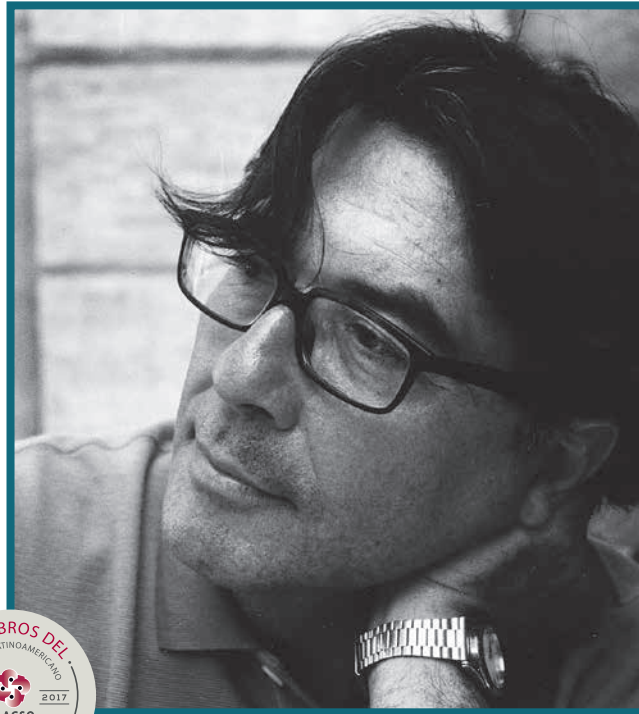


EDUARDO ARCHETTI

ANTOLOGÍA ESENCIAL



Selección e introducción a cargo de

JOSÉ BENGÓA

EDUARDO ARCHETTI

Eduardo Archetti : antología esencial / Eduardo Archetti ... [et al.] ; prólogo de José Bengoa. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2017.

Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Gentili, Pablo)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-237-1

1. Pensamiento Social. 2. Antropología Social. 3. Campesino. I. Archetti, Eduardo II. Bengoa, José, prolog.
CDD 306.4

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:

Antropología / Ciencias Sociales / Pensamiento Crítico / Estudios Agrarios / Campesinado / Estudios culturales / Masculinidades / Cultura / Deportes / Estudios sobre el Gusto

Colección
**ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL
LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO**

EDUARDO ARCHETTI
ANTOLOGÍA ESENCIAL

Selección e introducción a cargo de
JOSÉ BENGOA



CLACSO

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Director de la Colección: Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web:

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Eduardo Archetti. Antología esencial (Buenos Aires: CLACSO, marzo de 2017)

ISBN 978-987-722-237-1

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Prólogo. Archetti.....	11
<i>José Bengoa</i>	
Entrevista a Eduardo Archetti (1995).....	17
<i>Ana Domínguez Mon y Claudia Guebel</i>	
Ten years of <i>Social Anthropology / Anthropologie Sociale</i> . Ambiguities and contradictions (2003).....	29

PRIMERA PARTE ESTUDIOS RURALES

1. Campesinos

Presentación a <i>La organización de la unidad económica campesina</i> de Alexander V. Chayanov (1994).....	47
La comuna campesina en Rusia (1974).....	61
Reseña de <i>Las luchas campesinas del siglo XX</i> de Eric R. Wolf (1973).....	79

2. Inmigrantes, campesinos y productores

Tipos de economía, obstáculos al desarrollo capitalista y orientaciones generales de los colonos del norte de Santa Fe (1974).....	87
<i>Eduardo P. Archetti y Kristi Anne Stølen</i>	
Viabilidad estructural y participación gremial en explotaciones familiares: explotaciones agrícolas y tamberas de Santa Fe (1975).....	123
La herencia entre los colonos del norte de Santa Fe (1977).....	149
<i>Eduardo P. Archetti y Kristi Anne Stølen</i>	
Economía doméstica, estrategias de herencia y acumulación de capital: la situación de la mujer en el norte de Santa Fé, Argentina (1978).....	173
<i>Eduardo P. Archetti y Kristi Anne Stølen</i>	
Ideología y organización sindical: las ligas agrarias del norte de Santa Fe (1988)	193
Review from <i>Futures lost: nostalgia and identity among italian immigrants in Argentina</i> from Arnold Schneider (2002).....	219

3. Campesinos e Indígenas de la Sierra ecuatoriana

Estructura agraria y diferenciación campesina en la Sierra ecuatoriana (1986)	225
Burguesía rural y campesinado en la sierra ecuatoriana (1980)	259
<i>Eduardo P. Archetti y Kristi Anne Stølen</i>	

El mundo social y simbólico del Cuy (1992).....	285
Una perspectiva antropológica sobre cambio cultural y desarrollo: el caso del cuy en la Sierra ecuatoriana (2004)	433

SEGUNDA PARTE
ESTUDIOS CULTURALES

1. Masculinidad, identidad y deportes

Estilo y virtudes masculinas en <i>El Gráfico</i> : la creación del imaginario del fútbol argentino (1995).....	461
Hibridación, diversidad y generalización en el mundo ideológico del fútbol y el polo (1997).....	499
Masculinidades múltiples: el mundo del tango y del fútbol en la Argentina (1998).....	533

2. Identidad, representación y cultura

Literatura popular urbana: el tango argentino (1995).....	555
Hibridación, pertenencia y localidad en la construcción de una cocina nacional (1999).....	589

El potrero, la pista y el ring: las patrias del deporte argentino (2001).....	611
El mundial de fútbol de 1978 en Argentina: victoria deportiva y derrota moral (2004)	673
The spectacle of a heroic life. The case of Diego Maradona (2001)	691
Review of <i>Ballet across Borders: Career and Culture in the World of Dancers</i> (2000).....	707
Review to <i>Sport, identity and ethnicity</i> (1999)	711

PRÓLOGO

ARCHETTI

JOSÉ BENGOA

Probablemente es uno de los antropólogos latinoamericanos más conocidos y, sin duda, uno de los más queridos. Murió joven y a pesar de ello su obra es enorme. Recibí una carta escrita pocos días antes de que falleciera, llena de esperanzas e ideas. Vivía con su compañera noruega y sus hijos en Oslo. Allí era profesor. No había perdido el acento arrastrado de sus orígenes de niño en Santiago del Estero, de lo que se reía con cariño y nostalgia. La vida lo había zarandeado por el mundo como a tantos argentinos y latinoamericanos de nuestra generación.

Muchos autodenominados en esos años “agraristas”, o simplemente estudiosos del agro (“agrarios”), coincidimos en Quito para una Maestría de dos años organizada por CLACSO, quien hoy día publica sus escritos. Algunos éramos profesores jóvenes y otros eran alumnos viejos. Eran los finales de los tiempos de las reformas agrarias. La de Chile, mi país, había concluido sangrientamente. Había sido casi una

revolución, pensábamos, y con el tiempo nos hemos venido dando cuenta que, efectivamente, fue una revuelta campesina muy profunda. En Perú, aún se escuchaba el sonido militar desarrollista de Velasco Alvarado, y en Ecuador no eran pocas las voces que demandaban cambios profundos en el tradicional mundo rural, sobre todo de la sierra. El curso de Magíster se realizaba en la Universidad Católica, lo dirigía Eduardo, y el Conejo Velasco, joven intelectual de las reformas, quien era nuestro referente y anfitrión. Era mediados de los setentas y los movimientos campesinos seguían dando noticias. Archetti venía de estudiar junto con su compañera Kristi Anne Stølen, a los colonos argentinos de la provincia de Santa Fe, una suerte de “farmers” ni campesinos tan pobres, ni capitalistas tan ricos, y de haber publicado un libro en Siglo XXI, editorial de mucho prestigio en ese momento. Archetti había escrito su tesis de doctorado en la Sorbona, en París, acerca de las Ligas Agrarias, el movimiento campesi-

no que se había formado en el norte argentino y que tuvo mucha importancia en esos años. La *Revista Latinoamericana de Estudios Rurales*, publicada con increíble entusiasmo en Colombia, daba cuenta y sigue dando, de los debates de aquellos años. Desde discusiones casi bizantinas acerca de las vías del capitalismo latinoamericano, a investigaciones empíricamente minuciosas, aparecen en esas páginas que afortunadamente quedaron para la historia de las ideas en nuestro continente. Muchos de quienes escribían en esas páginas pasaban por Quito, donde asistíamos a debates interminables, en medio de hornados, *gapingachos* y muchos roncos.

Muchos éramos campesinistas y sin saberlo, chayanovistas. Conocíamos los debates rusos mejor que los nuestros, pero no sabíamos contra quien estaba peleando, teóricamente al menos, Vladimir Ilich, bien conocido como Lenin. Archetti tiene el mérito mayor de haber traído al continente la obra de Chayanov, el fundador y padre del campesinismo ruso moderno. La Editorial Nueva Visión publicó el año 1974 la primera versión en español conocida por un público amplio (Chayanov, Alexander V. 1925: *La organización de la unidad económica campesina*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1974). La Introducción y comentarios

eran de Eduardo Archetti. A pesar de los años transcurridos, desde los años veinte del mismo siglo, no se conocía a ese autor en los círculos agraristas latinoamericanos. Recién en 1966 Teodoro Shanin había comenzado a hablar en inglés de este autor. La lectura de esa obra fue determinante. Formalizaba las intuiciones que muchos partidarios del campesinado, o campesinistas directamente, suponían. La teoría de las ventajas de la producción campesina frente a la agricultura capitalista empresarial, a muchos nos condujo a comprender las causas de las derrotas que habían ocurrido en las reformas agrarias recientes. Entendimos el anti campesinismo de las corrientes leninistas y sobre todo stalinistas que dominaban, a veces sin saberlo, en la izquierda latinoamericana. Mirado desde el tiempo presente, quizá nos llegaron un poco tarde esas sabias lecturas, pero eso no es responsabilidad de Archetti, quien por el contrario fue el primero que osó romper el monopolio de las Obras Escogidas, cuando no Completas, de la Editorial Progreso de Moscú. Largos debates se dieron cita entre los agrarios, si acaso la tendencia a la proletarización del campesinado profetizada por Lenin era irreductible, o la persistencia del campesinado iba a triunfar, como una forma de resistencia frente al capitalismo arrasador. David Lehman

de Cambridge, en la revista ya citada, terciaba “Ni Lenin, ni Chayanov”. Orlando Plaza publicó a través de Desco, en Lima una serie de artículos presididos por los estudios de Archetti, con textos de Shanin, Chayanov y campesinistas latinoamericanos titulado “Economía Campesina”, que ha sacado múltiples ediciones y que aún hace poco ha sido reeditada. Ha sido texto obligatorio en las universidades y muchos seguramente creen que Archetti y Chayanov eran íntimos amigos, cosa de la que más de algunas vez ironizamos y nos reímos.

Chayanov habiendo sido un científico proponía también un modelo social; en el libro *Viaje de mi hermano Alexis al país de la utopía campesina*, aparecía un mundo maravilloso que conducía a que quienes nos dedicábamos al mundo rural, tuviéramos algo más que discusiones teóricas. Eran años de izquierdas encontradas, sin duda. La guerra fría se congelaba cada vez más y asistíamos a la soviétización incluso de la Revolución Cubana con todo su caribeño encanto. La mirada que proponía Archetti y que lo hacía acercarse al economista agrario ruso, desde mi punto de vista, conducía a pensar en alternativas populares más libertarias, menos autoritarias. Estábamos en Quito, en el centro del mundo, como irónicamente solíamos decir, y veníamos saliendo de las bru-

tales experiencias del Cono Sur, las que en su mayor violencia represiva mirábamos aterrizados desde las alturas del altiplano andino.

Archetti tuvo una larga y fecunda etapa ruralista o agrarista. Sus estudios de los productores agrícolas en Santa Fe, las teorías chayanovistas, las investigaciones sobre la vida de los campesinos en Ecuador, en particular sobre sus comidas y los famosos “cuyes”, creo que lo llenaron de entusiasmo. Porque la elección de esas temáticas implicaba una apuesta por los pobres del campo, para decirlo de un modo directo y sencillo, aunque hoy día suene pretencioso. Archetti provenía de Santiago del Estero, la provincia o una de las provincias, más pobres de la Argentina. Se producía probablemente un enganche misterioso entre los orígenes y las preocupaciones intelectuales. En buena medida los agraristas de esos años comulgábamos una suerte de sentido de la reivindicación común, una protesta por las condiciones que se vivían en el campo latinoamericano, una molestia por ello que se volcaba en la necesidad de comprender lo mejor posible esos procesos. Me atrevería a sugerir además, que el pertenecer a esa cohorte de agraristas tenía algo de camaradería anti oligárquica y un buen poco de plebeyismo, gustos más universales, formas más democráticas de relacionar-

se, cultura latinoamericana horizontal, y algo de desprecio por los ricachos dueños de la tierra, por lo general incultos y no pocas veces de horca y cuchillo.

Sin embargo se apresuraba, sin prisa ni pausa, la década del ochenta, “la década perdida”, como le llamaron muchos. Los procesos campesinos que habían sido en muchos casos esperanzadores se fueron agotando o fueron golpeados y eliminados por la fuerza. Eso ocurrió principalmente en América del Sur: en pocos años no quedaba ni rastro de las esperanzas desatadas por las reformas agrarias. Por el contrario, un reguero de miseria se abalanzaba sobre los campesinos: expulsiones de las antiguas haciendas, marcha hacia el oriente de masas pauperizadas al golpe del hacha y el fuego, oleadas de migración a las ciudades, en fin, prolegómenos de lo que iban a ser los años de las exportaciones de productos agrícolas, de la empresa sin control, y más aún del auge de la producción campesina de productos ligados a las drogas, como única alternativa de sobrevivencia.

En Centroamérica se habían fundido los campesinos en un levantamiento complejo, a veces confuso, y violento. Nicaragua sandinista cantaba que “Cristo había nacido en Palacaguina”, y Guatemala y El Salvador ardían.

Mirado con el paso del tiempo fue el último campanazo de los movimientos agrarios campesinos. Terminó en declaraciones, gobiernos de ex guerrilleros acusados de corrupción, alianzas espurias que dejaron por cierto fuera a las masas campesinas que habían servido de carne de cañón.

Se fue produciendo un curioso proceso que va a tener una importancia increíble a partir de la década del noventa del siglo pasado. Los campesinos, muchas veces derrotados, van a comenzar un proceso de transformaciones internas. Se transformarán en indígenas, los que antes se autodenominaban o eran tildados de campesinos. Desde la revolución boliviana cochabambina, la guatemalteca de Arbenz, la peruana de Velasco, los movimientos ecuatorianos y colombianos, se veían a sí mismos como campesinos y de pronto comienzan a cambiar el lenguaje. Dicho de una manera brutal, los “agraristas” nos quedamos sin el sujeto en quien habíamos depositado nuestro romanticismo utopista. Chayanov, que nos había explicado el funcionamiento de la familia campesina, se quedaba limitado frente a la emergencia de los indígenas, con ideas o propuestas audaces, de cosmovisiones, comunidades supra familiares, en fin, un lenguaje provocativo. El cambio entre los lenguajes agrarios de los se-

sentas y setentas y los lenguajes “indianistas” de los ochenta va a ser profundo. El tema del “desarrollo” que dominaba las preocupaciones sesenteras, se cambió por el “no desarrollo”, el conservacionismo, la voluntad de persistir en sistemas culturales premodernos, la permanencia de la comunidad indígena, la importancia de sus territorios, y finalmente en las aspiraciones de autonomía y no necesariamente de integración.

Los agraristas tomamos dos caminos, unos seguimos a los campesinos en su transformación a indígenas y otros, como Archetti, ingresaron en las complejidades de las sociedades modernas latinoamericanas y, en particular en este caso, de Argentina. Nuevos temas se abalanzaban sobre los intelectuales latinoamericanos y sobre todo quienes estaban lejos de su país como Eduardo. Identidades, naciones, masculinidades, símbolos, esto es, un conjunto de preguntas acerca de lo que somos. La antropología europea y sobre todo norteamericana, exploraba cada vez con mayor dedicación, nuevos derroteros. Podríamos decir que no solamente el actor campesino desaparecía de la mirada antropológica sino que lo que había sido el objeto/sujeto de estudios etnográficos mostraba signos de agotamiento. Un viraje importante ocurría “hacia adentro”, jugando con

la imagen cepaliana del desarrollo. Ahí comienza una segunda y fructífera etapa de los trabajos de Archetti. Es una reflexión sobre el sí mismo. Ya no es un sujeto ajeno, el campesinado, con normas, conductas, valores diferentes, que a lo más se unía en el Santiagueño que alguna vez fue de niño. Es el tema de lo masculino en la cultura argentina moderna, es el tango, el fútbol, las comidas, las culturas en las que Archetti vivía inmerso, miradas con la lejanía mínima de la Universidad de Oslo. Barsky me contaba que uno de sus últimos proyectos conjuntos era una biografía de Maradona. Unía, quizás, el cariño por ese país del que se había ido y al que volvía de vez en cuando, sin ánimo de quedarse, con una cierta sonrisa irónica, de quien sabe que las cosas son confusas. Diego Armando, el héroe del barrio La Boca, reunía quizá esos elementos contradictorios que le permitían a Archetti jugar con las identidades, una nación contradictoria, un macho que de vez en vez se cae y pone a llorar delante de las cámaras. Combinación de esperpentos y fantasías, como símbolo de lo que han llegado a ser nuestros países a fines del siglo veinte.

Y en este terreno Archetti también abrió caminos; la nueva Antropología se iba saliendo del mundo de la ruralidad, de las comunidades indígenas, de esos espacios, nominados

como “primitivos”, donde crecieron los Boas, Malinowskis, Levi Strauss, y tantos otros. Ese mundo en proceso de desaparición iba dando espacio a otras temáticas, la “antropología de los mundos contemporáneos”, se podría decir. Y esa corriente ha sido cada vez más rica y productiva. Los métodos y categorías con que se analizaba las pequeñas comunidades sobrevivientes, las llamadas “sociedades frías” producían sorprendentes resultados al estudiar las “sociedades calientes”, aquellas en las que el propio antropólogo vivía y se confundía. Fue la apuesta de Archetti, sin duda exitosa, la que abrió un camino disciplinario que hoy es fuente de creciente interés. Fue un camino también de incertezas. Porque la antropología que había buscado objetividades, fue dominada por un mundo de lenguajes aproximativos, críticas a la ciencia como externalidad, miradas envol-

ventes y curiosas que a veces hablan mucho más que una encuesta o una enumeración de ritos y costumbres.

Muchas facetas de la vida y obra de Archetti quedan fuera de esta compilación. Hay épocas que no conocí, como algunos años que viajó bastante por África. Probablemente alguien rescatará esos trabajos. Lo hemos dividido en dos partes: los Estudios Rurales y los Estudios Culturales, que no se refieren al concepto norteamericano posmodernista de “*cultural studies*”, sino simplemente que son investigaciones y trabajos sobre la cultura argentina en particular.

Debo de agradecer a Pablo Gentili, Secretario Ejecutivo de la CLACSO, que me pidió hacer esta compilación que me honra; a Kristi Anne que me ha apoyado en esta tarea y por cierto a quienes trabajaron en la edición de este libro.

ENTREVISTA A EDUARDO ARCHETTI*

POR ANA DOMÍNGUEZ MON**
Y CLAUDIA GUEBEL***

Eduardo Archetti estudió Sociología en la UBA entre los años 1962-1967. Estudio Antropología en Francia entre los años 1968-1973, en la Ecole de Hautes Etudes, y realizó el trabajo de campo para la tesis de doctorado con los colonos friulanos del Norte de la Provincia de Santa Fe, defendiendo la tesis doctoral en 1976. A partir de 1975 ha estado asociado a la Universidad de Oslo, Noruega; entró a la misma como Fellow (Beca de Iniciación), y a partir de 1986 es Profesor. Ha hecho trabajo de campo en Ecuador, el Norte de Zambia, en el Oeste de Burkina Faso, en los Juegos Olímpicos de Albertville y Lillehammer, y ahora trabaja en Argentina sobre Mundos Morales Masculinos (Fútbol, Tango, Polo), y desde 1991 hasta 1994

ha sido Secretario General de la Asociación Europea de Antropología Social.

Ana Domínguez Mon: Eduardo, nos interesaba comenzar esta entrevista con un planteo general acerca de la Antropología Social en Europa. ¿Cuáles son los temas que en este momento se manejan? ¿Qué tendencias tiene y cómo se desarrolla la profesión de antropólogo en Europa en este momento?

