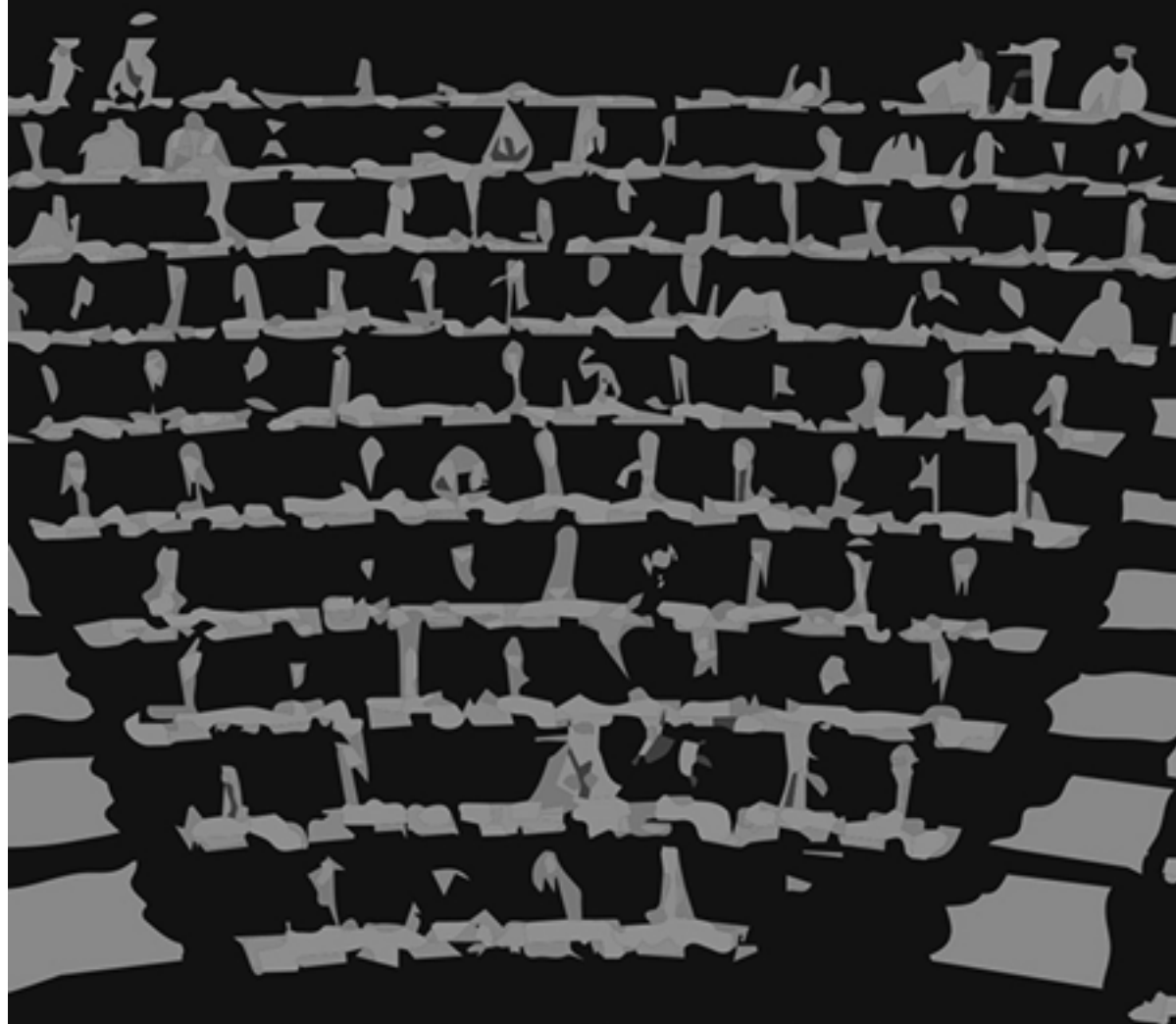
26

PÁGINA

209

ÍCONOS | 53

Revista de Ciencias Sociales • FLACSO Ecuador • cuatrimestral • ISSN: 1390-1249 • septiembre 2015