Eduardo Archetti: Hay muchísimas variaciones regionales, y hasta nacionales. Hay un polo muy “conservador”, que está representado por las tradiciones “fuertes”, tanto británica como francesa y la alemana con la rémora del peso etnológico. En Alemania, prácticamente, la antropología social moderna, no llega ni a la mitad de los que la practican en Argentina. Allí muchas cátedras están dominadas por etnólogos tradicionales que hacen un tipo de etnografía muy descriptiva, poco teórica, con un énfasis muy tradicional, debido a la influencia

* Esta entrevista fue publicada en *PUBLICAR en Antropología y Ciencias Sociales* 1995 N°5, año 4, agosto.

** Dra. Ana Domínguez Mon. Antropóloga.

*** M.A. Claudia Guebel. Miembro de la Comisión Directiva del Colegio de Graduados en Antropología.

historicista que, pese a todo se ha mantenido. El caso alemán es muy interesante, incluso desde la perspectiva de la Asociación Europea de Antropología Social porque allí hemos tenido problemas para tener miembros, comparativamente con otros países, y ésto se debe fundamentalmente a la coexistencia de estas tradiciones. En los casos francés y británico, hay un enfoque muy tradicional de defensa de lo que fue la antropología social codificada por Durkheim, Mauss y la tradición británica; allí las tradiciones etnográficas de hacer trabajo sobre lo “primitivo” es muy fuerte, y dominante como tendencia. Son un polo de gran excelencia académica pero muy tradicional y muy resistente; por ejemplo, hay cierta suspicacia frente a la influencia del psicoanálisis o de la psicología en la disciplina, a diferencia de la antropología norteamericana que cuenta con una vieja tradición que comienza antes de Margaret Mead. En Francia e Inglaterra la antropología es más tradicional incluso en la manera de enseñar, en la manera en la cual se realiza todo el ritual de antropólogo, porque esta prácticamente fundado sobre la relación discípulo/maestro. Es decir, excepto en los cursos para maestrías cortas, —muchas de ellas sin tesis—, la formación se hace individualmente. En las universidades inglesas y francesas no se

enseña metodología y técnica, es algo que uno aprende en la relación con el maestro que le transmite esa experiencia y que uno descubre; un antropólogo se hace en el trabajo de campo. La praxis individual más la influencia de estar con el maestro lo convierte a uno en antropólogo. Esta tradición británica-francesa, —con sus diferencias— es la más sólida, la más fuerte, la de más peso; es la tradición respecto a la cual el resto de los europeos se miden positiva o negativamente. No hay otra tradición. La tradición historicista alemana es la tradición negativa; es lo que efectivamente no se debería hacer en la antropología europea. Lo negativo, en la tradición británica y francesa es que, al no haber un énfasis en el trabajo sobre la sociedad moderna y al haber una retracción del dinero para investigar, hay poca salida ocupacional para antropólogos jóvenes, por lo tanto hay dificultades para reclutarlos. De este modo se genera un círculo vicioso en el que si no hay un énfasis en la sociedad moderna, la sociedad donde los antropólogos viven, hay problemas para convencer a los consejos de investigaciones de que efectivamente esas excentricidades que uno hace son necesarias. Sobre todo en momentos donde incluso nosotros hablamos de globalización, donde aparentemente lo primitivo es cada vez menos primitivo. Frente a

ese polo tradicional, ha habido cambios. Lo que uno ve tanto en Francia como en Inglaterra, es un cambio hacia el estudio de sociedades modernas, incluso de sus propias sociedades. Lo que ha ayudado a la antropología europea a descentrarse,—a esta antropología de la que he estado hablando, de grandes tradiciones—, es la presencia de inmigrantes en las grandes ciudades inglesas y francesas. Ha habido un avance en esa línea de trabajo, por ejemplo sobre los hindúes en Londres, sobre el carnaval de los jamaquinos, etc.; y han habido aportes sustanciales, en el caso de Althabe, en Francia, el caso de Cohen, en Inglaterra, que ha trabajado sobre sociedades modernas, sobre los yuppies de la city, etc. Pero, pese a esto, en la tradición británica-francesa uno no es antropólogo si no tiene un “baño de primitividad”, primitividad en el sentido tradicional, tal como ellos lo definen, por la distancia cultural. A mayor distancia con el otro mayor posibilidades uno tiene de entender al otro, es la distancia lo que permite entender al otro.

ADM: Vos hablaste de la vinculación estrecha entre maestro y alumno y este “aprender en el campo”, y me gustaría saber, qué otras posibilidades hay de aprender que no sean en el campo?

EA: La tradición dominante —y es una tradición que efectivamente yo de alguna manera comparto— es la de esta relación con quien tiene la experiencia de trabajo de campo, y es una experiencia que se transfiere; es hasta psicoanalítico, si ustedes quieren. Es decir, no hay ninguna otra disciplina en ciencias sociales donde realmente esta relación con el maestro sea tan fuerte como en la tradición francesa y británica. Este tipo de transferencia es sumamente importante. Hasta hace muy poco, en muchas de las universidades tradicionales, sólo había un profesor por departamento, un profesor titular, catedrático, y el resto eran asociados o asistentes. Por ejemplo, Gluckmann era el único profesor en Manchester, en cambio Leach nunca llegó a ser profesor, llegó a ser *reader*, porque el profesor era Fortes. En ese sentido aparece la importancia del profesor como catedrático, como maestro, y como maestro de una Escuela. En la tradición francesa es similar; pero la diferencia es que en el lugar donde mejor se enseña, en la Ecole des Hautes Etudes, hay muchos catedráticos.

ADM: ¿Pero trabajan como equipo?

EA: Trabajan como equipo. Hay una tradición que viene de la Année Sociologique, desde Durkheim de trabajar en equipo, que después

Mauss la continúa. Van Gennep aparece como el ejemplo negativo, de lo que no hay que hacer en Francia, porque él se aísla totalmente en sus polémicas con Durkheim, y no crea escuela; pero los otros trabajan en equipo. En Francia hay una larga tradición de trabajar en equipo que favorece al fortalecimiento de la relación con el maestro; uno entra a trabajar con Godelier y trabaja con Godelier y con los alumnos de él. Pero si uno trabaja con Godelier no puede trabajar con Meillassoux, es absolutamente impensable. Este sistema favorece ese tipo de relación, es un estilo pedagógico que tiene mucha adherencia intelectual, de capacidad de transferencia por parte del maestro y en última instancia, los jóvenes se someten a la tiranía o al genio o combinadas —genio y tiranía— de un maestro. Esa tradición es bastante diferente de la tradición norteamericana.

Ese es el punto referencial. Hoy en día con la expansión que ha habido de la antropología en el resto de Europa, ese modelo original ha sufrido algunos cambios. Por ejemplo en Inglaterra, ya tienen algunos departamentos con varios profesores; es el caso de Manchester, que llegó a tener tres profesores, o el de la London School donde hay varios, o en la School of Oriental African Studies donde también hay varios... Sin embargo, en muchas de las Univer-

sidades Inglesas se continúa con esta tradición de un solo profesor.

Claudia Guebel: ¿Pero mantienen ese tipo de relación, maestro-discípulo?

EA: Absolutamente. Uno se presenta diciendo “soy el alumno de fulano de tal, estoy haciendo mi tesis con fulano de tal”. Uno dice “vengo de Cambridge” pero “estoy haciendo la tesis con fulano de tal”.

CG: ¿Cómo es el aprendizaje de la disciplina?

EA: Uno hace un largo aprendizaje. Yo creo que es un aprendizaje penoso para la soberbia argentina, pero de la humildad es que uno aprende. Creo que un antropólogo es como un buen vino: necesita mucho tiempo para madurar. Es decir, un antropólogo produce sus mejores obras a los 50-60 años. Uno puede producir una buena monografía antes, o dos monografías, pero las contribuciones teóricas son por lo general en la madurez. Al revés de un matemático que a los 30 años es un viejo, está agotado, ha producido lo máximo. La mente de un antropólogo necesita ese tipo de aprendizaje, y a la vez, uno aprende con alguien. En este sistema hay cierta humildad, es un sistema artesanal donde uno va pasando de aprendiz a maestro, es un ritual de iniciación en un cono-

cimiento esotérico donde el trabajo de campo es lo esotérico, combinado con la sociedad esotérica que uno va a visitar, que es ajena a la de uno, o sea que ese grado de esoterismo permite este tipo de aprendizaje. Por eso cuando uno sólo hace antropología de su sociedad esto es casi imposible porque todos los alumnos en principio son también maestros, porque viven en la misma sociedad y tienen derecho a omitir opiniones y tienen un modelo de cómo esa sociedad funciona. Es decir que uno tendría que discutir cuáles son las estrategias para la creación de un conocimiento antropológico en el cual efectivamente lo esotérico ha sido lo fundamental, como la práctica en psicoanálisis. Esto es algo fundamental, y me parece que debería conservarse, no digo en la forma tradicional británico-francesa, pero creo que ese modelo de aprendizaje tiene sus virtudes. Aquí uno entra en la facultad, —calculo que debe ser como en mis épocas—, y ya al año se siente con derecho a enjuiciar, digamos, el tema del maestro. Hay el derecho de enjuiciar lo que supuestamente representa la autoridad, que también tiene sus ventajas, sin lugar a dudas. Ahora, también creo que existen muchas almas cortadas y carreras truncadas por el sistema autoritario francés o británico. O sea, yo diría que hay una cosa y la otra.

CG: Cuando se va a trabajar, por ejemplo a Oxford con una persona determinada, ¿se va a trabajar con los proyectos de este maestro o con proyectos propios?

EA: En Francia la asignación es más bien por afinidad personal o teórica. En cambio en Inglaterra es por la dimensión etnográfica. Si yo voy a Oxford, y quiero trabajar sobre América Latina, seguramente voy a caer en las manos de Peter Rivière, que es el que hace América Latina; y en cambio, si quiero trabajar sobre el mediterráneo voy a caer en las manos de John Davis; es decir que la asignación pasa por el lado de la etnografía. En Inglaterra, la cuestión etnográfica es el criterio fundamental. Esto lo relata muy bien Adam Kuper en un artículo, donde cuenta cómo cayó del lado de Fortes porque iba a trabajar en África, y Fortes era africanista de Cambridge, pese a que a Kuper le hubiera gustado más trabajar con Leach, pero esto era absolutamente impensable porque Leach trabajaba en Asia. En Francia en cambio, la asignación es por afinidad teórica. Por ejemplo, si yo tengo mucha afinidad con Dumont, yo podría trabajar sobre la Argentina con Dumont sin problemas, pese a que él hace etnografía de la India. Hay muchos dumontianos que no son indólogos. Por otro lado, la asignación de puestos tanto

en Francia como en Inglaterra, y también en Noruega, tiene que ver con la etnografía. En Noruega, cuando nosotros damos un puesto a alguien, siempre pensamos si todas las etnografías están cubiertas, si falta alguien en la India entonces el próximo puesto libre es para alguien de la India. África, India, Pacífico, Melanesia, América Latina, Amazonas, Andes, se tratan de cubrir todas las etnografías. La construcción del conocimiento antropológico es sobre la base de las etnografías, de la acumulación empírica. No hay ningún Departamento en serio que no esté armado sobre la base de etnografías. De allí que la historia de la antropología del primer mundo es diferente de la historia de la antropología del tercer mundo. Por lo general los antropólogos del tercer mundo estudian sus propias sociedades; los mejicanos trabajan sobre Méjico, los brasileños sobre Brasil, los argentinos sobre la Argentina. Esto creo que marca una diferencia fundamental, incluso cuando uno va como estudiante del tercer mundo al primer mundo, se espera que uno haga su trabajo de campo en el país de donde uno viene. Esto también marca una diferencia fundamental en cómo se enseña. Por otro lado, los posgrados están poco estructurados. Los posgrados, las maestrías, los doctorados son muy abiertos, en

Francia y en Inglaterra. No como en Estados Unidos que hay muchos exámenes.

CG: Cuando comenzamos la entrevista, comentaste que en Europa, en antropología, había una corriente “conservadora”, con una etnografía descriptiva sin teoría. Podrías aclarar un poco más de qué se trata, y cómo la distinguen de una buena etnografía?

EA: Nosotros siempre discutimos los criterios para distinguir una etnografía buena de una etnografía mala. Hay muchísima etnografía tradicional francesa incluso, que es una etnografía muy descriptiva, —para no decir solamente la alemana, lo cual me parecería sumamente injusto—, donde realmente no hay ninguna problematización teórica. Se puede describir sistemas de parentesco de una manera muy precisa, muy compleja sin que se tenga un problema teórico, sin que se tenga algo para resolver. Se pueden hacer descripciones muy minuciosas de circuitos de intercambio económico, formas de producción, tecnología, sin que efectivamente se tenga un problema teórico. Creo que una buena etnografía es una relación balanceada entre una gran masa de observaciones empíricas, que se transforman en datos a partir de la lectura teórica. Todo lo que es muy descriptivo puede ser muy útil, pero no

es la etnografía que yo llamaría moderna, que permite el avance teórico de la disciplina.

CG: ¿Cómo sería una etnografía moderna?

EA: Cuando yo hablo de etnografía descriptiva es la que presenta de una manera más o menos sistemática un conjunto de observaciones empíricas sobre la sociedad que uno ha observado. Supongamos que yo describo de una manera muy minuciosa todos los tatuajes y decoraciones corporales que yo he observado, sin crear sentido entre eso y la concepción del cuerpo, reflexiones sobre la persona, la identidad..., es decir, como una acumulación de datos. Pero, la antropología no puede avanzar si la masa etnográfica no se acrecienta. Eso es muy importante. Pero también a la vez, la disciplina no puede avanzar si esa masa no permite elaboraciones teóricas. Un dato para mí es una elaboración empírica que se transforma en dato sólo a partir de la mirada teórica que, antes o después, le da sentido a esa observación. Entonces cuando yo digo “la etnografía tradicional”, me estoy refiriendo a la otra. Yo creo que hay que hacerlas de otra manera. Creo que cuanto más observaciones empíricas tenemos, la disciplina tendrá un mayor grado de riqueza, de acumulación empírica. Eso no quiere decir que no podamos avanzar teóricamente también

sin lo otro. De hecho, en la historia de la disciplina ha habido préstamos que hemos tomado de otras disciplinas que han permitido avances.

ADM: Qué tipo de material empírico construye el núcleo central, para vos, de nuestra disciplina?

EA: Sobre eso hay bastante discusión, a partir de las críticas de los posmodernistas. Por un lado está el rechazo de la antropología histórica, en el caso de los británicos, pese al último Evans Pritchard que realmente reivindicó la antropología histórica. Ellos trabajaron mucho sobre historia oral, pero eso es seguir trabajando sobre la disciplina, sobre todo en África donde realmente se tiene que hacer historia oral, en gran parte porque no había archivos e iban a reconstruir los reinados del pasado, hasta la época colonial. Se suponía que no había archivos, pero ahora aparentemente sí los hay a partir del comercio con los árabes. Porque en antropología, las fuentes de nuestros datos vienen de lo oral, vienen de la observación visual, vienen de las cosas que nos entran por los oídos, por el olfato. Muy pocas cosas vienen, teóricamente en la disciplina, de lo escrito. Recién cuando comenzamos a trabajar con sociedades complejas, lo escrito cobra mucha importancia. En el caso de India se podía realmente

confrontar, pues uno estaba parado ante una civilización con una larga tradición, muy parecida a la tradición nuestra de la producción de sentido y de la información escrita. A partir de lo escrito hay un nuevo tipo de reflexión que creo que es importante hacer en antropología: la relación entre lo escrito y lo oral por un lado, y la relación entre el presente etnográfico, es decir el año que uno está en una sociedad, y la perspectiva histórica. Tanto la antropología británica como la antropología francesa tienen muchísimas resistencias a lo que uno ahora llama antropología histórica. Es decir, trabajar sobre archivos, hacer una lectura de archivos, hacer una lectura de datos al estilo antropológico. En Historia, sucedió al revés, la historia se antropologizó. Si ha ocurrido algo nuevo en la antropología británica, francesa y europea, es el avance actual de la antropología histórica. Es importante recuperar el hacer antropología histórica en serio.

ADM: ¿Nos podés contar del impacto de la antropología en los historiadores? ¿Cómo se ve este peso en Europa de la antropología en relación a las otras ciencias?

EA: Es curioso, pero por lo que me dicen, habría una cierta marginalidad de la antropología en la Argentina, en cambio, en Europa,

la antropología ocupa un lugar central, por toda una serie de razones. Por la presencia del “otro”, por los conflictos étnicos y religiosos, por el hecho de que repentinamente Europa es un mosaico de sociedades, donde coexisten en un espacio muy reducido, una gran densidad sociológica-histórica. Sociedades que han conservado no sólo sus idiomas sino todas sus formas dialectales; sociedades que han impreso su identidad en todo lo que han hecho a lo largo del tiempo, desde los quesos hasta la arquitectura. Eso hace que efectivamente la antropología sea una disciplina central y con un gran desarrollo en todos los países europeos. Pero además hay sorpresas. El desarrollo de la antropología en España es fabuloso.

ADM: ¿Qué hacen allí los antropólogos?

EA: Los antropólogos están escribiendo la historia de cada pequeña sociedad española, en la actualidad. En muchos casos son historias de pueblos de las cuales los abuelos de los antropólogos venían, lo mismo sucede en Portugal. Mucha de la mejor etnografía actual —que es muy buena, realmente— portuguesa y española, trata de eso; los abuelos de los antropólogos venían de ese pueblo y entonces ellos veraneaban en ese lugar, y tienen todos los contactos y eso les permite volver a la sociedad y

hacer ese tipo de etnografías. Hay por un lado, un renacimiento de las identidades locales. La presencia en Europa de lo supranacional, por el Mercado Común y los cambios en el Este, ha producido un renacimiento de identidades íntimas, locales, y el renacimiento de formas rituales que uno imaginaba que iban a quedar perimidas por la modernización. O sea que, al mismo tiempo que la sociedad europea se moderniza, paradójicamente en cada pequeño poblado hay un museo, y hay alguien haciendo la etnografía de la localidad. Hay un renacimiento de la disciplina, porque la antropología permite recoger el pasado y poner el presente como contexto mayor, pero dando sentido en términos de continuidad histórica, a la experiencia que ellos han tenido a partir del renacimiento de formas rituales, religiosas que se pensaba que iban a desaparecer. El mantenimiento de la diversidad en condiciones en las cuales políticamente se va a la uniformidad es muy interesante, y eso ha permitido que la disciplina se fortalezca.

CG: ¿Cómo es el tema del financiamiento, cómo se financian los antropólogos?

EA: Yo diría que hay varios movimientos: por un lado está el movimiento tradicional, los fondos tradicionales para hacer la etno-

grafía primitiva, en la cual uno hacía largos trabajos de campo, —con la tradición británica un año y medio—, uno volvía, estaba medio año, discutía con su maestro, volvía al campo, etc., etc. Esas condiciones prácticamente ya no existen; eso ha llevado al achicamiento del trabajo de campo. El achicamiento es posible ahora porque es mucho más fácil aprender el idioma antes de irse, la etnografía existente es mayor, etc. Esos fondos no han aumentado a la velocidad que uno quisiera. Por otra parte, ha habido un aumento de la descentralización administrativa burocrática en el Mercado Común, que ha posibilitado una transferencia enorme de fondos a lo que se llama las regiones y las provincias, incluso a nivel más local. Todo el sistema impositivo en Europa hace que uno, —al revés de lo que ocurre aquí—, paga impuesto a la provincia, fundamentalmente, a la comunidad de la que uno vive. Hay muchísimos fondos de investigación que tienen que ver con eso y que no pasan por los consejos nacionales tradicionales de investigación, y son fondos que se recuperan allí. Son fondos que han aumentado para hacer etnografías locales, —en las sociedades europeas—, vía ayuntamiento, municipalidades, regiones, vía ministerio de asuntos sociales, problemas étnicos,

fondos adicionales que vienen vía el Mercado Común. Hay otros fondos que en Argentina no existen, y que tienen que ver con la ayuda para el desarrollo. Todos los países europeos dan muchísima ayuda para el desarrollo, algunos más que otros, y por lo general hay muchísimos fondos de investigación para fuera de Europa, que viene financiado vía ayuda al desarrollo. Ha habido un incremento muy importante de estos fondos de investigación de apoyo al desarrollo. Si uno trabaja en un contexto de cambio social y cultural vinculado a problemas de desarrollo, para eso ha habido un aumento de fondos, lo cual obliga a la disciplina a descentrarse. Hay un recen-traje de la disciplina. Una diversificación de las tareas, diversificación de los fondos, de los subsidios, pero, con el mantenimiento de este núcleo duro de lo esotérico, lo exótico, lo primitivo, como lo característico de la disciplina. Con todas estas discusiones de dónde buscar lo exótico, lo esotérico, ¿cómo se hace antropología en la casa?, en última instancia, frente a hacer antropología afuera. Eso permitió hacer reflexiones teóricas muy importantes y discusiones a fondo muy serias, como ustedes saben, respecto a la tradición del pasado. Quizás la pregunta substancial que debemos hacernos es, si estamos

enfaticando lo exótico para comprender los problemas; habría allí una dinámica que es importante no perder de vista.

ADM: Siguiendo con el tema de las financiacio-nes. En el caso concreto de la Universidad, están por un lado los recursos financieros propios de las universidades, pero además de esos recursos, ¿existen otros, por ejemplo de fundaciones, a la manera norteamericana?

EA: No. Allá la plata fuerte para la Universi-dad, tiene que ir a los consejos nacionales de investigación vía las universidades, o sea que no hay ninguna posibilidad de escapar de eso. Prácticamente el dinero de las fundaciones es marginal.

CG: Bueno, para terminar la entrevista, quisieramos hacerte una última pregunta. ¿Cómo son las condiciones de vida de un an-tropólogo en Europa, con lo que se gana a tra-vés del consejo de investigación, o lo que te paga la universidad, podés vivir?

EA: Sí. Se puede vivir dignamente, abso-lutamente. Lo que yo quiero que quede claro es algo con respecto a lo cual los británicos han sido más reticentes, y hasta cierto pun-to los franceses, pero menos: la disciplina no puede reproducirse sólo sobre la base de

investigación pura, universitaria, para la que habrá muy pocos puestos. Lo importante es garantizar la reproducción demográfica de la disciplina. Es decir que, si yo recluto una mayor cantidad de gente en mi disciplina, tengo mayor cantidad de alumnos, y esto permite incrementar la cantidad de gente que está haciendo investigación. Pero esta relación no va a ser proporcionalmente directa en el tiempo, pues llegará un momento en el cual

habrá menos puestos de investigación que la cantidad de alumnos que quieren ingresar. Por lo tanto, al garantizar una buena educación, basada sobre la investigación empírica, producimos antropólogos capaces de hacer bien, muy bien, antropología aplicada. El futuro de la disciplina depende del balance entre carrera universitaria tradicional y trabajo aplicado. El antropólogo debe ser imprescindible en su sociedad.

Buenos Aires, 16 de diciembre de 1993

TEN YEARS OF *SOCIAL ANTHROPOLOGY* / *ANTHROPOLOGIE SOCIALE*

AMBIGUITIES AND CONTRADICTIONS*

HISTORICAL CONTEXT

On 14 January 1989, twenty-two anthropologists from twelve western European countries assembled in Castelgandolfo, outside Rome.¹ The Wenner-Gren Foundation provided the necessary funding and Professor Bernardo Bernardi from the University of Rome found the ideal setting: the think-tank of the ENI, the Italian state petroleum company. We were supposed to discuss the possibility of creating an

European association of anthropologists. We represented ourselves, not universities, departments or professional associations, and we were not committed to anything in advance. The original plan was to have a preliminary discussion, exploring possibilities and trying to find a common scholarly ground in a new and renovated political climate in Europe. During the meeting we realised that the development of the discipline in countries like Spain, Italy and Portugal, the consolidation in the Scandinavian countries, Belgium, the Netherlands, Austria and Germany, and the vitality of the old centres, Great Britain and France, constituted a base for a closer cooperation in teaching and research. Moreover, the lack of viable and strong national institutions in many countries was seen as an incentive for launching the association. After two days of meeting the European Association of Social Anthropologists was established. Adam Kuper was elected as the chairperson and Raymond Firth and

* This paper was published in *Social Anthropology* (2003), 11, 1, 103–112. European (UK: Association of Social Anthropologists) DOI: 10.1017/S0964028203000077.

¹ This essay was presented in the workshop 'Anthropology in print' organised by Richard Fox at the American Anthropological Association meeting held in November 2001 in Washington. For their helpful comments and suggestions I thank Richard Fox, Jean-Claude Galey, Federico Neiburg, Carola Lentz, Joan Bestard and André Gingrich.

Claude Lévi-Strauss, symbolically representing the two 'great traditions', were nominated as honorary members. We decided to set up a register of anthropologists, publish a newsletter, organise postgraduate courses and start the recruitment of members.

Regarding membership, the discussions were frank and aimed to reach a consensus on clear criteria. We decided that membership would be open to qualified social anthropologists, but graduate students could become associate members. The first and long debate was related to the 'borders' of the discipline in a European context where folklore or/and ethnology were important overlapping disciplines, especially in the socialist and post-socialist countries. Folklorists and ethnologists were eventually excluded. The second long debate was related to 'nationality' and residence. It was decided that neither nationality nor residence were crucial criteria. The eligibility for ordinary membership should be based on one of the following criteria: possession of a doctoral degree (or equivalent) in social anthropology from a European university, or possession of a teaching or research post in social anthropology in a European university or institution of equal standing. Thus, I who was an Argentine-educated in Paris and holding a position in a

European university, could become a member, while an American or a Brazilian anthropologist, educated in their respective countries and not working in Europe, could not.

Adam Kuper recently commented on the EASA constitution:

The membership criteria is that you have either to have a PhD from a European university or a job in a European university or museum or NGO or some comparable institution. So it's not a national criterion but rather a question of where your intellectual formation is, or where you're intellectually active. *Some* of the American anthropologists see it as an anti-American kind of organization. I think this is not true, although certainly part of what it does is establish a kind of counter-balance (Gibb and Mills 2001: 215).

I can say that the idea of creating a counter-balance was explicitly presented in the meetings. Many participants were unhappy with the 'expansion' and 'power' of American contemporary anthropology and the 'danger' represented by postmodernism, the attacks on anthropological writing, on conventional grand theories and on fieldwork. The word 'resistance' was used. To 'resist' implied the creation of a large European intellectual space (see Kuper 1989: 2). Ideologically charged anthropological dis-

courses rooted in subjectivism, moral correctness, and political concerns were perceived as too strong and unappealing American influences in the discipline. EASA was then provided with a political and intellectual mandate.

The first inaugural conference was held in Coimbra from 30 August to 2 September 1990. The topics chosen for the four main panels were a clear demonstration of the determination of the association to fight a battle for theory: 'Conceptualising societies', 'Constructing gender', 'Making history' and 'Understanding rituals'. The panels became the first four titles of the EASA's series published by Routledge (de Coppet 1992; Hastrup 1992; Kuper 1992 and del Valle 1993). The series was dedicated to the renewal of the 'distinctive European tradition in social anthropology'. At the time of the conference in Coimbra EASA had 550 members. The expansion continued over the years and today more than 1,200 anthropologists and graduate students are members.

The need of a journal was felt in Coimbra. The new executive committee, elected during the conference, considered whether to launch a journal. Publishers were interested in the proposal, and the committee decided to go ahead. It was concluded that a first number should be circulated at the next conference in Prague,

in the summer of 1992. Later an agreement of publication was signed with Cambridge University Press. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* was to be bi-lingual accepting contributions in either English and French and to appear three times a year: it would also feature abstracts in English, French, German and Spanish. Jean-Claude Galey, a French anthropologist working at the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales and a close collaborator of Louis Dumont, was appointed general editor. The Executive Committee was to serve as editorial board, Andre Gingrich (University of Vienna) was put in charge of the book review section and Michael Herzfeld (Harvard University) made the US correspondent.²

THE OBJECTIVES AND PHILOSOPHY OF THE JOURNAL

Jean-Claude Galey was clear in his first statement on the general orientation of the journal: *Social Anthropology* should represent and in-

2 Galey was editor for the first six years. I replaced him in 1999. I never produced a 'vision' for the journal, defining my editorship as a mere continuation of his work.

clude the different anthropological traditions existing in Europe (Galey 1991:i). However, he did not attempt to define 'traditions'.³ Coming back to this issue in the Editorial of the first issue of the journal, Galey elaborated on the fragmentation of the discipline and admitted that social anthropology is 'shot through with contradictions' (Galey 1992:i). He recognised that it would be extremely difficult to transcend 'national contexts' and 'traditions' that were not part of mainstream anthropology. What did he refer to?

First, the 'ethnology of Europe', what he called the 'Europeanist enterprise', because it was born of a 'conjunction between folklore studies and nationalism, influenced by particular historical experiences, directed mainly to the study of its country of origin' (Galey 1992:i). In this perspective, cultural differences were interpreted in terms of inequalities, 'and its evolution has been determined by a reflection

on its social and political functions rather than its scientific. Second, the ethnology of "culture areas" falling into the 'misguided paths of false hermeneutic' vocation' (Galey 1992:i).

Galey accepted that the 'production of anthropology' in Europe was unequal and maintained that this was due to the inertia of history. Trying to integrate diversity in a unified frame of reference he listed the 'traditions' and influences guiding his enterprise. In Holland the school of anthropology devoted to the study of general exchange and alliance theory was closely related to Indonesia, Lévi-Strauss's structuralism to the role of mythologies in the 'americanist' tradition and Dumont's approaches to the caste society of India. He added, moreover, that some 'reified societies' were the property of great anthropologists: the Tallensi of Fortes, the Dogon of Griaule, the Nuer of Evans-Pritchard, and the Tikopia of Firth. Theories were also closely associated with names: Van Gennep with rites of passage, Mauss with the gift and Nadel with social organisation. Finally, places like Oxford, Cambridge, Manchester, London and Paris were, and still are, 'strong centres' in the consolidation of anthropology as a discipline.

Galey, obviously, identified a core of anthropology and placed other intellectual influences

3 To define traditions or schools of thought is, of course, very difficult. Galey used 'tradition' as an almost commonsensical word in which theoretical frameworks, individuals, places and institutions were connected through power mechanisms to universities and research councils. In this sense traditions are not necessarily national.

in a much more general context: the German school of history and the expansion of *Volkskunde* and *Volkswissenschaft*, the sociological thinking of Weber and Tönnies, and the role of Durkheim in the consolidation of modern social theory and sociology in France. His conclusion was that there are two movements of the discipline in Europe: one locally and nationally oriented, and the other open to the world. The creation of the European Association of Social Anthropologists and *Social Anthropology* was an attempt to recuperate, integrate and develop these trends. In a personal communication, many years later, Galey told me that his main objective was to recuperate the 'local' traditions in anthropology and not 're-integrate' them in the mainstream British and French schools. In my own words, he defined 'diversity' and 'liminality' as spaces for creativity. Intellectual innovation in anthropology was, in the past, related to interaction with related disciplines, like history, linguistics or ecology, or to important authors, like Foucault, Bakhtin or Bourdieu, and now some expectations were put again, 'on the margins'. *Social Anthropology* was supposed to serve the European intellectual community, but by recognising differences and not by imposing a premature identity. In this sense, 'change' or 'new identities'

implied traditions. Different traditions were not supposed to disappear.

Ernest Gellner delivered the first plenary lecture at the conference in Coimbra. His title was 'Anthropology and Europe' and the lecture was published in the first issue of *Social Anthropology*. He argued that the anthropological tradition dominant in Britain was related to an earlier division of Europe: a large empiricist Britain and a romantic, populist, nationalist Central and Eastern Europe where ethnography served political, usually nationalist, ends. Malinowski combined the two traditions: he took from the romantic East the sense of the unity of cultures, and for a change justified it by an empiricist and anti-historical rationale. Since his days, however, Europe had become divided once again, this time by the Iron Curtain and ideologies. Gellner wrote:

If I read the situation correctly, East European love of ethnic culture and the desire to record and save it as an integral whole, blended with western European empiricism as a method, and with the ideas borrowed from biology, to engender, in the first instance, the functionalist school, and then the whole tradition which followed on it. What will be the eastern and western elements this time round, assuming that a fertilisation will indeed occur? (1992: 7).

In fact, Gellner imagined a confluence, a process of hybridisation, a cross-fertilisation, between the forgotten and marginal traditions and the dominant ones.

As I have pointed out above, the idea of fertilisation was also important in the way Galey perceived the role of the journal. He considered the book review section as an ideal place for 'cross-fertilisation'. He wrote:

Cross-fertilisation is our aim, and so, for instance, a book published by a Spanish anthropologist could be reviewed by a British scholar, or the intellectual analysis of a Dutch school could be undertaken by a Greek author, the presentation of a Norwegian collection by a French scholar, and so on. Perhaps we may demonstrate our capacity to act as ethnographers when dealing with ourselves (1991: 4).

Galey designed an 'ideal' Journal with four main parts: original research papers, articles or short notices concerning archival data, museums and ethnographic collections, along with reports on recent and significant events, a large section of book reviews and review articles, and a special section designed to treat a particular school of thought or national tradition, or a leading author, or a research centre (1991: 1). He expanded these

aims in the editor's article of the first issue, adding that:

In the same spirit of cross-fertilisation, one section of the Journal will foster discussion of a particular notion, concept, author, current, tendency, research centre or teaching department, giving priority to scientific and comparative information ... and we aim to become a focus for debate for the presentation of current projects, and will encourage the analysis of material published earlier. (1992: iii).

He accepted that his programme was perhaps over-ambitious, but why not? This should be accepted as a challenge for the journal because 'the overriding goal is to realise, in a spirit of renewal, the cumulative value of our intellectual history' (Galey 1992: iii).

The first issue of *Social Anthropology* was indeed an attempt – an achieved attempt – to realise some of the main goals of Jean-Claude Galey. In addition of Gellner's paper, devoted to a chapter in the history of anthropology in Europe, Adam Kuper published with the title 'Post-modernism, Cambridge and the Great Kalahari debate' an article 'defending' the importance of comparative and cumulative research in the creation of a public space of

knowledge usually associated with science. He insisted that anthropology was not a work of fiction like post-modernism pretends. The article by Jack Goody 'Culture and its boundaries. A European view', can be also seen as an attack against the Parsonian-American tradition in the way culture is perceived as a system distinct from social and psychological ones. The three papers in English were clearly programmatic: the affirmation and defence of a European complex and multiple tradition of practising anthropology based on fieldwork, theory and comparison. The two papers in French were an illustration of the vitality of this tradition. Pierre Lemmonier produced a theoretical elegant piece on 'the pig as substitute for life in New Guinea' and Alain Testart a short, technical note on kinship.

The book review section was also planned by Gingrich in relation to the goal of achieving cross-fertilisation. A book by a Russian scholar was commented by an Austrian anthropologist working in Alaska, three books on the history of anthropology, one in French, the second in Italian and the third in English, were reviewed by a French professor working in England, a French dictionary in anthropology was discussed in English by a Latin American anthropologist based in Norway, a monograph writ-

ten in German was largely presented by an Austrian scholar, and books in English were reviewed by German anthropologists.

As we have seen above, Galey outlined four main parts in the Journal: original research papers, treatment of a particular school of thought, leading centre or research centre, a large section of book reviews, and a special section dealing with archives, museums and ethnographic collections. The first issue was the realisation of the first three main goals, and in this sense, was a paradigmatic model. In the next section of my paper I will make a general presentation of the 'results' of ten years of publication giving special attention to these aims and looking into ambiguities and contradictions.

RESULTS OF TEN YEARS OF SOCIAL ANTHROPOLOGY

What are the achievements of *Social Anthropology*? We can say that a balance of articles written by 'great' names (Wolf, Goody, Godelier, de Huesch, Douglas, Barth, Gellner), representatives of the well-established intermediate generation (such as, for example Strathern, Herzfeld, Bloch, Hann or Hastrup) and young

scholars, many of them in tenure-track positions or with post-doctoral fellowships, was indeed accomplished. Galey was a very active editor, taking initiatives, asking for papers in some cases, and, above all, promoting young scholars. To increase the 'visibility' of doctoral fellows, the Young Scholars' Forum was organised for the first time in the conference of Frankfurt in 1998. It resulted in the publication of a dossier, 'The futures of ethnography. Visions from the field' (Hüwelmeier, Turner and Ventura i Oller 2000). This experience was repeated in Cracow two years later.

The EASA executive Committee knew that the consolidation of a bi-lingual journal was not an easy task. Moreover, it was not obvious that *Social Anthropology* would attract non-French anthropologists making an additional effort to use French or French scholars using English. Lets us look at the figures. Out of the 122 articles published, 91 were in English and 31 in French.⁴ Only one non-francophone scholar published in French. When non-French anthropologists wrote, English was the chosen language and even this was the case with some francophone authors: seven preferred to pub-

lish in English rather than in French. Among the articles in English, as expected, the majority (53) were written by British anthropologists. Scandinavian with eighteen and Dutch with seven were the best represented among the English-writing scholars. German and Austrian with four and Spanish with three were clearly underrepresented. The fact that only five Americans, and among them the majority educated in Europe, published can be seen as a clear indication that *Social Anthropology* was defined across the Atlantic Ocean as a 'closed' European journal. Regarding bilingualism we can conclude by pointing out that the proportion of articles in French and English was as expected. However, the image of cross-fertilisation in the use of either language was not achieved and English confirmed its place as the dominant 'international' scientific language among non-British social anthropologists. Portuguese, Italian, Swiss, Polish or Hungarian anthropologists always published in English. French was thus kept as a 'national' language, almost as a French property.

Social Anthropology developed as a general journal, with articles dealing with 'normal' and 'traditional' topics of research, some of them more hot than others: kinship and family; ethnicity and nationalism; gift, exchange and pow-

4 39 per cent (47) of the articles published were written by female authors.

er; the concept of the person; the meaning of time; the sociological and cultural conditions of modernity; gender; religion and ritual life; the meaning of bodily performances; reflections on questions of method and research strategies; and politics and power. The titles of the papers were straightforward, without the post-modernist flavour of some American journals. The absence of papers dealing with conventional economic anthropology or ecology and environmental problems was compensated for by a series of articles tackling the dilemmas of the practice of development or re-assessing the importance of local knowledge in processes of social change and implementation of programmes of development. An important article on colonial policies in Africa was also published (Fry 2000).

Some important themes of research with economic and political implications were presented in the journal and gained continuity over time. One of them was related to the question of knowledge and intellectual property. This relates to the complex nexus between economy and culture and the global importance of the emphasis on exclusive individual property rights in Euro-American societies. The debate was initiated with a paper written in 1996 by Strathern on potential property, intellectual

rights and property in persons and published in 1996 (Vol. 4:1). It was followed by a debate during the 1996 EASA Conference in Barcelona. The roundtable in which M. Strathern, Carneiro da Cunha, Descola, Afonso and Harvey took part was published in 1998 (Vol. 6:1). M. Strathern's preoccupations and intellectual interests crystallised in a research project called 'Property, transactions and creations: new economic relations in the Pacific' and papers emerging of this have been also published (Leach 2000; Hirsch 2001; and Kirsch 2001). In the forthcoming EASA conference in Copenhagen, Strathern and Hirsch will organise a workshop taking up this problematic and extending it beyond the Pacific (EASA Newsletter 31, 2001: 229).

The construction of the new Europe in and from Brussels, and the transformation of socialist societies were also important concerns. Some results of an ambitious and joint research project on European institutions carried out by English and French anthropologists were published (Abélès 1996 and McDonald 1996). Abélès discussed the difficult emergence and consciousness of a common membership or identity without which the European community would be condemned to remain a purely economic and juridical entity. McDonald shown that to realise in prac-

tice 'unity in diversity', a dominant value and slogan in the construction of the European Community, was very problematic. The complex effects of transition of socialist societies were also examined. Buchowski (1994) demonstrated that key features of Polish culture, remodelled through the years of communist rule, have influenced the events after the 'revolution years in 1989', and how they have fostered or hindered the projected changes. Hann (1996) reminded us not to forget the significant improvements in living standards to rural populations brought by Communist regimes in most parts of Eastern Europe. Kürti (1999) advocated for a critical view of the practice of fieldwork during the years of Communist power and for a new departure for studying East and Central Europe.