Cambio de políticas públicas en América Latina

- Conectando sures. La construcción de redes académicas entre América Latina y África
- Violencia y autodefensas comunitarias en Michoacán, México

El pánico moral mediatizado¹

Candela Hernández²

C. Hernández

**Lecturas
en debate**

Recibido:
10/06/2015
Aceptado:
30/09/2015

¿A qué tememos? ¿Cuáles son nuestros miedos? ¿Qué ocurre cuando son nuestros valores e ideales los que están amenazados? ¿Qué elementos contribuyen a que determinados fenómenos se vuelvan moralmente aterradores?

Kenneth Thompson, sociólogo británico de amplia trayectoria en el campo de los estudios sobre la cultura, las identidades y los medios de comunicación, retoma estos interrogantes problematizando el modo en que moralidad, pánico y medios de comunicación se entrelazan. En su libro titulado *Pánicos Morales*, recientemente publicado en español, avanza en la construcción de un marco explicativo que da cuenta por qué y cómo se desarrollan este tipo de fenómenos en el Reino Unido de los años noventa.

La relevancia de este texto reside en la tarea que el autor emprende al reeditar un viejo objeto de estudio: el *pánico moral*, reconstruyendo el estado de la cuestión sobre esta temática específica, adentrándose en la singularidad que asume en la sociedad contemporánea y abordándolo a partir de distintos casos como el pandillismo, el sida, la pornografía, la infancia y la familia.

En el primer capítulo del libro el autor avanza en la definición de los pánicos morales, enmarcando bajo esta categoría a las experiencias de miedo colectivo producidas por la relativización de los valores hegemónicos ordenadores de la vida social. Como señala Thompson: “El motivo para denominar “moral” al pánico es precisamente indicar que la amenaza que se percibe no es hacia algo trivial (...), sino una amenaza al orden social en sí mismo o a una concepción idealizada (ideológica) de alguna parte de tal orden social” (2014: 24).

1. A propósito de *Pánicos Morales*, de Kennet Thompson (2014).

2. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires.

La estrategia analítica que despliega el autor consiste en rastrear la evolución de los conceptos utilizados en los análisis clásicos sobre pánicos morales provenientes de la producción anglosajona. En el apartado “Historia y significado del concepto”, Thompson presenta los primeros trabajos sociológicos que han referido a esta temática como los de Jack Young (1971), Stanley Cohen (1972) y Stuart Hall (1978) que introducen esta noción para reflexionar sobre la preocupación pública acerca de las prácticas y consumos de las subculturas juveniles entre los años cincuenta y setenta en Gran Bretaña. Paralelamente refiere a las teorías sociológicas acuñadas por la academia norteamericana en el marco de la segunda Escuela de Chicago, retomando en especial los aportes de Howard Becker (1963) en su teoría de la desviación, preocupada por los modos en que determinadas conductas o individuos son definidos por fuera de los patrones normativos colectivamente consensuados.

En su propuesta, Thompson busca hacer confluir la tradición británica y norteamericana, enriqueciéndolas desde una mirada más amplia que logra construir un marco explicativo complejo sobre el fenómeno en estudio. Para ello introduce la noción de *sociedad del riesgo* desarrollada por Ulrich Beck (1992) que da cuenta de la aceleración de los procesos de transformación y cambio en la sociedad moderna occidental, relacionados con una mayor fragmentación del tejido social. Este proceso se caracteriza por un auge de la incertidumbre potenciado por el desarrollo de sistemas de información que tienden a aumentar la conciencia respecto a la imprevisibilidad existente. Al mismo tiempo, su estudio sobre los pánicos morales se ubica dentro de una sociología de las moralidades, inspirándose en los trabajos de Foucault en sus desarrollos en “Historia de la Sexualidad” (1976) sobre los discursos circulantes y los cambios en las prácticas sexuales en la modernidad, resultantes de nuevas formas de regulación de las costumbres.