Galey accepted long, and sometimes very long, articles trying to escape from the necessary tyranny and the established rule of not accepting papers with more than 7000 words. He was then obliged to publish them in two or three issues. It is possible that Galey thought that 'theoretical' developments in anthropology needed a new form of expression not reflected in the straightjacket imposed by a book of 300 pages or an extremely short paper. He also believed that the Maussian field of gift and ex-

change, as a central contribution of the French tradition in anthropology, needed a special treatment. Godelier's long essay (54 pages) on the enigmas of *The Gift* appeared in two issues of 1995 (1 and 2). Godelier explained that Mauss left to others the empirical analysis and thus missed two fundamental features: the gift engenders indebtedness and hierarchy the counter-gift does not suppress, while the obligation to give back never implies the restitution of a thing identical to that initially given. A year later Godelier published his important book on the meaning of the gift (1996). The article by Héran on the influence of Granet's analysis of alliance kinship systems in China in the development of Lévi-Straussian French structural anthropology was even longer: three issues and 116 pages – almost a book (1998). Looking back, Galey's strategy was original and appropriated. Godelier's and Héran's contributions are, without any doubt, influential, dealing with key themes in the history of anthropological theory.⁵

5 During Galey's editorship special theme issues were not published. The idea that *Social Anthropology* was a 'general journal' was and is still dominant. The only exception is the special issue on 'Religious reflexivity' published in 2002 (Vol. 10, part 1).

If a part of the French theoretical tradition was explored and debated with some detail, the same did not happen with other European traditions. Galey promised the readers a special section treating a particular school of thought or national tradition or even a research centre. This promise was difficult to realise. An exception was the article by Dostal (1994) on German ethnology during the National Socialist period. The article focused on the social responsibility that German-speaking anthropologists took, adopting the revitalising approach as part of the racist ideology of National Socialism. He also intended to give some attention to museums and ethnographic collections in Europe and its relation with the rise of the discipline. The results were meagre. A paper by Penny (1998) discussed the rise of an international culture of collecting in which civic self-promotion, prestige and materialist discourses played fundamental roles in the development of German ethnographic museum from 1870 to 1914.

CONCLUSIONS. AMBIGUITIES AND CONTRADICTIONS

From the beginning *Social Anthropology* was perceived by non-European anthropologists

as the exclusive journal of EASA. The pages of the journal were open, in principle, to 'all' anthropologists but this was not reflected in the submission and publication of papers. As I have shown above, only five American anthropologists saw their articles published. Even Europeans who were not members of the association did not send their contributions or hesitated to do so. Moreover, EASA 'created' an internal competition with the publication of the series by Routledge. In the same period of time, 24 edited volumes were issued, containing 232 articles. It is worth to mention that some of them became classic textbooks widely used in teaching and research in European universities. Many colleagues adopted the strategy of 'saving' the articles presented in the thematic workshops of EASA conferences for the series. In addition, the series became very competitive, and very few projects were accepted by the evaluation system of EASA and Routledge. My impression is that authors with refused articles in refused volumes did not send them to the journal. However, the editors of *Social Anthropology* (Galey and myself), without breaking the rules of external and critical review, were sometimes obliged to be active and to ask for (and in some cases demand) papers. In spite of this fact, the number of papers of good

quality coming forward was high and the rate of publication varied, according to the year, from 20 to 25 per cent.

The 'transnational' arena of the journal with English and French as dominant languages reproduced, as an unintended consequence, diffuse ideas of centres and peripheries in academic production. Even more, all German journals accept articles in English (mostly) and French. We must also admit that *Social Anthropology* appeared in a epoch of rapid expansion of journals and, therefore, did not represent the first alternative for many scholars. This should be also said in connection with Great Britain and France. In the case of Spain, leaving aside the problem of proper control of another language, the lack of good national journals has favoured, over time, the publication of books as the most important means for university advancement. Consequently, the 'paper culture' is not so developed and to publish in international journals is not an important priority. The idea of cross-fertilisation, proclaimed by Galey and Gellner, did not materialised as expected. The 'old' ethnological schools of Germany and Russia were not present in the expected intellectual dialogue. During the ten years of existence *Social Anthropology* became, more and more, the journal of an association. It also be-

came a channel for young scholars, one of the most important achievements of the journal.

REFERENCES

- Abélès, M 1996 'La Communauté européenne. Une perspective anthropologique' in *Social Anthropology* 4: 33–46.
- Buchowski, M. 1994 'From anti-communists to post-communist ethos. The case of Poland' in *Social Anthropology* 2: 133–48.
- De Coppet, D. (ed.) 1992 *Understanding rituals* (London: Routledge).
- Del Valle, T. (ed.). 1993. *Gendered anthropology* (London: Routledge).
- Dostal, W. 1994 'Silence in the darkness. German ethnology during the National Socialist period' in *Social Anthropology*, 2: 251–62.
- Fry, P. 2000 'Cultures of difference. The aftermath of Portuguese and British colonial policies in southern Africa' in *Social Anthropology*, 8: 117–44.
- Galey, J. C. 1991 'The EASA Journal – Social Anthropology' in *EASA Newsletter*, 5: 4.
- 1992 'Editorial. For a journal of social anthropology', *Social Anthropology* 1: I–iii.

- Gellner, E. 1992 'Anthropology and Europe' in *Social Anthropology* 1: 1–8.
- Gibb, R., and Mills, D. 2001 'An interview with Adam Kuper' in *Social Anthropology* 9: 207–15.
- Godelier, M. 1995a 'L'énigme du don. I. Le legs de Mauss' in *Social Anthropology* 3: 15–48.
- Godelier, M. 1995b. 'L'énigme du don. II. De l'existence d'objets substitués des hommes et des dieux', *Social Anthropology*, 3: 95–114.
- Godelier, M. 1996 *L'énigme du don* (Paris: Fayard).
- Hann, C. 1994 'After communism. Reflections on East European anthropology and the "transition"' in *Social Anthropology* 2: 229–50.
- Hastrup, K. (ed.) 1992 *Other Histories* (London: Routledge).
- Héran, F. 1998a 'De Granet à Lévi-Strauss. 1. L'échange à sens unique' in *Social Anthropology* 6: 1–60.
- 1998b 'De Granet à Lévi-Strauss. 2. Le doute et le double' in *Social Anthropology* 6: 169–202.
- 1998c 'De Granet à Lévi-Strauss. 3. La légende du hollandais volé' in *Social Anthropology*, 6: 309–30.
- Hirsch, E. 2001 'When was modernity in Melanesia?' in *Social Anthropology* 9: 131–46.
- Hüwelmeier, G. 2000 'When people broadcast their ethnographies. Text, mass media and voices from the field' in *Social Anthropology* 8: 45–50.
- Kirsch, S. 2001 'Property effects. Social networks and compensation claims in Melanesia' in *Social Anthropology* 9: 147–64.
- Kuper, A. 1989 'Starting something' in *EASA Newsletter*, 1: 1–3.
- Kuper, A. (ed.) 1992 *Conceptualizing society* (London: Routledge).
- Kürti, L. 1999 'Cameras and other gadgets. Reflections on fieldwork experiences in socialist and postsocialist Hungarian communities' in *Social Anthropology* 7: 169–88.
- Leach, J. 2000 'Situated connections. Rights and intellectual resources in Rai Coast society' in *Social Anthropology* 8: 163–80.
- McDonald M. 1996 'Unity in diversities. Some tensions in the construction of Europe' in *Social Anthropology* 4: 47–60.
- Penny, G. 1998 'Municipal displays. Civic self-promotion and the development of German ethnographic museums, 1870-1914' in *Social Anthropology* 6: 157–68.

Strathern, M. 1996 'Potential property.

Intellectual rights and property in persons'
in *Social Anthropology* 4: 17–32.

Strathern, M., Carneiro da Cunha, M., Descola,
Ph., Afonso, C. A. and Harvey, P. 1998

'Exploitable knowledge belongs to the
creators of it. A debate' in *Anthropology* 6:
109–26.

Strathern, M., and Hirsch, E. 2001 'Property,
transactions, creations and beyond' in
EASA Newsletter, 31:39.

Turner, A. 2000 'Embodied ethnography. Doing
culture' in *Social Anthropology* 8: 51–60.

Ventura i Oller, M. 2000 'Several representations,
internal diversity, one singular people' in
Social Anthropology 8: 61–8.

Primera Parte

ESTUDIOS RURALES

1.
Campeños

PRESENTACIÓN A *LA ORGANIZACIÓN DE LA UNIDAD ECONÓMICA CAMPESINA* DE ALEXANDER V. CHAYANOV*

I

La formación de agrónomos y economistas expertos en problemas rurales alcanzó en Rusia nuevos ímpetus a partir de la puesta en marcha de la reforma agraria de Stolipin. Luego de la insurrección campesina de 1905 el régimen zarista lanzó un proyecto ambicioso de modernización de la estructura social agraria y, si en la reforma de 1861 el principal objetivo había sido fortalecer la comuna campesina, de lo que se trataba ahora era de destruirla. El propósito principal de este plan era la creación de una suerte de clase media rural, un sólido grupo de campesinos propietarios, libres del control que sobre el acceso a la tierra ejercían las comunas. Este modelo era lo que Lenin en el programa

agrario de la social-democracia rusa de 1907 llamaría el desarrollo “a la americana”, para contraponerlo al modelo de desarrollo “a la prusiana” que consistía en la transformación de los campesinos en simples proletarios rurales.

Generalmente los egresados de las universidades rusas formaban parte de la élite que administraba los intereses de los grandes propietarios de tierra. Las graves y continuas crisis de la economía campesina y los proyectos de reforma hicieron que un conjunto de egresados jóvenes se volcara al estudio de los problemas rurales, tomando como punto de partida el desarrollo económico de una sociedad en la que los campesinos constituían la inmensa mayoría de los productores.

Todo el período que va desde 1890 hasta la revolución y, posteriormente, hasta las medidas de colectivización en la década de 1930, está marcado por la polémica entre populistas, marxistas y la tendencia de la que Chayanov formaba parte, conocida con el nombre

* Este trabajo fue publicado originalmente como presentación al libro de Alexander Chayanov de 1974 *La organización de la unidad económica campesina* (Buenos Aires: Nueva Visión).

de “escuela para el análisis de la organización y producción campesinas”. El gran debate sobre la cuestión agraria rusa no sólo se vinculaba con el problema de la tenencia de la tierra y sus formas más adecuadas para el pasaje hacia el socialismo, sino que incluía otras dimensiones asociadas a la disponibilidad de recursos económicos y técnicos que harían viable una transformación radical de las condiciones de vida campesinas. En este segundo nivel donde los aportes de la “escuela” y de Chayanov son de suma importancia. La cuestión de una mejor clasificación y selección de semillas, mecanización, uso de fertilizantes, rotación de cultivos y formas cooperativas de comercialización aparecen asociadas al modo en que la economía campesina funcionaba en la práctica. De acuerdo con este planteo, tal tipo de innovaciones no pueden ser introducidas eficazmente si no se toma en cuenta el nivel de racionalidad económica propio de las explotaciones agrarias campesinas.

Esta escuela discute, entonces, la necesidad de construir una teoría que parta del supuesto de que la economía campesina no es típicamente capitalista, en tanto no se pueden determinar objetivamente los costos de producción por ausencia de la categoría “salarios”. De esta

manera, el retorno que obtiene un campesino luego de finalizado el año económico no puede ser conceptualizado como formando parte de algo que los empresarios capitalistas llaman “ganancias”. El campesino, en tanto utiliza la fuerza de trabajo de su familia y la de él mismo, percibe ese “excedente” como una retribución a su propio trabajo y no como “ganancia”. Esta retribución aparece corporizada en el consumo familiar de bienes y servicios.

El problema de la modernización y tecnificación del campo ruso planteaba, por lo tanto, un conjunto de cuestiones que debían ser resueltas construyendo una teoría diferente de la teoría de la empresa capitalista. Es a esta tarea que Chayanov, a partir de 1911, va a dedicar toda su obra.

Es importante hacer notar que al organizarse los zemstvos después de la reforma, en toda Rusia se recogían sistemáticamente datos sobre el tamaño de las explotaciones, tipo de cultivos, tamaño de la familia y su composición por sexo y edad, pautas de consumo, producción de artesanías, etc., creando, por así decir, las condiciones “estadísticas” necesarias para una discusión más detallada del funcionamiento de la lógica de la economía campesina. La masa de información acumulada y, sobre todo, su complejidad, hicieron necesaria una herramienta

analítica que no fuera una mera derivación de la contabilidad capitalista. Ya en sus primeros trabajos Chayanov se dedica a demostrar que es imposible evaluar en términos monetarios el valor del trabajo de la familia campesina y que este tipo de cálculo, que puede ser válido desde el punto de vista de la economía nacional, carece de sentido desde la perspectiva de los productores.

Resumiendo, uno podría decir que el hecho de que la Rusia de esa época fuera un país con el 85% de la población en el campo, que el modo de producción predominante en las zonas rurales fuera el campesino mercantil simple, que la economía dependiera de su sector externo agrícola, que en su seno se desarrollaran escuelas de pensamiento disímiles pero todas abocadas al problema agrario, y que se dispusiera de un vasto material estadístico eran condiciones más que suficientes para la producción de conocimiento sustantivo sobre la situación social y económica y sobre el comportamiento político del campesinado. Cuando uno vuelve a la polémica entre populistas y marxistas, o cuando uno lee a Chayanov, tiene la impresión de que mucha de la literatura posterior sobre campesinos, y especialmente la antropológica, es pura repetición de algo dicho antes con más pasión.

2

No es mi intención presentar, de una manera más o menos completa, la teoría de Chayanov. Muchos autores han tratado de oponer, de un modo sistemático, a Chayanov y Marx, dejando en sombra los puntos en común de ambos autores. Es mi propósito revisar rápidamente algunas de las principales hipótesis del economista ruso y compararlas con el análisis de Marx.

Como he dicho anteriormente, la economía campesina es un fenómeno en sí mismo, y para ser analizado hace falta un conjunto de conceptos específicos. Chayanov no es un formalista, preocupado por encontrar las leyes de una ciencia económica general sino, básicamente, un sustantivista: usando el lenguaje de Althusser, cada modo de producción necesita teorías regionales diferentes.¹ En una economía capitalista la fuerza de trabajo puede ser

1 Para una historia de la polémica entre sustantivistas y formalistas ver Edward Le Clair y Schneider (compil.), *Economic Anthropology in Theory and Analysis*, Nueva York, 1968. Para una crítica marxista de ambos enfoques ver Maurice Godelier, "Object et méthode de l'anthropologie économique", en *Rationalité et irrationalité en économie*, París, 1966.

definida, objetivamente, bajo la forma del capital variable, y sus combinaciones con el capital constante están determinadas por el logro de la tasa normal de ganancias existente en la sociedad. Chayanov dice que “el trabajo de la familia es la única categoría de ingreso posible para un campesino o un artesano, porque no existe el fenómeno social de los salarios y, por tal motivo, también está ausente el cálculo capitalista de ganancias” (Chayanov, 1966: 5). El problema es determinar qué mecanismos están por detrás del trabajo familiar de una unidad de producción fundamentalmente doméstica.

De un lado de la ecuación están el tamaño y la relación existente en el seno de la familia entre los que trabajan y los que no trabajan. La combinación entre estos recursos y los medios de producción, tierra y herramientas de trabajo está mediatizada por una dimensión “subjetiva”, propia de este tipo de economía: *la intensidad del trabajo* o, en otras palabras, el grado de autoexplotación de la fuerza de trabajo de la familia. Para Chayanov el trabajo del campesino persigue como fin la satisfacción de sus necesidades. De este modo la lógica del análisis marginalista es inaplicable, ya que para el campesino la noción de utilidad marginal decreciente del trabajo se enfrenta con la noción de satisfacción de sus necesidades. El núcleo

principal de su teoría pasa a ser el balance existente entre consumo familiar y la explotación de la fuerza de trabajo. Es importante, por lo tanto, determinar empíricamente el punto en el que el campesino deja de trabajar, en el que ir más allá significa un grado de explotación de su fuerza de trabajo que sólo le permite la satisfacción de necesidades que son culturalmente definidas como marginales. El principal objetivo de las operaciones y transacciones económicas del campesino es la subsistencia y no la obtención de una tasa normal de ganancia. Es a partir de este tipo de razonamiento que Chayanov interpreta teóricamente, por ejemplo, un hallazgo empírico inexplicable en la historia agraria rusa: el hecho de que a cada baja de precios le seguía un aumento de la producción. Este tipo de respuesta de los campesinos es una respuesta, por así decirlo, típicamente no capitalista. Lo que se supone hace una empresa cuando hay una baja de precios es reducir la producción. La viabilidad estructural de este comportamiento campesino estaba dada por las grandes crisis que asolaban periódicamente la economía rusa.

Este tipo de planteo no está muy lejos del análisis que Marx hace del campesinado en *El Capital*. Un punto en común es que tanto para Chayanov como para Marx es posible hablar

estrictamente de un modo de producción campesino o, mejor, de una economía campesina, sólo allí donde el campesinado se apropia íntegramente del producto de la tierra que trabaja. Un sistema de explotación que incluye campesinos que pagan renta y, por lo tanto, terratenientes, es algo que puede ser “feudal” o “capitalista”, pero no estrictamente campesino. Eric Wolf, por ejemplo, en su clásico libro sobre campesinos, trata de explicar la ausencia de acumulación de capital en la economía campesina por la existencia de la categoría de renta o, para utilizar sus palabras, “es la producción de un fondo de renta lo que críticamente distingue un campesino de un cultivador primitivo” (Wolf, 1966: 10). Tanto Marx como Chayanov van a explicar el problema de la falta de acumulación de capital a partir de mecanismos específicos en el funcionamiento de la economía campesina.

Ya habíamos visto que para Chayanov el límite de la reproducción campesina es la provisión de un fondo de subsistencia definido culturalmente. Marx dirá “el límite de la explotación para el campesino parcelario no es, por una parte, la ganancia media del capital, cuando se trata de un pequeño capitalista, ni es tampoco, por otra parte, la necesidad de una renta, cuando se trata de un propietario de tierra. El

límite absoluto con que tropieza como pequeño capitalista no es sino el salario que se abona a sí mismo, después de deducir lo que constituye el costo de producción. Mientras el precio del producto lo cubra cultivará sus tierras, reduciendo no pocas veces su salario hasta el límite estrictamente físico” (Marx, 1956: 682). La analogía de Marx entre salario y fuerza de trabajo campesina no era del agrado de Chayanov. Sin embargo, el principal punto de esta cita se relaciona con el hecho de que el campesino no maximiza ni ganancia ni renta. Otra consecuencia importante en el análisis de Marx es que la ley del valor no se cumple para la producción campesina: las transacciones del pequeño productor no están guiadas por un precio de mercado que iguale el valor o por lo menos el precio producción. De este modo siempre una parte del trabajo excedente es cedido gratuitamente a la sociedad. Para el campesino esto no es importante, no es un obstáculo para seguir produciendo, porque no tiene conciencia de ello. Su trabajo no aparece como un costo “objetivo” y mientras obtenga su subsistencia seguirá al frente de su explotación.

Para Marx la economía campesina, por definición, es una economía mercantil: el campesino vende para comprar. La circulación simple de mercancías, o sea M (mercancías)– D (dine-

ro) – M (mercancías), tiene como fin la satisfacción de necesidades. Utilizando palabras del propio Marx “la repetición o renovación del acto de vender para comprar tiene su pauta y su meta, como el propio proceso, en un fin último exterior a él: en el consumo, en la satisfacción de determinadas necesidades... La circulación simple de mercancías —el proceso de vender para comprar— sirve de medio para la consecución de un fin último situado fuera de la circulación: la asimilación de valores de uso” (Marx, 1956: 124-125). Esta operación es posible por el hecho de que el campesino no aparece en el mercado como poseedor de dinero sino como vendedor de mercancías producidas por él mismo. Dicho de otra manera, es un productor que combina los medios de producción con su propio trabajo, o sea que está en condiciones de controlar las condiciones técnicas de producción. En la circulación simple el hecho de que M no sea igual a M es algo fortuito, siendo lo fundamental que ambos términos sean equivalentes, ya que esta es la condición para el desarrollo normal de dicho proceso de intercambio.

El aporte sustancial de Chayanov dentro de esta problemática es la idea de que el campesino evalúa subjetivamente el grado de intensidad de su trabajo a partir de la cantidad de

bienes en que éste se traduce. Para Marx el límite era “salario”, para Chayanov es la superexplotación de su fuerza de trabajo. Marx opera desde el punto de vista del sistema económico y Chayanov desde una perspectiva micro. Para Marx lo central son las transacciones entre el campesinado como clase y el sistema económico global; Chayanov, en cambio, establece un corte entre este nivel y la asignación de recursos dentro de las explotaciones campesinas. En otras palabras, el principal interés del economista ruso son los mecanismos a partir de los cuales un actor dado toma decisiones en el sistema de producción, aunque —ya que no es tan obvio en su obra— no tenga plena conciencia de esto.

Chayanov es bastante explícito en el reconocimiento de sus deudas para con el pensamiento marxista al marcar las similitudes de ambos enfoques. “Un autor marxista, por ejemplo”, escribe, “para explicar los rasgos peculiares de esta forma de explotación, deberá tener en cuenta las peculiaridades que hemos establecido para la explotación campesina, tanto más que el mismo Carlos Marx había advertido ya muchas de nuestras proposiciones al hablar de la renta en la explotación campesina parcelaria” (Chayanov, 1966: 222). En su crítica a Ritter distingue claramente el sistema productivo

de las esferas de circulación y distribución. Los campesinos son productores de mercancías pero no por ello son capitalistas. Chayanov afirma: “consideramos que nuestra explotación campesina es mercantil y, por lo tanto, que se inserta en un sistema económico que coexiste con ella, a través del crédito y la circulación de mercancías. Si hemos contrapuesto con particular insistencia, y seguimos haciéndolo, la unidad de explotación familiar a la capitalista, lo hacemos en el nivel de la organización y de la producción: la explotación doméstica en contraste con la explotación basada en el trabajo asalariado. En este sentido, hay dos maquinarias económicas completamente distintas que reaccionan de modo diferente los mismos factores económicos (Chayanov, 1966: 225).

Otro punto en común es el problema de la formación de renta en el seno de la economía campesina. Marx plantea que en los sistemas económicos dominados por pequeños productores domésticos “no existe renta absoluta, razón por la cual la tierra peor no arroja renta alguna, pues la renta absoluta presupone o bien un remanente realizado del valor del producto sobre su precio de producción o bien un precio de monopolio que exceda el valor del producto” (Marx, 1956: 221). Marx partía del supuesto de que los campesinos, al ceder parte de su

trabajo excedente a la sociedad, permitían que el precio comercial regulador sólo en circunstancias excepcionales alcanzara al valor. Chayanov por su parte se pregunta si la renta es un fenómeno general y responde: “de acuerdo con la definición académica usual, ‘renta es la parte del ingreso que el empresario paga al terrateniente por el uso de la tierra’. En otras palabras, tenemos ante nosotros un fenómeno real, económico y social, que existe en un marco específico de relaciones sociales, que surge sobre la base de la producción agrícola y es controlado por esas relaciones” (Marx: 1956: 681). “Las únicas realidades económicas generales en el sistema de explotación familiar son: 1) el ingreso bruto de la explotación, 2) sumas extraídas de este ingreso para invertir en renovación de capital, 3) el presupuesto personal de la familia, y 4) los ahorros no invertidos en la propia explotación (Marx, 1956: 228).

Uno de los puntos polémicos entre el enfoque desarrollado por Chayanov y la tradición marxista es lo que ha dado en llamarse la teoría de la diferenciación demográfica del campesinado versus la teoría de la diferenciación social. Como es sabido, en su análisis de las clases sociales en el campo, Lenin clasifica a los campesinos en ricos, medianos y pobres, utilizando, como primer criterio, la compra o

venta de fuerza de trabajo. Un campesino rico compra fuerza de trabajo adicional; uno mediano se basa en la suya y en la de su familia, y uno pobre está obligado a vender durante una parte del año su fuerza de trabajo para poder subsistir (Lenin, 1960). En el enfoque de Chayanov lo central es el tamaño de la familia. Obviamente, el tamaño de una familia depende de su ciclo de desarrollo: desde su constitución hasta la muerte del jefe de la familia se atraviesan diferentes periodos. Su principal argumento es que son las variaciones en la fuerza de trabajo disponible en cada grupo doméstico las que determinarán el acceso a la tierra. Por lo tanto, el ciclo de diferenciación familiar explica el hecho de que diferentes grupos de campesinos aparezcan como poseedores de parcelas de diferentes tamaños. La correlación entre estas dos variables en el texto de Chayanov es bastante alta. Sin embargo, falta la correlación entre el tamaño de las parcelas y la fuerza de trabajo extra-familiar. Asimismo, en los diferentes análisis de Lenin no hay un examen cuidadoso de la influencia del tamaño de la familia.

Los que contraponen estas dos teorías —especialmente Kerblay—, no ven que ambas recortan diferentes aspectos de una realidad muy compleja (Kerblay, 1971). El mecanismo anunciado por Chayanov era, quizás, dominante en

el campo ruso, pero la tendencia esbozada por Lenin tenía mucho más sentido en las áreas donde los mecanismos de mercado hacían más débil e inoperante el control comunal sobre la tierra. Mi principal argumento es que una cosa no quita la otra, excepto que debamos admitir que todas las familias podían combinar exactamente fuerza de trabajo con la tierra y tecnología disponibles. Es posible imaginar que Lenin no hubiera tenido inconveniente en aceptar la teoría de la diferenciación demográfica para lo que él llamaba campesinos medianos que, por otra parte, eran la principal preocupación de Chayanov. Sin embargo, al leer cuidadosamente el libro de Chayanov resulta más o menos claro que la economía campesina, en tanto economía doméstica, debía resolver el problema de la inelasticidad de la fuerza de trabajo familiar según variaciones de las diferentes tareas culturales de la explotación. Los mecanismos estudiados por Chayanov son básicamente dos: alquilan fuerza de trabajo en épocas en las que la fuerza de trabajo familiar no es suficiente —durante la cosecha, por ejemplo— y venden fuerza de trabajo durante el invierno o la utilizan en la producción de artesanías. Si a la inelasticidad le agregamos los mecanismos de mercado, este tipo de análisis se aproxima mucho a la principal tesis de Lenin en cuanto a

que la economía campesina como tal es transicional, ya que en su seno se esconden campesinos ricos y proletarios.

La noción de que el desarrollo del ciclo familiar es de fundamental importancia para el estudio de pautas de residencia, divorcio, herencia y otros aspectos del sistema de parentesco, ha sido desarrollada por Fortes y ha influido notablemente sobre una serie de estudios antropológicos (Fortes, 1958: 1-14). “Para Fortes la dinámica del cambio en la vida de la familia afecta el modo en que se distribuyen internamente los diferentes tipos de recursos. El análisis de este proceso es importante para ver la manera en que la sociedad influye sobre la dinámica interna. Fortes distingue tres etapas: la fase de expansión, que comienza con el matrimonio y termina cuando se completa el ciclo de procreación; la fase de dispersión o fisión, que comienza cuando se casa el primer hijo y termina cuando todos han contraído matrimonio y, finalmente, la fase de reemplazo, que termina con la muerte de los padres y el reemplazo del lugar que éstos ocupaban en la estructura social. El aporte de Chayanov, en más de veinte años anterior al de Fortes, es de fundamental importancia en el dominio de la estructura económica. La idea de la viabilidad estructural de un grupo doméstico no puede

plantearse independientemente del examen cuidadoso de la fase de expansión, principal foco del análisis del economista ruso. Es allí donde se encuentran las dimensiones de tamaño de la familia y composición por edades y sexo asociadas estrechamente con el volumen de transacciones que se operan entre la familia y el sistema externo.

Por otro lado, muchos antropólogos han desarrollado modelos cognitivos para estudiar la conciencia campesina. Banfield habla del familismo amoral de los campesinos: las familias compiten entre sí y la solidaridad no existe en el medio rural —este modelo no está muy lejos de aquel famoso “los campesinos son un montón de papas en una bolsa de papas” (Banfield, 1971). Foster, por su lado, desarrolla una teoría en la que expresa que los campesinos se representan el mundo de las cosas como un mundo finito, donde la oferta de bienes y servicios es escasa y, donde sobre todo es imposible ver el modo de incrementar las “cantidades” disponibles (Foster, 1965). Ambos modelos están directamente asociados con la idea de Chayanov acerca de que los campesinos no corren determinados riesgos empresariales porque lo principal es lograr cierto balance entre un mundo de consumo culturalmente definido y un monto fijo de desgaste de energías. El funcionamiento

de esta “ley” se pone de manifiesto en los modelos desarrollados por Banfield y Foster.

Un aspecto polémico en la obra de Chayanov es, desde una perspectiva marxista, el efecto de la renta diferencial como un mecanismo de desigualdad social entre los productores campesinos. Chayanov escribe: “Sin embargo, los factores usuales como mejores suelos y mejor ubicación respecto de los mercados seguramente existen para unidades de producción mercantiles basadas en la fuerza de trabajo de la familia. Ellos deben tener el efecto de aumentar los *outputs* y el monto de retorno por cada unidad de trabajo”, pero, “el campesino productor, al notar el incremento de la productividad de su trabajo, introducirá un balance entre los factores económicos internos de su granja con menos autoexplotación de su fuerza de trabajo. Satisface las demandas de su familia de manera más completa con menos desgaste de trabajo, y así decrece la intensidad técnica de su actividad económica como un todo” (Chayanov, 1966: 8). Marx, por el contrario, afirma: “cualquiera que sea el modo como se halle regulado aquí el precio medio del mercado de los productos agrícolas, es indudable que en estas condiciones (predominio de pequeños productores) deberá existir, igual que bajo el régimen capitalista de producción, la renta diferencial,

o sea, un remanente del precio de las mercancías en las tierras mejores o mejor situadas. Esta renta diferencial existe aun cuando dicha forma se presente en situaciones sociales en las que no se ha desarrollado aún un precio general de mercado, en cuyo caso se manifiesta bajo la forma del remanente del producto sobrante. La diferencia reside en que en este caso va a parar al bolsillo el campesino, cuyo trabajo se realiza en condiciones naturales más favorables (Marx, 1956: 81)”. Es en este punto, quizá, donde las diferencias entre ambas posiciones surgen más claramente: para Chayanov el campesino no tiende a sobrepasar un límite fijado por ciertas necesidades y del cual depende el grado de explotación su fuerza de trabajo; si hay un excedente el equilibrio se restablece mediante una reducción, en el siguiente año económico, del desgaste de energía. Para Marx, en tanto el campesino está inmerso en relaciones de mercado, nuevas necesidades son creadas continuamente y todo excedente en forma de dinero puede ser utilizado de varias formas. Para Chayanov el campesino es un “conservador” y para Marx un “jugador oportunista”. Para Chayanov la economía campesina es un modo de producción en el mismo nivel que los modos de producción esclavista o capitalista; en cambio, para Marx la producción

mercantil simple nunca alcanza a constituirse en un modo de producción dominante y como tal puede estar presente y desarrollarse bajo diferentes modos de producción.

Sin embargo, es importante hacer la salvedad de que Chayanov no pensaba que su teoría fuera universalmente aplicable. El punto principal de sus reflexiones recae sobre condiciones que afectan el desarrollo del ciclo familiar y como tales menciona varias veces en el texto el sistema de herencia y el tipo de propiedad. En lo que hace a la primera dimensión Chayanov reconoce explícitamente que para que haya alta asociación entre el tamaño de la familia y el tamaño de la explotación, la parcela del padre debe poder ser dividida y heredada por sus hijos, es decir, un sistema patrilineal pero de padre a hijos. En el caso de que la parcela no pueda dividirse “la presión del desarrollo biológico de la familia, ciertamente, no puede influir sobre la cantidad de tierra disponible” (Chayanov, 1966: 68). Por otro lado, el régimen de propiedad predominante en Rusia para la época en que Chayanov escribe no era la propiedad privada. Cada familia campesina, de acuerdo con el tamaño y la relación existente entre los miembros en condiciones o no de trabajar, recibía de la comuna una determinada cantidad de hectáreas para su uso.

La partición de una familia al separarse algún hijo para formar su familia no alteraba todo el ciclo, pues aquél se presentaba ante la comuna y solicitaba su pedazo de tierra. Sobre esto Chayanov escribe: “Podemos pensar que en otro régimen agrario menos flexible que el de la comuna redistributiva, la influencia del factor biológico del desarrollo de la familia sobre la cantidad de tierra disponible no resaltaría tanto ni sería tan evidente como en nuestro material.” (Chayanov, 1966: 68).

Su teoría del balance entre trabajo y consumo depende, además de los aspectos específicamente demográficos, de otros numerosos factores. Especialmente porque el punto de partida es el de una economía campesina básicamente mercantil. En la tradición del pensamiento marxista la influencia del sistema económico global aparece como más relevante para explicar las fuerzas que se oponen a la reproducción de toda economía mercantil simple. La apertura de su modelo a otros factores acercaría aún más su análisis al análisis marxista. Pero Chayanov explícitamente establece un límite a su trabajo cuando dice: “En este trabajo en el que investigamos la organización interna de la explotación campesina, no podemos tratar las condiciones que determinan el nivel de productividad del trabajo, puesto que no

dependen tanto de factores propios de la unidad de explotación como de factores económicos generales que afectan la existencia misma de la explotación. La fertilidad del suelo, una ubicación ventajosa de la explotación en relación con el mercado, la situación de mercado, las relaciones sociales de producción locales, formas organizativas del mercado local, y el carácter de la penetración del capitalismo comercial y financiero: tales son los principales factores que determinan la productividad y la remuneración del trabajo campesino. Por su naturaleza todos estos factores permanecen fuera del alcance de nuestra investigación actual.” (Chayanov, 1966: 73).

La teoría de Marx se propone explicar por qué el campesino cede parte de su trabajo excedente a la sociedad, siendo esta la causa de que no acumule capital. El campesino transfiere su trabajo excedente y, algunas veces, parte del trabajo necesario para su reproducción, porque no incluye su trabajo como parte sustancial de los costos de producción; de allí que donde predomina la pequeña propiedad el precio comercial nunca llegue a cubrir el valor de los productos. Chayanov parte de otro supuesto pero llega a la misma conclusión: la falta de acumulación de capital. Para él el campesino deja de trabajar cuando produce lo suficiente

como para poder comprar lo que necesita; por otro lado este supuesto está en el modelo de Marx de la circulación simple de mercancías. Este “descubrimiento” ha sido llamado por Sahlins “ley de Chayanov” y formulado de la siguiente manera: “En la comunidad de grupos de producción domésticos, cuanto mayor sea la capacidad de trabajo de cada grupo menos trabajan sus miembros” o, dicho de otra manera, la intensidad del trabajo en un sistema de producción doméstico varía de manera inversa a la capacidad de trabajo relativa de cada unidad de producción (Sahlins, 1972: 89). Los problemas de baja productividad, subutilización de factores de producción y crisis periódicas presentes, de una manera permanente, en el seno de las sociedades campesinas, pueden ser explicados tomando ambas perspectivas como complementarias: desde la de Marx a partir de la transferencia de plusvalía y desde la de Chayanov a partir de la ausencia de estímulos para producir un mayor excedente. Ambos mecanismos no son, a priori, excluyentes y, por el contrario, uno puede reforzar al otro.

El análisis de Chayanov tiene dos importantes consecuencias empíricas. A saber: ¿bajo qué condiciones la nueva tecnología va a ser aceptada por los productores campesinos? La primera hipótesis que se desprende de su teo-

ría es la de que no solamente es válido el argumento de que la tecnología es buena en tanto permite un rápido aumento de la productividad del trabajo. En todo caso, el campesino estará orientado hacia dos fines: más ingreso con menos trabajo, pero sólo si logra mantener una cuota de intensidad de trabajo que le permita utilizar sus recursos de fuerza de trabajo. Como Chayanov se encargará de demostrar más adelante, este punto de coincidencia es, a veces, muy difícil de lograr pues, por lo general, toda nueva tecnología está pensada como supletoria de la fuerza de trabajo. Por último, y desde el punto de vista del sistema económico global, la transferencia de capital del sector agrícola al industrial sólo será posible si se aumentan los precios de los insumos de la economía campesina y se disminuyen los precios de sus productos. Pero esta política tiene también sus límites en la intensidad de la explotación de la fuerza de trabajo. Este tipo de razonamiento pudo encontrarse de manera más o menos constante en la mente de los planificadores soviéticos cuando se discutía el problema de la acumulación primitiva capital en un régimen socialista.

Me gustaría mencionar brevemente las condiciones que Marx pensaba estaban asociadas empíricamente con el predominio de la economía campesina: la población rural debe ser

abrumadoramente mayoritaria, el capitalismo existe pero está pobremente desarrollado y donde existe esta débilmente concentrado, una parte predominante del producto debe ser consumido por los productores, de modo tal que el proceso de circulación de mercancías no es muy amplio y existe una escasa división del trabajo en el nivel de la sociedad, siendo, por esta razón, la economía campesina una mezcla de producción agrícola más artesanal (Marx, 1956: 681-687). Es fácil reconocer en este listado algunas de las principales características de la Rusia de la época de Chayanov.

A partir de las ideas de Chayanov y Marx discutidas someramente en esta Introducción, podríamos construir un continuo de actores sociales en la estructura agraria. El modelo estaría constituido por la economía campesina típica, en la que por lo menos dos características deben estar presentes: uso de fuerza de trabajo familiar y falta de acumulación de capital. Actores que a pesar de usar la fuerza de trabajo familiar acumulan capital por una mayor productividad de su trabajo estarían en otro punto del desarrollo de un capitalismo agrario. Más avanzados serían los productores que combinan su fuerza de trabajo con fuerza de trabajo ajena y acumulan capital. Ambos grupos estarían dentro del modelo del *farmer* norteamer-

cano. El punto de llegada serían, por lo tanto, las explotaciones capitalistas puras en donde toda la fuerza de trabajo es asalariada, siendo el principal objetivo la obtención de la tasa normal de ganancia existente en la sociedad.²

BIBLIOGRAFÍA

- Banfield, E. 1971 *The Moral Backwardness of Society*, (Chicago: Free Press).
- Chayanov, Alexander 1966 "On the Theory of Non-Capitalist Economic Systems" en D. Thorner (comp.) *The Theory of Peasant Economy* (Illinois: Kerblay y Smith).
- Fortes, M. 1958 "Introduction" en J. Goody (comp.) *The Developmental Cycle in Domestic Groups* (Cambridge: Cambridge Press).
- George Foster 1965 "Peasant Society and the Image of Limited Good" en *American Anthropologist*, vol. 67, N° 2, abril.
- Kerblay, B. 1971 "Chayanov and the Theory of Peasantry as a Specific Type of Economy" en Shanin, T. (comp.) *Peasants and Peasant Societies* (Londres: s/d)
- Lenin 1960 *La alianza de la clase obrera y el campesinado* (Buenos Aires: Cartago)
- Marx, Karl 1956 *El Capital* (Buenos Aires: Cartago).
- Sahlins, Marshall 1972 *Stone Age Economics* (Chicago. Chicago Press).
- Wolf, Eric 1966 *Peasants* (New Jersey Prentice-Hall).

² Este modelo sería mucho más complejo que el presentado por Stavenhagen en *Les classes sociales dans les sociétés agraires*, París, 1969, si a este sistema de clases le sumamos las que se derivan del modo de producción feudal.

LA COMUNA CAMPESINA EN RUSIA*

“La expropiación de los cultivadores en Occidente sirvió para transformar la propiedad privada parcelaria de los trabajadores en propiedad privada y concentrada de los capitalistas. ¿Cómo, entonces, ese mismo proceso podría aplicarse al caso de los cultivadores rusos donde la propiedad territorial es todavía ‘comunal’ y nunca ha sido ‘privada’? En Rusia, por el contrario, se trataría de la sustitución de la propiedad comunal por la propiedad capitalista.”

C. Marx, borrador de la carta a Vera Zasulich de 1881, en *Sur les sociétés précapitalistes*, (París: Editions Sociales, pp: 331).

I

El principal objetivo de este pequeño artículo sobre el campesinado ruso es ubicar al lec-

tor de Chayanov en el contexto social de esa época. Independientemente del alto grado de abstracción de alguna de las hipótesis del economista ruso, es innegable que su pensamiento estuvo influido sustancialmente por la estructura agraria predominante en la Rusia de su tiempo.