Retomando las herramientas conceptuales de ambos autores, Thompson se centra en la sensación que emerge de la percepción del riesgo frente a la ocurrencia de determinados tipos de fenómenos y las representaciones mediáticas que se construyen en torno a ellos. En la relación entre percepción del riesgo y las construcciones discursivas que circulan en amplias franjas de la sociedad es que sedimentan episodios de pánico moral, donde se ponen en juego discursos en competencia y se desprenden distintas “recetas” tendientes a consolidar prácticas regulatorias.

La obra de Kenneth Thompson se inscribe dentro de una mirada constructivista contextual, debido a que no se limita al estudio de las representaciones sociales existentes sobre determinados acontecimientos, sino que avanza en el estudio de las bases fácticas en las que se asientan las creencias acerca de los problemas que afectan al conjunto de la sociedad. Esta apuesta se debe a la necesidad de recuperar parte de la singularidad del contexto histórico social en el que se inserta su producción, afectado por los cambios acaecidos en la sociedad británica como consecuencia del desarrollo de las nuevas tecnologías, la consolidación de los mercados globales y la parcial desnacionalización del Estado-Nación. Procesos que crearon las condiciones de posibilidad para la sucesiva emergencia de fenómenos

de un renovado espíritu de pánico moral por la mayor celeridad con la que estos procesos se presentan y por el grado de penetración que logran en el conjunto social más amplio.

En su segundo apartado: “Medios masivos y esfera pública”, Thompson se interroga acerca del lugar que tienen los medios masivos de comunicación en la construcción y difusión de los pánicos morales.

El autor da cuenta cómo la arena pública se consolida como el escenario donde adquieren sentido los problemas, se publicitan las preocupaciones, se disputan sus sentidos y se estabilizan sus definiciones. Los medios de comunicación, en sus distintas formas y formatos son uno de los actores que personifican este espacio, ganando un lugar preponderante en el devenir de las discusiones públicas, no sólo emitiendo mensajes sino también dando batalla en la lucha por la interpretación de los acontecimientos, la apropiación de sentidos y la búsqueda de responsabilidades. Los medios se posicionan como interlocutores legítimos con un papel preponderante en la configuración de la realidad social: se vuelven un factor significativo en la construcción de subjetividad, acercando a sus públicos los temas sobre los cuales resulta necesario estar informado. De este modo contribuyen a la definición colectiva acerca de los problemas que afectan al conjunto social.

Según el autor este proceso no se realiza en el vacío sino está anclado a transformaciones estructurales que operan como telón de fondo y a la participación de diversos actores que encarnan intereses disímiles -como los organismos gubernamentales, los partidos políticos y las organizaciones de la sociedad civil- en la construcción de un determinado problema social. El ámbito público se convierte en el sustrato fértil en el que se sucede una espiral de significación en la cuál los medios de comunicación se enarbolan como la voz representativa más legítima.

En los capítulos que restan del libro Thompson avanza en la recopilación de noticias en distintos medios gráficos con el objeto de realizar un seguimiento de los discursos acerca de un mismo episodio de pánico moral. Realiza un doble movimiento: describe la crónica de los hechos sucedidos y la compara con el tratamiento posterior que se le da en los medios de comunicación, centrando su análisis especialmente en las editoriales publicadas y en el modo en que son tituladas las noticias.

Los capítulos subsiguientes están dedicados al estudio de casos específicos de pánico moral. Parte del problema clásico de las subculturas juveniles, indaga en las relaciones entre juventud y nocturnidad y se focaliza en la criminalidad, las enfermedades, la familia y el sexo. El abordaje que realiza el autor sobre los distintos temas permite que los ejemplos utilizados no se agoten en sí mismos, posibilitando una lectura transversal que aúna los distintos elementos. Ello le permite construir un marco explicativo acerca de procesos de surgimiento y difusión de los fenómenos de pánico moral.