Investigación histórica reciente ha permitido comprobar que el fortalecimiento de la comuna es bastante tardía en la historia rusa. La comuna que persiste hasta el siglo XVII se basaba en la propiedad privada de la tierra pero en el uso en común de tierra de pastoreo y bosques. Esta comuna, que ha sido llamada comuna territorial, tenía como antecedente histórico inmediato la comunidad basada en la descendencia de un antepasado común. El pasaje de una forma a otra estuvo asociado al cambio de la agricultura itinerante por una explotación mucho más intensiva de la tierra. Desde el siglo XIII hasta el siglo XVII se produce la paulatina transformación de ese campesinado independiente en

* Introducción a *La organización de la unidad económica campesina* Chayanov, A. V. 1974 (Buenos Aires: Nueva Visión).

fuerza de trabajo servil en los dominios de la clase noble terrateniente y el Estado. Los campesinos quedaban obligados a pagar una renta en trabajo en la tierra del señor o en dinero, que podía traducirse en una determinada cantidad de productos o en ambas obligaciones a la vez (Blum, 1971).¹ Antes de la emancipación en 1861 del sistema de renta en dinero era predominante en el norte y en el centro de Rusia. En el sur, por el contrario, donde predominaba la agricultura extensiva en las tierras del señor, los campesinos siervos estaban obligados a trabajar una determinada cantidad de días por semana en los dominios (Dobb, 1966: 52).

La comuna es el resultado de prácticas favorizadas por los terratenientes y el Estado. Ya en el siglo XVII el “mir” es el principal agente del señor, el vehículo para implementar su economía y, en término de los campesinos, la unidad que es colectivamente responsable por el cumplimiento de las obligaciones de cada miembro. En 1724, el Estado, al introducir el pago de impuestos per cápita, pero haciendo responsable de esto a la comuna, dio lugar al desarrollo de la política de repartir periódicamente la tierra

entre los miembros. La capacidad para pagar impuestos dependía, obviamente, de la cantidad de tierra disponible. Por lo tanto, la comuna debía asegurar que todos los miembros en condiciones de trabajar tuvieran acceso a una parcela de tierra. Como el número de trabajadores por familia y la tasa de consumo interno cambiaban de acuerdo con el ciclo de desarrollo biológico de ésta, la redistribución de la tierra dentro de la comuna fue la respuesta más adecuada para evitar injusticias evidentes y posibilitar el pago del impuesto (Watters, 1968: 138).² Al perder los campesinos la propiedad privada de la parcela que explotaban más estas medidas administrati-

1 Jerome Blum, *Lord and Peasant in Russia*, Princeton, 1971. Véase especialmente los capítulos 2, 6, 12, 13 y 14.

2 Rosa Luxemburgo hace el siguiente comentario: “El gobierno gravaba a las aldeas según el número de ‘almas’ registradas. La comunidad, por su parte, asignaba la suma global de impuestos que recaía sobre ella a los hogares campesinos según sus respectivas fuerzas de trabajo, la parcela de tierra de cada hogar se medía por la capacidad contributiva así calculada. Con ello, la parcela de tierra apareció de antemano, en Rusia, partir de 1861, no como fundamento de la manutención de los campesinos sino como fundamento de la tributación; no era un beneficio al que tuviese derecho cada hogar campesino sino una obligación que se le imponía a cada miembro de la comunidad como servicio del Estado. Por tanto nada más original que una asamblea de aldea rusa en la que tenía lugar la división de la tierra” (*Introducción a la economía política*, Córdoba, 1972, p. 155).

vas tomadas desde arriba, se crean las condiciones para la aparición de la propiedad comunal de los campesinos una vez liberados del dominio de los nobles pero no del Estado zarista.

Maynard define al MIR como un sistema bajo el cual los “derechos sobre la tierra son compartidos por los miembros: pero la posesión y el cultivo se hacen separadamente” (Maynard, 1946: 41). El campesino era solamente propietario de su casa y del pequeño jardín que la rodeaba. La tierra para pastoreo era tierra comunal, lo mismo que bosques y corrientes de agua. Los campos se dividían en tres: para cultivos de invierno, para cultivos de verano y para barbecho. Dentro de cada uno se dividían pequeñas lonjas de terreno que eran adjudicadas a cada familia tratando de mantener una básica igualdad, no sólo por la cantidad de tierras repartidas sino también porque se tomaba en cuenta las condiciones ecológicas del terreno. El hecho de que cada productor tuviera parcelas dispersas dentro de cada campo hacía necesaria la coordinación comunal de los trabajos culturales. La comuna decidía cuándo se araba, cuándo se carpía³, cuándo se sembraba y cuándo se

cosechaba. El éxito del cultivo en cada parcela dependía del éxito de la parcela vecina y así sucesivamente. Este sistema de producción servía para perpetuar el sistema de rotación trienal con un año en barbecho, lo que implicaba que cada año quedaba en descanso la tercera parte de las tierras cultivables.

La emancipación del campesinado servil en 1861 trajo como consecuencia el fortalecimiento de la comuna y de sus prácticas. Los campesinos fueron obligados a pagar la tierra que recibían del señor. El Estado adelantó el ochenta por ciento de la suma total y el resto debía ser pagado al contado por los productores. Pero la ley establecía que el Estado actuaría como intermediario financiero sólo si la comuna asumía la responsabilidad de ese pago por cada uno de sus miembros. Para asegurar la capacidad de pago del MIR se promulgó un conjunto de disposiciones; éstas eran las más importantes: los campesinos no podían abandonar el territorio comunal sin el permiso de la autoridad comunal; para hacerlo se necesitaban los dos tercios de los votos y, en el mejor de los casos, la comuna podía permitir el abandono sólo si se pagaba toda la deuda o se encontraba a alguien dispuesto a hacerlo. En ambas situaciones la movilidad era prácticamente imposible por el simple hecho de que las obligaciones de la re-

3 Nota del Editor: Se refiere al proceso por el cual se limpia o escarda la tierra para quitar la hierba inútil o perjudicial.

dención en dinero excedían con creces el valor de la tierra y la capacidad que cada familia tenía de producir un excedente que incluyera los gastos en ceremonias, el fondo de reposición, los impuestos y los pagos. En tanto la comuna seguía siendo responsable del pago de los impuestos y de la implementación de las medidas administrativas, el principal interés era mantener a todos los miembros para no reducir la capacidad de satisfacer las obligaciones contraídas.

Robinson, por ejemplo, calcula que el valor de la tierra entregada a los campesinos emancipados excedía en un cuarenta por ciento el precio de mercado de las mismas (Geroid, 1967: 68). Otra consecuencia importante de la emancipación fue una disminución de la tierra disponible para cada familia y la pérdida de la tierra para pastoreo y bosques. La reducción del hectaraje disponible suponía que cada familia para obtener más tierra debía retener a todos sus miembros. Maynard estima que la reducción fue algo así como un quinto de la tierra de que se disponía anteriormente (Maynard, 1942: 44). Todas estas razones dieron más fuerza a la práctica de repartir periódicamente la tierra. Había dos sistemas: 1) redistribución radical, sistema en el cual la comuna no sólo rotaba la posesión de las parcelas sino que también era reajustado el tamaño de cada lonja de tierra

en los tres campos, y 2) redistribución periódica, en la que sólo cambiaba la posesión pero permanecía inalterado el tamaño y, por lo tanto, la cantidad de parcelas. Los criterios para esta redistribución eran por lo general tres: 1) según las variaciones en el número de miembros de la familia; 2) según los cambios en la proporción de miembros en condiciones de trabajar respecto de los que no lo estaban, y 3) de común acuerdo. Estos criterios por lo general se complementaban entre sí. La redivisión únicamente se llevaba a cabo en las tierras que se destinaban a cultivos. La casa, como el jardín, era propiedad privada y como tal podía ser transferida en herencia a los hijos. La tierra para pastoreo no era subdividida y los bloques se redistribuían de acuerdo con la cantidad y calidad de la madera y las necesidades de cada familia (Watters, 1968: 142-146).

La costumbre de repartir periódicamente la tierra estaba bastante extendida en las zonas donde la propiedad comunal predominaba. De acuerdo con Robinson esta cifra tiende a crecer desde la emancipación hasta fines de siglo; datos para 49 provincias muestran que en 1877 el 74,8% de los campesinos la practicaban y en 1905 esta cifra llegaba a 76,7% (Geroid, 1967: 120).

Para evitar los efectos de la redistribución sobre la productividad agrícola, ya que en mu-

chos casos el lapso que separaba una de otra era de cuatro o seis años, el Estado aprueba una ley en 1893 por la cual se establece que la repartición debía hacerse, por lo menos, cada doce años.

De acuerdo con Kablukov, después de la emancipación las comunas campesinas tenían el 80% de toda la tierra bajo el control de los campesinos y contrataban el 57% de toda la tierra cultivable (Watters, 1968: 46). La propiedad comunal era predominante en la Rusia europea, excepto en Ucrania y en las provincias bálticas. En éstas los campesinos habían sido emancipados anteriormente pero no se les había entregado tierra, motivo por el cual se convirtieron en proletarios rurales o, en el mejor de los casos, en arrendatarios, ya que les estaba prohibido migrar de la región o ir a las ciudades. Pero aun en las regiones donde los campesinos tenían la propiedad privada de la tierra, especialmente en las estepas, en tanto se seguía utilizando como método de cultivo la rotación trienal con un año de barbecho la comuna seguía jugando un rol fundamental en el proceso de asignación de recursos de los campesinos.

Desde 1860 hasta 1900 la cantidad de tierra obtenida mediante la redención no era suficiente para asegurar el normal desarrollo de las actividades económicas de los campesinos. Muchos

se vieron obligados a comprar tierra de particulares, fundamentalmente de la nobleza, creándose una clase de propietarios mixtos. Otros formaron sociedades con tal propósito. Por último la comuna comenzó a funcionar como una agencia de compra de tierras. En el cuadro siguiente se pueden ver los datos de la distribución de tierra por sistema de tenencia en 1905 (Ver Cuadro 1 en página siguiente).

De la lectura del cuadro se desprende que el 80% de las tierras emancipadas estaban bajo la propiedad comunal; dentro de las tierras arrendadas sólo el 34% y de las compradas el 16%. Si tomamos el porcentaje en relación con el total de tierras vemos que un 62,5% eran de propiedad del MIR. Si vemos los datos por la cantidad de explotaciones la diferencia es aún mayor a favor de las comunas: 471.565 eran de propiedad privada, o sea, el 3,9% del total de 12.000.000 de explotaciones existentes en toda Rusia; bajo la forma de asociaciones habían 1.000.000 de explotaciones, o sea el 8,3 % y el resto, casi 10.500.000, bajo la forma comunal, es decir, el 87,8 % del total (Watters, 1968: 149). Si tomamos en cuenta el total de tierras, incluyendo las que eran propiedad de la nobleza, del Estado y el Zar y de la burguesía de las ciudades, la tierra bajo propiedad comunal constituía el 43% (Geroid, 1967: 255).

Cuadro 1. 1905: total de tierras campesinas según origen y sistema de tenencia*

		Tipo de propiedad
1) Tierras emancipadas:**	123.183.000 des	Comunal: 98.546.400 des
2) Tierras no emancipadas:***		
a) arrendadas	37.000.000 des	Comunal: 12.580.000 des Privada: 11.840.000 Asoc.: 12.580.000
b) compradas	23.600.000 des	Comunal: 3.672.000 Privada: 12.700.000 Asoc.: 7.300.000
Total	183.783.000 des	

* Una desiatina es igual a 1,1 hectáreas. El cuadro ha sido construido a partir de datos provistos por Watters y Robinson.

** Tierras adquiridas cuando la emancipación de 1861.

*** Tierras adquiridas con posterioridad, a partir de 1863.

Hasta ahora hemos visto que las funciones de la comuna eran básicamente las de distribución y redistribución de la tierra, las de organizar el trabajo, controlar la movilidad de sus miembros, incluso tenían la capacidad de otorgar pasaportes, documentos sin los que era imposible circular en Rusia, encargarse del pago de los impuestos y arrendar y comprar nueva tierra. Leroy-Beaulieu ha puntualizado correctamente que además de estas funciones la comuna se proponía garantizar la seguridad y la

igualdad económica de sus miembros. La seguridad depende estrechamente de la propiedad de la tierra en sociedades agrarias: mientras cada familia podía asegurar el futuro de sus hijos hasta el momento en que comenzaban a constituir nuevos hogares, la comuna se hacía cargo de ellos a partir de ese momento, pues estaba obligada a entregarles o conseguirles la tierra suficiente como para que pudieran mantenerse y producir el surplus excedente dedicado a actividades ceremoniales e impuestos.

Finalmente, a los fines del mantenimiento de la igualdad, la comuna solía entregar más tierra a los campesinos más ricos obligándolos de esa manera a pagar más impuestos —en estos casos, por lo general, no se tomaba en cuenta la cantidad de fuerza de trabajo disponible en cada familia sino el monto de riqueza producida y atesorada en los años anteriores. (Leroy-Beaulieu, 1962: 63).

No es necesario recordar lo obvio, pero es importante tener en cuenta que los objetivos de la emancipación de 1861 eran la preservación del orden y la estabilidad política que se habían visto amenazados seriamente por una serie de rebeliones campesinas a lo largo del siglo XIX.⁴ Pero el modelo de la reforma no podía ser el “prusiano” porque en Rusia nunca se desarrolló plenamente una clase de terratenientes con claros intereses comerciales. Además, fuera del sur la tierra bajo el control de los propietarios casi no existía, por lo tanto toda la tierra estaba parcelada y entregada a los campesinos que la trabajaban con sus propios animales de tiro y arados. La conversión

de los campesinos en proletarios hubiera requerido un gran esfuerzo de inversión que la nobleza no estaba en condiciones de realizar, por un lado; por otro, hubiera provocado una guerra civil de proporciones inusitadas. Tal como lo señala Maynard, la reforma de 1861 no creó ni proletarios ni campesinos en condiciones de acumular capital: tanto el modelo prusiano como el “americano”, la creación de un campesinado en condiciones de acumular capital, quedaron fuera del alcance del proyecto original (Maynard, 1946: 24).

Al entregarse las tierras el tamaño promedio fue reducido en un 20%, tal como lo señalamos anteriormente. A esto habría que agregar las sumas exorbitantes que los campesinos debían pagar por las tierras, más los intereses que se acumulaban cada año por el préstamo otorgado por el Estado. El aumento de la demanda de tierras produjo un aumento desproporcionado de los arrendamientos y del precio por desiatina. Por otro lado, desde fines de la década del ochenta hasta 1905 se observa una baja permanente de los precios de los productos agrarios. Estas causas, más la mala cosecha de 1904-1905, crearon las condiciones para la intensa participación campesina en la revolución de ese año. Una página de la historia del campesinado ruso quedaba atrás.

4 Un excelente análisis del proceso de emancipación se puede ver en Terence Emmons, “The Peasant and the Emancipation”, en *The Peasant in Nineteenth-Century Russia*, cit.

2

La respuesta a la revolución fue la famosa reforma agraria de Stolipin. Maynard caracteriza este intento del siguiente modo: “Stolipin no sólo trató de reprimir severamente los desórdenes sino que intentó encontrar nuevas bases para el fortalecimiento de la monarquía mediante la creación de una clase de campesinos ricos. A esto se dirigió toda la legislación agraria” (Maynard, 1946: 84).

Como he explicado anteriormente, las explotaciones en la comuna estaban formadas por pedazos de tierra en los diferentes campos. Generalmente, las parcelas de las que cada campesino disponía en cada campo estaban separadas una de la otra. Esto se vinculaba estrechamente con la existencia de la comuna como un básico mecanismo de igualación de oportunidades de todos sus miembros. La reforma de Stolipin estaba planeada para llevarse a cabo en tres etapas. La primera era el otorgamiento del título de propiedad permanente sobre las parcelas esparcidas en los campos. La segunda era la consolidación de esas parcelas en una sola unidad para una explotación mucho más racional. En la tercera y última etapa el campesino debía construir su vivienda en la explotación consolidada y aban-

donar, de esa manera, su casa en el pueblo. Para todo esto no era necesaria la autorización de la comuna: bastaba con presentar la correspondiente solicitud al gobierno. De este modo, además de crear una sólida clase de propietarios, se darían las condiciones para la creación de un mercado de tierras más o menos dinámico que impulsara hasta sus últimas consecuencias el proceso de diferenciación social dentro del campesinado. La guerra contra la comuna acababa de comenzar.

La nueva legislación provocó una mayor movilidad en tanto ya no era necesario el pasaporte comunal, debilitó la interferencia de las autoridades comunales en la vida de los campesinos y posibilitó una mayor migración a las ciudades. De acuerdo con Robinson los resultados de la reforma, hasta 1917, fueron la creación de 3.700.000 explotaciones privadas que llegaron a la primera etapa y sólo 1.200.000 que llegaron a la segunda, es decir, a las granjas consolidadas. Aparentemente, a la tercera etapa —el abandono del pueblo— no llegó prácticamente casi nadie. Bajo el régimen comunal quedaron alrededor de 7.000.000 de explotaciones, es decir, casi un 60% del total (Geroid, 1967: 226-227).

Los campesinos trataron, en la medida de lo posible, de mantener intactas las comunas y sólo lo consiguieron en las regiones donde

las condiciones para una comercialización más capitalista no estaban dadas. Por tradición, los campesinos son pequeños productores dispuestos a comprar y alquilar tierra como a alquilar fuerza de trabajo asalariada si se dan las condiciones, pero se resisten a vender su fuerza de trabajo, a perder su “autonomía”, a convertirse en proletarios. Este tipo de práctica consolidada por una sólida ideología “campesina” puede explicar las reacciones negativas frente al proyecto de Stolipin. Si en 1905 se habían levantado en contra de los terratenientes pidiendo que la tierra fuese nacionalizada y entregada a los productores, en la revolución de marzo de 1917 también se levantaron contra los que se fueron de la comuna. Los campesinos no sólo se apoderaron de la tierra disponible en poder de los nobles y burgueses sino que obligaron a los que habían obtenido en propiedad hereditaria sus parcelas a volver al MIR. Para decirlo con palabras de Wolf: “El MIR una vez más se había convertido en la organización social y económica predominante en el campo y como tal permanecería hasta el período de la colectivización forzosa bajo Stalin” (Wolf: 1969: 97).⁵

5 Para un análisis de cómo Lenin percibió esta respuesta véase Pierre Sorlin, “Lénine et le problème paysan en 1917”, *Annales*, vol. 19, n° 2, marzo-abril, 1969.

La persistencia de la propiedad comunal no supone negar el crecimiento de campesinos ricos y proletarios y semiproletarios rurales. Las estadísticas para el período considerado muestran un incremento acelerado de la diferenciación social en el campo ruso. Lo importante es tener en cuenta que dentro del campesinado la vasta mayoría estaba compuesta por los campesinos medianos que maximizaban el uso de la fuerza de trabajo familiar en las operaciones productivas. Esta maximización sólo era posible si la institución comunal permanecía inalterada: la comuna era un obstáculo para la conversión de la tierra en mercancía. Es esta respuesta, básicamente anticapitalista, lo que hace posible la política de alianzas esbozada por Lenin entre el campesinado y el proletariado urbano.

3

Una de las razones básicas para explicar el bajo nivel de vida durante la etapa considerada es la baja productividad de la agricultura, que constituía la principal actividad económica de un 80% de la población. La productividad por hectárea estaba muy por debajo de la de otros países europeos: sólo el 25% de la productivi-

dad de Inglaterra, un tercio de la de Alemania y la mitad de la de Francia. Para Dobb la baja productividad estaba asociada con el pobre desarrollo tecnológico existente en las áreas rurales. El sistema de rotación trienal con un año en barbecho predominaba en la mayor parte del país, lo que implicaba que una tercera parte de la tierra quedaba cada año sin cultivar. La práctica de la redistribución impedía la incorporación sistemática de mejoras. Aún en los casos donde los campesinos tenían la propiedad privada tanto como en las comunas, la explotación estaba constituida por infinidad de parcelas —en algunas regiones hasta veinte o treinta era lo común—. Esto suponía un desgaste de energías y tiempo que conspiraban contra un mejor trabajo de la tierra. Por otro lado, como consecuencia de la reforma de 1861, el balance existente entre tierras de pastoreo y cultivos fue roto, motivo por el cual, al escasear los pastos el mantenimiento de los animales de tiro se hacía poco menos que imposible. Esto es bastante claro si se miran las estadísticas del número de caballos por explotaciones: el promedio estaba por debajo de uno. De 1870 a 1900 el número de caballos por explotación decrece significativamente. A todos estos factores hay que sumarle el hecho de que los impuestos y las

deudas por la emancipación consumían gran parte del excedente producido, lo que hacía imposible una adecuada tasa de inversión tanto en tierra como en nuevas herramientas de trabajo (Dobb, 1966: 39-45⁶)

Además en el período considerado se produce una rápida expansión demográfica. Para 1900-1914 se calcula que la población rural solamente creció en un 20% (Nove, 1972: 21). En condiciones de relativa escasez de tierras, como consecuencia del rápido aumento de población y el proceso de concentración, el campesino debía mantener el factor abundante, la fuerza de trabajo familiar, para poder obtener el factor escaso, la tierra. En ese proceso estaban creadas las condiciones para un rápido proceso de diferenciación social interna.

La obra de Chayanov, desde una perspectiva micro, permite una mejor interpretación, del modo en que la economía campesina se comporta en la esfera de la producción. De esta presentación de las comunas se desprende que la mayoría del campesinado había conservado la propiedad comunal. Es bajo estas condiciones que la teoría del balance entre trabajo

6 Véase también Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge, 1962, pp. 119-135.

y consumo, medida por el desarrollo del ciclo de desarrollo familiar, adquiere sentido. Es por eso que su análisis debe ser enmarcado históricamente para no correr el riesgo de “universalizar” su teoría olvidando los parámetros sobre los que fue construida. Baste recordar que el aporte de Chayanov al estudio de una econo-

mía no capitalista encuentra su razón de ser en el comportamiento político del campesinado como clase. Una prueba irrefutable de que bajo ciertas condiciones prácticas en la esfera de la producción suelen transformarse en una eficiente orientación para la participación en movimientos sociales.

Glosario

<p>Actividades artesanales y comerciales: Actividad económica, generalmente de tipo extractivo primario, pero que incluye industria doméstica rural y otras formas de trabajo no agrícola, a menudo estacional.</p>	<p><i>ruso:</i> promysly. <i>alemán:</i> das Handwerk. <i>francés:</i> métiers. <i>inglés:</i> crafts and trades.</p>
<p>Artel: En la Rusia prerrevolucionaria, asociación de personas para realizar trabajo en común. En la Rusia soviética, organización cooperativa de productores bajo supervisión estatal.</p>	
<p>Balance trabajo-consumo: Cálculo, no necesariamente explícito o consciente, que establece el <i>equilibrio económico básico</i> entre las <i>fatigas del trabajo</i> y la <i>satisfacción de las necesidades</i>. El principal objetivo económico es organizar el trabajo del año para cubrir las necesidades de una familia, incluyendo el deseo de ahorrar o de invertir capital, si fuera posible.</p>	<p><i>ruso:</i> trudo-potrebitelskii balans. <i>alemán:</i> die Arbeits-Verbraucher balance. <i>francés:</i> l'appréciation de la dépense de travail et de la satisfaction des besoins. <i>inglés:</i> labor-consumer balance.</p>
<p>Beneficio: En la unidad de explotación doméstica campesina, la evaluación del beneficio comparativo no se basa en el cálculo del ingreso neto, sino que se realiza mediante el <i>balance trabajo-consumo</i>.</p>	<p><i>ruso:</i> vygodnost. <i>alemán:</i> der Vorteil. <i>francés:</i> les avantages. <i>inglés:</i> advantage.</p>
<p>Desiatina: Unidad rusa de medida de superficie: 1,1 hectáreas.</p>	

<p>Economía nacional: Economía de un estado tomada en su conjunto. En su forma adjetiva, esta expresión a veces se opone a economía privada, la unidad microeconómica individual.</p>	<p><i>ruso:</i> narodnoe jozyaistvo. <i>alemán:</i> die Wirtschaft. <i>francés:</i> économie nationale. <i>inglés:</i> national economy.</p>
<p>Economía privada: Relativa a una unidad económica dentro de la economía nacional en conjunto; microeconómico, opuesto a macroeconómico.</p>	<p><i>ruso:</i> chastno-jozyaistvennyi. <i>alemán:</i> privatwirtschaftlich. <i>francés:</i> d'économie privée. <i>inglés:</i> private economic.</p>
<p>Egresos económicos: Todas las salidas en dinero y en especie, destinadas a la producción, no al consumo, incluidos los gastos de circulación de capital y de renovación y formación de capital.</p>	<p><i>ruso:</i> jozyaistvennye rasjody. <i>alemán:</i> wirtschaftliche Aufwendungen. <i>francés:</i> les coûts de production. <i>inglés:</i> economic expenditures.</p>
<p>Equilibrio económico básico: El resultado del <i>balance trabajo-consumo</i> entre la <i>satisfacción de las necesidades</i> y las <i>fatigas del trabajo</i>.</p>	<p><i>ruso:</i> osnovnoe jozyaistvennoe ravnovesie. <i>alemán:</i> das fundamentale wirtschaftliche Gleichgemicht. <i>francés:</i> l'équilibre des dépenses de travail et des besoins. <i>inglés:</i> basic economic equilibrium.</p>
<p>Familia obrera (trabajadora): Familia que constituye una unidad económica y cuenta sólo con su propia fuerza de trabajo sin recurrir a fuerza de trabajo asalariada. Puede dedicarse a la agricultura en una unidad de explotación familiar o a actividades artesanales urbanas.</p>	<p><i>ruso:</i> trudovaya semya. <i>alemán:</i> die Arbeitsfamilie. <i>francés:</i> la famille ouvrière. <i>inglés:</i> labor family.</p>
<p>Fatigas del trabajo: Uno de los elementos en el <i>balance trabajo-consumo</i>.</p>	<p><i>ruso:</i> tyagostnost truda. <i>alemán:</i> die Arbeitsbeschwerlichkeit. <i>francés:</i> la fatigue due au travail. <i>inglés:</i> drudgery of labor.</p>
<p>Guberniya: La principal unidad administrativa del imperio ruso. La Rusia europea estaba dividida en 49 guberniyas.</p>	
<p>Kulak: Expresión rusa (literalmente, “puño”) para denominar al campesino rico o al comerciante que pueden emplear fuerza de trabajo ajena.</p>	

Libra rusa: Equivalente a 0,4 Kg.	
Oblast: Región o provincia.	
Okrug: Distrito.	
Producto 1) Producto bruto: Ingreso total anual de la familia, tanto de la explotación agraria en general como de actividades artesanales y comerciales. 2) Producto neto: El producto bruto, menos los gastos en la unidad de explotación y todos los gastos de renovación de capital. Véase <i>remuneración del trabajo</i> .	<i>ruso:</i> valovaya priozvoditelnost. <i>alemán:</i> Rohertrag. <i>francés:</i> produit brut. <i>inglés:</i> gross product. <i>ruso:</i> chistaya proizvoditelnost. <i>alemán:</i> Reinertrag. <i>francés:</i> produit net. <i>inglés:</i> net product.
PUD: Medida rusa de peso, equivalente a 16,4 Kg.	
Remuneración del trabajo: En la <i>unidad de explotación campesina o familiar</i> , el monto total del ingreso anual, disponible para la familia después de reducir los gastos.	<i>ruso:</i> oplata truda. <i>alemán:</i> Arbeitsverdienst. <i>francés:</i> rémunération du travail. <i>inglés:</i> labor payment.
Renta económica: Beneficio proveniente de una ubicación particular o de la calidad de la tierra. Factores económicos generales, como las fluctuaciones de precios, mejoras técnicas, y aumento de la fertilidad, pueden contribuir a generar renta económica.	<i>ruso:</i> renta. <i>alemán:</i> Rente. <i>francés:</i> rente foncière. <i>inglés:</i> economic rent.
Renta pagada: Arrendamiento. Cantidad pagada por la tierra arrendada.	<i>ruso:</i> аренда. <i>alemán:</i> Rente. <i>francés:</i> loyer de la terre. <i>inglés:</i> rent.
Satisfacción de las necesidades: Uno de los elementos del balance <i>trabajo-consumo</i> .	<i>ruso:</i> udovletvorenie potrebnostei. <i>alemán:</i> die Bedarfsbefriedigung. <i>francés:</i> la satisfaction des besoins. <i>inglés:</i> demand satisfaction.

Sazhen: Medida rusa de longitud, equivalente a 2,1 metros.	
Sokha: Herramienta de madera, con dos o más dientes, básica para la labranza en el agro ruso a comienzos del siglo XX.	
Tasa de fuerza de trabajo: La cantidad de tierra arable que emplea, con intensidad normal, toda la fuerza de trabajo de una <i>unidad de explotación doméstica familiar</i> indica la tasa de fuerza de trabajo. Es compulsiva en los períodos críticos de la intensidad del trabajo, como en la cosecha.	<i>ruso:</i> trudovaya norma. <i>alemán:</i> die Arbeitsnorm. <i>francés:</i> norme de travail en période de pointe. <i>inglés:</i> labor rate.
Tasa del consumidor: La extensión de cultivos con la cual la familia campesina cubre sus necesidades mínimas de consumo.	<i>ruso:</i> potrebitelskaya norma. <i>alemán:</i> die Verbrauchernorm. <i>francés:</i> norme de consommation. <i>inglés:</i> consumer rate.
Trabajador: El que trabaja, pero no necesariamente, como en terminología soviética usual, el que percibe salario. Incluye también a los que trabajan en una <i>unidad de explotación familiar</i> y participan de la <i>remuneración del trabajo</i> .	<i>ruso:</i> rabotnik. <i>alemán:</i> der Arbeiter. <i>francés:</i> ouvrier. <i>inglés:</i> worker.
UEZD: Unidad administrativa territorial, subdivisión de la <i>guberniya</i> . Hacia 1900, un UEZD europeo común tenía una población aproximada de 200.000 habitantes, pero había grandes variaciones.	
Unidad de explotación: Unidad de producción y consumo que gana su sustento con el trabajo de la tierra, y a veces lo complementa con trabajos no agrícolas (véase actividades artesanales y comerciales). Una forma particular de <i>unidad económica</i> .	<i>ruso:</i> jozyaistvo. <i>alemán:</i> die bauerliche Wirtschaft. <i>francés:</i> exploitation agricole. <i>inglés:</i> farm.
Unidad de explotación agrícola semicapitalista: Unidad de explotación que recurre en parte a su propia fuerza de trabajo familiar, pero utiliza también fuerza de trabajo asalariada y se propone obtener ganancias; unidad semi-doméstica, semi-capitalista.	<i>ruso:</i> fermerskoe jozyaistvo. <i>alemán:</i> die Farmerwirtschaft. <i>francés:</i> l'économie fermière. <i>inglés:</i> farmer unit.

<p>Unidad de explotación doméstica: Unidad de explotación que se basa normalmente en su propia fuerza de trabajo, sin la categoría de salarios. Es una forma de la unidad de explotación familiar.</p>	<p><i>ruso:</i> trudovoe jozyaistvo. <i>alemán:</i> die Arbeitwirtschaft. <i>francés:</i> exploitation basée sur le travail des membres de la famille. <i>inglés:</i> labor farm.</p>
<p>Unidad de explotación familiar: Unidad explotada por una familia sin fuerza de trabajo asalariada, y que a veces se ocupa de oficios rurales no agrícolas. Como no existe la categoría de salario, es inaplicable el análisis en función de categorías capitalistas normales. Además la motivación de este tipo de unidad explotación no es la ganancia sino el <i>balance trabajo-consumo</i>.</p>	<p><i>ruso:</i> semeinoe jozyaistvo (véase <i>unidad familiar</i>). <i>alemán:</i> die Familienwirtschaft. <i>francés:</i> exploitation agricole. familiale. <i>inglés:</i> family farm.</p>
<p>Unidad de trabajo: Unidad económica que opera sin fuerza de trabajo asalariada. Como la <i>unidad familiar</i>, puede existir en agricultura, industria doméstica rural o en el sector artesanal urbano.</p>	<p><i>ruso:</i> trudovoe jozyaistvo. <i>alemán:</i> die Arbeitwirtschaft. <i>francés:</i> exploitation basée uniquement sur le travail de la famille. <i>inglés:</i> labor unit.</p>
<p>Unidad doméstica de explotación campesina: <i>Unidad económica campesina</i> que no recurre a fuerza de trabajo asalariada. La familia de este tipo de unidad puede no coincidir con la familia nuclear, ya que puede incluir hijos, nietos y miembros “adoptados” en la familia (es decir, trabajadores que pertenecen a otras familias) y puede excluir miembros propios que trabajan en otra parte. Como resultado de un año de trabajo la familia recibe un simple ingreso (véase <i>producto</i>) y pondera sus esfuerzos contra los resultados materiales obtenidos (véase <i>balance trabajo-consumo</i>).</p>	<p><i>ruso:</i> krestyanskoe trudovoe semeinoe jozyaistvo. <i>alemán:</i> die bäuerliche Familienwirtschaft. <i>francés:</i> exploitation paysanne familiale. <i>inglés:</i> Peasant family labor farm.</p>
<p>Unidad económica: Unidad de producción y consumo, a menudo una <i>unidad de explotación</i>, pero puede dedicarse a la industria doméstica rural o consistir de artesanos urbanos, por ejemplo.</p>	<p><i>ruso:</i> jozyaistvo. <i>alemán:</i> die Wirtschaft. <i>francés:</i> exploitation. <i>inglés:</i> economic unit.</p>

<p>Unidad económica campesina: Unidad económica que gana su sustento con el trabajo de la tierra, aunque sus actividades también pueden desarrollarse en sectores no agrícolas, principalmente actividades artesanales y comerciales. Puede ser de naturaleza capitalista, o vinculada al mercado y emplear fuerza de trabajo asalariada, al menos en parte. Pero el uso más frecuente de esta expresión indica la <i>unidad doméstica de explotación campesina</i>, en la cual no existe fuerza de trabajo asalariada y por lo tanto difiere fundamentalmente de la unidad explotación capitalista.</p>	<p><i>ruso:</i> krestyanskoe jozyaistvo. <i>alemán:</i> die Bauernwirtschaft. <i>francés:</i> exploitation paysanne. <i>inglés:</i> peasant farm.</p>
<p>Unidad familiar: <i>Unidad económica</i> basada en el trabajo de un grupo familiar, que no necesariamente debe ser el núcleo familiar. Por lo general, la unidad es una <i>unidad de explotación familiar</i>, pero puede dedicarse a industria doméstica rural o consistir de artesanos urbanos, por ejemplo. En ningún caso existe fuerza de trabajo asalariada.</p>	<p><i>ruso:</i> semeinoe jozyaistvo. <i>alemán:</i> die Familienwirtschaft. <i>francés:</i> l'exploitation familiale. <i>inglés:</i> family unit.</p>
<p>Vedro: Medida rusa de capacidad, equivalente a 12,3 litros.</p>	
<p>Versta: Unidad rusa de medida de longitud, equivalente a 1,07 Km.</p>	
<p>Volost: Subdivisión administrativa rural de un <i>uezd</i>; la principal unidad administrativa para los campesinos a fines del siglo XIX y principios del XX.</p>	
<p>Zemstvo: Concejo electivo local rural instituido al nivel de la <i>guberniya</i> y del <i>uezd</i> después de la liberación de los siervos en Rusia.</p>	

BIBLIOGRAFÍA

- Blum, Jerome 1971 *Lord and Peasant in Russia* (Princeton: s/d).
- Dobb, Maurice 1966 *Soviet Economic Development 1917* (Londres: s/d)
- Geroid , T. Robinson 1967 *Rural Russia Under the Old Regime* (New York: s/d).
- Leroy-Beaulieu, Anatole 1962 *The Russian Peasant* (México: s/d)
- Maynard, John 1946 *Russia in Flux, Before October* (Londres: s/d).
- Maynard, John 1942 *The Russian Peasant and Other Studies* (Londres: s/d)
- Nove, Alec 1972 *An Economic History of the USSR*, (Middlesex: s/d).
- Watters, Francis M. 1968 “The Peasant and the Village Commune” en Wayne S. Vucinich (comp.) *The Peasant in Nineteenth-Century Russia* (Stanford: Stanford Press).
- Wolf, Eric 1969 *Peasant Wars of the Twentieth Century* (New York : s/d).

RESEÑA DE *LAS LUCHAS CAMPESINAS DEL SIGLO XX* DE ERIC R. WOLF*

El libro de Wolf ha de convertirse, sin duda alguna, en un “clásico” de las ciencias sociales. Un “clásico” es una combinación de varios elementos: un tema de relevancia social y política, profundidad monográfica, un apreciable grado de generalidad teórica, compromiso y elegancia literaria. Todo esto está reunido en *Las luchas campesinas del siglo XX*. Antes que comentar cada una de las rebeliones campesinas me gustaría restringir estas notas a algunos de los aspectos teóricos del libro, especialmente los que están condensados en el capítulo último de las conclusiones.

El principal objetivo de Wolf es encontrar el tipo de campesinos y las condiciones estructurales que posibilitan su participación en movimientos sociales complejos, definidos

tanto por la presencia de diversas clases sociales como por la prosecución de fines múltiples. Las revoluciones analizadas no son rebeliones campesinas clásicas sino vastos movimientos anticapitalistas, antiimperialistas y anticolonialistas en donde los campesinos luchan, codo a codo, con intelectuales, sectores de la burguesía nacional y obreros urbanos, encuadrados en organizaciones militares y en partidos políticos militarizados. Por lo general, los campesinos se analizan como si constituyeran una clase homogénea, poco diferenciada, con una cultura “folk” estructurada y cuyas principales características provienen del hecho de vivir en el campo, trabajar la tierra y mantener con el excedente producido una clase de terratenientes ociosos. Wolf tiene razón cuando hace notar que para estudiar la participación política campesina se hace necesario identificar a los actores tomando en cuenta variaciones que provienen del sistema de tenencia de la tierra, de la manera en que

* Esta reseña al libro de Eric R. Wolf, *Las luchas campesinas del siglo XX* 1972 (México: Siglo XXI Editores), fue publicada en *Revista Desarrollo Económico* 1973 (24).

el trabajo excedente se expresa en la renta fundiaria, de las relaciones con el mercado, del grado de solidaridad interna de las comunidades rurales y de la organización religiosa. Pero también es correcta la observación que tanto arrendatarios como propietarios o como ocupantes gratuitos, arrendatarios que pagan la renta en trabajo o en dinero o en productos, campesinos que sólo producen una parte de sus cosechas para el mercado o que comercializan todo lo que cultivan, católicos como ortodoxos como confucionistas, tienden a estar presentes en los movimientos sociales considerados. El campesino de Sierra Maestra era ocupante gratuito y producía casi exclusivamente café; el campesino del centro de Rusia era miembro de una comuna que distribuía periódicamente tierra entre sus miembros y combinaba producción de subsistencia con producción para el mercado y artesanías; el campesino de Morelos producía para su consumo y trabajaba como proletario rural parte del año en las plantaciones de caña de azúcar; el campesino chino pagaba renta en productos al terrateniente, pero, pese a ello, se consideraba propietario de la parcela que trabajaba, y así sucesivamente. Por lo tanto, frente a la diversidad de relaciones sociales, a los fines de explicar el comportamiento po-

lítico campesino es imprescindible encontrar algunas dimensiones en común.

Uno de los aspectos más interesantes en el análisis de Wolf es el hallazgo de campesinos que tengan cierto grado de autonomía y que hayan llegado a cierta etapa en el proceso de diferenciación social. En el texto el autor salta de una a otra dimensión, de la condición de “autónomo” a la condición de “mediano” (desgraciadamente el traductor, algunas veces, traduce “middle peasantry” como “campesinos de clase media”, traicionando la idea de Wolf). La autonomía mide fundamentalmente las relaciones entre el productor y el no productor en la esfera productiva; en ese sentido un campesino autónomo es aquel que todavía está en condiciones de controlar las condiciones técnicas bajo las que se desarrolla el proceso productivo. De este modo no importa demasiado si es o no propietario de la parcela de tierra que cultiva. Por el contrario, la diferenciación entre campesinos pobres, medianos y ricos se basa fundamentalmente en la relación que cada grupo establece con el mercado de trabajo: los primeros venden su fuerza de trabajo, los segundos sólo utilizan la fuerza de trabajo familiar y los terceros compran fuerza de trabajo de otros de manera sistemática. En las conclusiones Wolf enfatiza el rol jugado por los

campesinos medianos, pero también resalta el papel de los campesinos pobres autónomos en los procesos revolucionarios analizados, fundamentalmente en los casos ruso, chino, mexicano y cubano –es dable imaginar que los campesinos del café en Cuba trabajaban como cosecheros en la época en que se efectuaba la cosecha de la caña de azúcar–. De esta manera los grupos de campesinos movilizables pasan a ser: los pobres autónomos y los medianos autónomos. Esta característica recuerda los análisis clásicos de Lenin sobre la potencialidad revolucionaria de los diferentes estratos del campesinado ruso. Como los límites están dados por la proletarianización completa y la apropiación de plusvalía, el campesinado se mueve en el medio, lo central pasa a ser la consideración de las condiciones bajo las que es posible seguir operando como campesino, es decir ni vender ni comprar fuerza de trabajo. La economía campesina es, en este sentido, una economía básicamente mercantil, aunque la circulación de mercancías sea simple, es decir que se venda para comprar, satisfaciendo, en este proceso, necesidades definidas culturalmente y domésticas. Como tal constituye un modo de producción tan específico en su funcionamiento como el capitalista. Para el campesinado, por lo tanto, la “tragedia” es la proletarianización,

la pérdida de la autonomía. De allí que su participación sea efectiva en movimientos sociales que se dan en un contexto de transformación capitalista. Tal como lo observara Moore, el proceso de modernización capitalista comienza con revoluciones campesinas que fracasan y culmina, en el siglo veinte, con revoluciones que triunfan (Moore, 1968: 453).