En su recorrido da cuenta de una transformación de los medios masivos de comunicación, caracterizada por un marcado giro hacia el sensacionalismo, construyendo relatos dramáticos con un fuerte componente ético que gozan de un carácter exagerado y predictivo, agudizado por la competencia

C. Hernández

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

213

entre los monopolios mediáticos. A modo ejemplificación, en los titulares citados puede leerse: “...Tomó su primera pastilla de éxtasis, entró en coma y murió” para referirse a la cultura de la nocturnidad en fiestas electrónicas, “Retribución por el pecado” para las afecciones por VIH en la población de prostitutas y homosexuales; “Rearme moral y campaña para limpiar la TV” para la propagación de imágenes sexualmente sugerentes (2014: 103, 78, 168). Para Kenneth Thompson es en este movimiento como los medios masivos de comunicación se vuelven el espacio en el que se corporizan los miedos, se identifican las amenazas, los grupos vulnerables y se establecen sus grados de peligrosidad.

A partir de estos procesos de tematización el pánico se instala, lo “desviado” distingue a lo “normal”, el nerviosismo se exagera, el sentido común incorpora a su vocabulario nuevas categorías y las generalizaciones se hacen extensivas al conjunto de la población estigmatizable. Acompañan este proceso los reclamos por la restitución del orden, la revaloración de la moral tradicional y un aumento de control sobre los comportamientos patológicos. El cuestionamiento al ordenamiento social expresado en prácticas contraculturales detona la incertidumbre ante la ocurrencia de fenómenos contrarios a los esperados o deseados, el incremento de la preocupación y la hostilidad hacia lo desconocido.

En los casos trabajados por Kenneth Thompson, las subculturas juveniles, las pandillas de mujeres, las diversas elecciones sexuales, los nuevos tipos de familia, generan nuevas prácticas que son vivenciadas como una amenaza a los valores e ideales que articulan el conjunto social y pasan a ser colectivamente problematizadas. Se teme a lo inmoral, se teme por la moral, se teme frente a la pérdida en la seguridad de lo estatuido.

Subyace al trabajo una pregunta clásica de la sociología durkheimiana acerca de los valores que estructuran el ordenamiento social. Pero a esa pregunta se le agregan procesos y recursos contemporáneos: el lugar que ocupan los medios de comunicación en la significación de prácticas en tanto conllevan procesos de cohesión y distensión del tejido social.

Por último, independientemente del contexto específico de la producción de este texto, las categorías de análisis en él propuestas, gozan de plena actualidad para pensar cómo los medios intervienen en la construcción de fenómenos locales en relación con miedos como: la inseguridad, la violencia de género, la corrupción política, eventos en los que los medios de comunicación y las redes sociales, tuvieron un papel preponderante en su visibilización y construcción mediática. Es para el análisis de este tipo fenómenos que Kenneth Thompson nos acerca una herramienta analítica indispensable para pensar la génesis y el devenir de los episodios de pánico moral contemporáneos y la construcción de los problemas públicos.

Bibliografía

- Beck, U. [1992] 2006. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Becker, H. 1963. *Outsiders*. Nueva York: Free Press.
- Cohen, S. [1972] 1980. *Folk Devils and Moral Panics: the Creation of the Mods and Rockers*, Oxford: Martin Robertson.
- Foucault, M. [1976] 2008. *Historia de la sexualidad, La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. y Roberts, B. 1978. *Policing the Crisis: Mugging, The State and Law and Order*. Londres: Macmillan.
- Thompson, K. 2014. *Pánicos Morales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Young, J. 1971. "The role of the police as amplifiers of deviance, negotiators of drug control as seen in Notting Hill" en *Images of Deviance*, editado S. Cohen. Harmondsworth: Penguin.

C. Hernández

**Lecturas
en debate**

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

215