Wolf enfatiza las relaciones que existen entre el campesinado y procesos de cambio social globales. Ni el deterioro de la situación económica, ni el ausentismo de los terratenientes, ni la amenaza al modo de vida tradicional de las comunidades rurales, ni la proletarianización creciente, explican, por sí solas, la participación política campesina. La investigación debe estar focalizada tanto en el campesinado como clase como en el estado de la sociedad. Una aproximación ingenua al problema sería pensar que toda vez que hay campesinos medianos y pobres autónomos se dan las condiciones para la transformación revolucionaria de la sociedad. Los casos analizados en el libro demuestran que la modernización económica, la transformación de la tierra y el trabajo en mercancías, deben estar en sus etapas iniciales (una excepción sería el caso de Cuba). Ocurren en sociedades agrarias y dependientes –un aspecto injustamente menospreciado por Wolf en

el capítulo de las conclusiones—. Los procesos de industrialización en estas sociedades están sometidos a las leyes del capitalismo avanzado y no a una paulatina transformación desde el campo de las relaciones sociales de producción. Otra dimensión importante se vincula a la incapacidad de la clase terrateniente de convertirse en burguesía agraria y comercial: los agentes de este cambio son, por lo general, agentes externos. Por lo tanto, otra de las características importantes de las sociedades es la dominación colonial, por demás significativa en los casos de China, Argelia y Vietnam. Este proceso de modernización coincide, de esta manera, con la aparición de partidos políticos revolucionarios antiimperialistas y anticapitalistas capaces de convertir las rebeliones campesinas en verdaderas revoluciones.

Pero esto permitiría extraer, rápidamente, la siguiente conclusión: allí donde el campesinado es mayoritario y se dan los fenómenos de dominación imperialista y colonial están dadas las condiciones para la movilización revolucionaria de aquéllos. Wolf no va tan lejos. En su análisis presenta la idea de que al menos el encadenamiento de tres clases de crisis es necesario: crisis ecológica más crisis política más crisis de legitimidad. La idea de crisis ecológica expresa la ruptura del equili-

brio existente entre fuerza de trabajo familiar y recursos disponibles. La apropiación de tierra ya no depende de la capacidad de trabajo del grupo doméstico sino de la cantidad de capital del que se dispone. La crisis de poder se refleja en la lucha entre la clase de los terratenientes y las nuevas clases generadas por el proceso de industrialización. En este punto que Wolf descuida el análisis de la dependencia colonial como una fuente de crisis política. La crisis del poder colonial es clara para los casos de Argelia, Vietnam y China —quizás sin la invasión japonesa no sea posible entender la movilización campesina bajo la hegemonía del Partido Comunista Chino—. Como muchas veces ha sido puntualizado, el campesinado en tanto está orientado hacia la defensa de su comunidad, de la tierra heredada de los antepasados, es proclive a las banderas nacionalistas. Por último, el concepto de crisis de legitimidad alude al resquebrajamiento de la dominación ideológica de los terratenientes y de las clases que controlan el aparato del estado.

La lectura del libro de Wolf permite extraer ciertas conclusiones. Allí donde el campesinado no constituye la clase principal de productores y donde los terratenientes se han convertido en burguesía agraria y

comercial, las posibilidades de éxito se ven restringidas. El trabajo político dentro del campesinado en estas sociedades adquiere sentido y es relevante sólo si la crisis de legitimidad y política es avanzada. Este parece ser el caso cubano. Por otro lado, las revoluciones modernas tienen plena vigencia en sociedades penetradas por las relaciones capitalistas de producción pero donde los campesinos existen como clase. La ausencia de movilizaciones campesinas significativas en países africanos se explicaría por el predominio de relaciones tribales o étnicas sobre relaciones de clase. Un punto adicional importante, exhaustivamente tratado por Moore y Alavi, es el grado de segmentación de las sociedades campesinas (Moore, 1968: 458-459). La afiliación de clase no debe coincidir o superponerse con otro tipo de afiliaciones como casta o de clanes. La superposición de casta y clase en India puede explicar el fracaso de los intentos de movilización del vasto campesinado indio. Sobre la influencia de la estructura clánica Mao Tse-Tung había observado a los militantes del Partido Comunista que no había que combatir la estructura clánica de una comunidad sin que antes el campesino tome conciencia que el antepasado común era ficticio y que el fundador de

un clan, por lo general, era un terrateniente (Tse-Tung: 1966).

El último punto de reflexión se vincula a la diferencia, desarrollada muchas veces por Wolf en obras anteriores, entre el tipo de reivindicaciones de los campesinos y los “farmers” (“farmer” está traducido como “granjero”, pero para el lector argentino sería mucho más gráfico pensar en “chacarero”). Los campesinos tienden a plantearse el reordenamiento de la sociedad en términos utópicos: una sociedad de pequeños productores, iguales y autónomos pero que tendrían una libertad ilimitada para organizar sus cultivos y sus relaciones con el mercado. Es bien sabido que la conciliación entre democracia social y principios derivados de la economía capitalista liberal es imposible. En la economía de los “farmers” la combinación entre el factor tierra y los medios de producción depende ya del capital. La orientación de éstos es, por lo tanto, diferente: tienden a organizarse en movimientos reivindicativos puramente gremiales, en grupos de presión y los más audaces en partidos agraristas de contenido populista (Lipset, 1968)¹. En estos movimientos el principal obje-

1 Es interesante el artículo de Bennett y Krueger incluido en esta edición del libro de Lipset. Ellos discu-

tivo es crear las condiciones para una acumulación sistemática de capital. Cuando se llega a este punto la movilización de estos grupos de productores rurales dentro de un proyecto revolucionario es poco menos que imposible.

ten la interpretación tradicional de que el movimiento de "farmers" en Saskatchewan era socialista. Ver John Bennett y Cynthia Krueger, "Agrarian Pragmatism and Radical Politics", págs. 347/363.

BIBLIOGRAFÍA

- Moore, Barrington 1968 *Social Origins of Dictatorship and Democracy-Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon Press).
- Tse-Tung, Mao 1966 *Selected Works*, tomo I (Pekín: s/d).
- Lipset, Seymour M. 1968 *Agrarian socialism* (New York: Anchor Books).

2.

**Inmigrantes, campesinos
y productores**

TIPOS DE ECONOMÍA, OBSTÁCULOS AL DESARROLLO CAPITALISTA Y ORIENTACIONES GENERALES DE LOS COLONOS DEL NORTE DE SANTA FE*

EDUARDO P. ARCHETTI Y KRISTI ANNE STØLEN**

El objetivo principal de este análisis es abrir la discusión y el intercambio franco de ideas sobre el papel de los diferentes grupos de productores rurales de la zona en un proceso de cambio del sistema agrario actual. Creemos que sin una identificación, más o menos precisa, del tipo de economía predominante y de los intereses asociados, la elaboración de “políticas de movilización” se torna bastante difícil. Cuando lo primero no existe, lo segundo suele ser un tipo de acción teñida de subjetivismo y de falta de adecuación a la realidad.

Este artículo tuvo su origen en una discusión que sostuvimos con dirigentes de las Ligas Agrarias. La discusión estuvo relacionada con el problema del capitalismo agrario en la zona

y el papel de los “colonos” en un posible proceso de reforma agraria. Por esta razón hemos tratado, en la medida de lo posible, de evitar las referencias bibliográficas, los términos específicamente técnicos, cuadros y estadísticas que harían del texto algo menos “político”. Es lo que en la literatura suele llamarse un trabajo de antropología aplicada. El estar entre la ciencia y la política suele ser algo saludable y, a veces, un signo de madurez, aunque éste no sea el caso. Por lo tanto, este artículo será menos o más científico o político de acuerdo con la condición de científico o de político del lector.

La información ha sido obtenida mediante un trabajo de campo que todavía se desarrolla en una colonia ubicada a unos 20 kilómetros de la ciudad de Avellaneda en el departamento Gral. Obligado. Aquí realizamos el estudio de comunidad. Es una colonia típicamente algodонера, con alrededor de treinta chacras y unas 350 personas que viven permanentemente. Los datos adicionales han sido obtenidos en

* Este trabajo fue publicado originalmente como una separata de *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, N° 53, vol. 14, abril-junio de 1974, pp. 151-179.

** En coautoría con Kristi Anne Stølen, investigadora del Instituto de Etnografía de la Universidad de Oslo.

un estudio parcial que todavía se realiza en otra colonia distante unos 40 kilómetros que creció en el medio de grandes propietarios y hacendados. Los datos secundarios han sido extraídos de censos y otras fuentes de este tipo; también fueron cedidos gentilmente por el INTA local y recogidos en Cooperativas y Archivos.

El hecho de que nuestra información antropológica provenga de una colonia algodонера hace que nuestro artículo se refiera más a la zona sur del departamento que a la norte, donde existen explotaciones cañeras. Cuando generalizamos debe tenerse en cuenta este hecho. Esto sirve para explicar nuestro silencio frente al problema cañero que, por su complejidad, requiere un estudio en profundidad.

I. TIPOS DE ECONOMÍA

La palabra “campesino” es utilizada sin muchas consideraciones críticas y, por lo general, está referida a productores que viven en el campo, son pobres, la tecnología es atrasada, tienen su propia cultura y con el excedente que producen mantienen una clase de terratenientes ociosos.¹

1 Esta definición, como muchas otras que se utilizarán, no han sido inventadas por nosotros sino que provienen

En nuestro país esta palabra se mezcla con otras como “chacarero” o “colono”, que también denotan, de una manera vaga, las formas económicas del campo. Además un “campesino” puede ser un productor que tenga la propiedad de la tierra, venda su fuerza de trabajo una parte del año y, en algunos casos, utilice la fuerza de trabajo de peones rurales. Si vende su fuerza de trabajo será llamado “pobre”, si sólo utiliza la fuerza de trabajo familiar será “mediano”, y si compra fuerza de trabajo de terceros será “rico”. Por último, este término no denota sistemas de tenencia; por lo tanto un “campesino” puede ser propietario, mediero o arrendatario. Un buen punto de partida para nuestro análisis será dejar de lado la realidad social del concepto y pasar a definir, de la manera más simple posible, qué es lo que entendemos por “economía campesina”.

Una “economía campesina” es una economía en donde el productor trabaja básicamente con su familia, vende y compra mercancías regularmente pero sin alcanzar ningún excedente una vez terminado el ciclo anual. En este tipo de economía el productor se “reproduce” con

de la consulta bibliográfica y de artículos anteriores escritos por uno de nosotros. La ausencia de citas no debe entenderse como un intento de ocultar las fuentes.

su familia sin que haya un proceso de capitalización que le permita expandir sus actividades, ya sea comprando más tierra o modificando la tecnología utilizada. No es que no quiere ahorrar sino que no puede hacerlo. Es una economía mercantil que realiza transacciones permanentes en el mercado, pero el proceso de intercambio presenta la siguiente característica: el campesino vende sus productos para comprar otros productos para su uso, vende mercancías de un tipo para comprar mercancías de otro tipo con el fin de satisfacer sus necesidades, pero una vez terminado el ciclo no hay nada ahorrado. En este tipo de economía el precio como algo “objetivo” no existe; el precio de producción o el precio de mercado se miden, en gran medida, a partir de las necesidades familiares culturalmente definidas que hay que satisfacer. Es por esta razón que, sistemáticamente, los campesinos ceden una parte de su “ganancia” a algún otro sector de la sociedad (comerciantes, transportistas, acopiadores, terratenientes o el estado). Un ejemplo de esto bastará. Todo el mundo conoce que las desmoldadoras privadas de la zona tienen su flotilla de camioneros que invaden Formosa, Chaco y Santiago del Estero en búsqueda de algodón. Para nadie es algo nuevo que los precios que se pagan por tonelada de algodón son inferiores al

precio de mercado existente, incluso tomando en cuenta variaciones en calidad y costos de transporte. Los campesinos de estas regiones no piensan en lo que dejan de ganar sino en el dinero que necesitan para satisfacer sus necesidades inmediatas, incluidas las deudas a los comerciantes locales. El precio y el regateo, por lo tanto, se encuentran frente a limitaciones que provienen del productor y no del mercado, motivo por el cual el precio de mercado no influye sobre el precio final sino como algo que nunca se pagará. Para que esta transacción se lleve a cabo la principal condición es que el pago sea al contado. No es que el campesino formoseño, por ejemplo, sea ignorante y desconozca el precio de mercado, sino que este tipo de intercambio (reciprocidad negativa) es algo típico en esta clase de economía.

En algunos enfoques el criterio principal para definir la economía campesina es la utilización exclusiva de fuerza de trabajo familiar. Nuestro punto de partida es, por supuesto, el trabajo familiar, el trabajo directo del productor, pero es posible pensar que la venta de fuerza de trabajo propia o la compra de ajena pueden actuar como complementos necesarios del ciclo productivo y pueden deberse a factores como condiciones ecológicas, formas y tipos de cultivo, y tamaño y composición de la familia. Es

en este sentido que las dimensiones de “pobre”, “mediano” y “rico”, utilizadas comúnmente en la literatura especializada como en los análisis políticos, aluden a procesos que, quizás, no estén asociados al volumen del excedente del que se apropian los productores. Detrás de este razonamiento se supone que la acumulación de todo excedente depende necesariamente de la cantidad de fuerza de trabajo asalariada utilizada en el proceso productivo. Quizás para este tipo de productores habría que invertir el razonamiento y pensar que la acumulación será mayor, manteniendo constante tamaño de las parcelas y tecnología, cuanto menos salarios se paguen –de allí la ventaja relativa de las familias con muchos hijos en condiciones de trabajar–. Un campesino que utiliza peones para la cosecha de algodón porque la fuerza de trabajo familiar no le alcanza no puede ser definido como rico por ese tipo de transacción. Se hace necesario, en consecuencia, utilizar el criterio del excedente como el principal y probar empíricamente si éste es producido por la apropiación de trabajo ajeno o por la autoexplotación de la fuerza de trabajo familiar.

Antes de pasar a discutir el caso de los productores típicos de la región es necesario aclarar un equívoco en el que se cae usualmente cuando se piensa en lo que es una economía

“capitalista”. Para muchos el sistema “capitalista” supone, principalmente, la presencia de una economía de mercado, de un sistema de intercambio mercantil donde distintos tipos de productores intercambian entre sí diferentes mercancías. Si utilizamos este tipo de enfoque evidentemente el campesino formoseño sería capitalista, ya que para vivir está obligado a vender su algodón, sus bananas y sus pomeños. En nuestro análisis esta clase de economía es mercantil pero no es capitalista, es decir, el mercado antecede históricamente al capitalismo. Si vender y comprar en el mercado no es lo principal en la economía capitalista, ¿qué criterio en cambio deberíamos utilizar? Una economía “capitalista” se caracteriza por el hecho de que la fuerza de trabajo es asalariada, la calificada y la no calificada, y el capitalista se reserva para sí las tareas de control de la combinación de los recursos en el proceso productivo. Pensemos en una estancia tipo de la zona –estamos pensando en las más avanzadas– y encontraremos que incluso a nivel de ejecución y administración se emplea personal asalariado como capataces, administradores, mayordomos o ingenieros agrónomos. Pero esto no es todavía suficiente ya que debemos pensar en otro criterio muy importante: la obtención de la tasa de ganancia existente en la

sociedad es un objetivo de toda empresa capitalista. Esto significa que en el campo la tasa se calcula como una superganancia, luego de obtenida la renta normal de la tierra. Como vimos anteriormente, el campesino se contentaba con la satisfacción de sus necesidades; en cambio el capitalista necesita que su empresa sea rentable y que por lo menos el excedente anual sea igual a la tasa de ganancia –calculada sobre la base de la tasa de interés bancaria predominante en cada sociedad.

Es a partir de estos dos tipos polares de economía que debemos repensar el caso de los productores agrarios del norte santafecino. Los “colonos” se encuentran en una situación intermedia que no los hace ser ni campesinos ni capitalistas. ¿Qué conservan de la economía campesina? La utilización de la fuerza de trabajo familiar, el hecho de que el “jefe” de la empresa sigue realizando tareas manuales, aunque calificadas, junto con sus hijos en la chacra. ¿Qué es lo que han obtenido de la economía capitalista? La utilización de fuerza de trabajo asalariada para la carpida² y cosecha del algodón y de la caña de azúcar. ¿Qué es lo que los diferencia de la economía campesina? Como habíamos visto, el

campesino no genera excedente, no puede ahorrar; los “colonos”, por el contrario, obtienen un excedente que pueden utilizar para ampliar el proceso productivo mediante la incorporación de más tierra y la renovación tecnológica –en el pasaje del buey al tractor lo primero ha sido función de lo segundo–. Los “colonos” no se reproducen sino que la inversión productiva les permite aumentar el flujo de transacciones en el mercado. En la economía campesina el control del recurso básico, la tierra, depende, en primera instancia, de la capacidad de trabajo del grupo doméstico. Entre los “colonos” la familia no es una limitación estructural para la expansión de las unidades de producción sino la disponibilidad de capital. ¿Qué es lo que los diferencia de la economía capitalista? El productor medio de la zona, no considera que su explotación es poco rentable porque no obtuvo la tasa de ganancia normal existente en la sociedad. Es necesario aclarar que el “colono” al calcular el excedente obtenido no toma en cuenta ni amortizaciones, intereses y renta, como tampoco considera costo objetivo a su trabajo y al de sus hijos. Hay veces que si uno dedujera amortizaciones, intereses y renta, el excedente obtenido no alcanza a ser una retribución normal a su trabajo y al de su familia si se lo contabiliza como trabajo asalariado. Nuestro principal argumento es que el

2 Nota del editor: se refiere al proceso estacionario de carpir la tierra.

cálculo capitalista no está plenamente desarrollado en la zona. Creemos, del mismo modo, que analizar el tipo de chacras como si se tratara de empresas capitalistas puede tener sentido desde el punto de vista de la sociedad global, pero no tiene sentido como herramienta analítica para el estudio de este tipo de economía y sus propias “leyes”. Con este tipo de razonamiento nos encontraríamos ante ciertas paradojas muy difíciles de explicar: al analizar los libros de contabilidad encontrar pérdida y descapitalización, pero sin embargo el productor se compra un tractor nuevo con algunas herramientas. Análisis de libros de contabilidad de chacras de la zona, realizada por un equipo de economistas del INTA, demuestran de una manera concluyente que si uno tomara en cuenta esos aspectos capitalistas, casi la totalidad de las explotaciones estudiadas daban pérdida –este análisis es, de todos modos, sumamente parcial, ya que los datos se tomaron desde 1966 a 1969, una época no muy buena para el cultivo del algodón.

Lo expuesto anteriormente no quiere decir que el “colono” no tenga una mentalidad “mercantil”, que no desee acumular dinero y que incluso no sueñe con realizar inversiones especulativas en tierra. Pero no sólo esto es necesario para configurar lo que usualmente se llama mentalidad capitalista. La mentalidad

capitalista supone algunas cosas que el productor medio de la zona no realiza; principalmente implica el abandono de la idea de que “se hace lo que se puede controlar personalmente, con la vista”. Un capitalista en el campo no planifica sus inversiones en tecnología y maquinaria en función de su capacidad de “control directo”. Un capitalista no piensa al entregar la maquinaria en el desgaste sino en su rentabilidad anual: si hay muchos gastos de reposición por desgaste lo que hará será cambiar de tractorista, trillador, mecánico o administrador. Para un “colono” de la zona la maquinaria todavía vale oro en tanto encierra, condensa, su trabajo y su capacidad de ahorro –el tractor puede valer alrededor del 35 por ciento del valor de la tierra que se utiliza en agricultura, siempre pensando, por supuesto, en los promedios–. Nuestro argumento es que el tractor vale mucho como para que otra persona lo trabaje –en una chacra promedio el precio de un tractor nuevo, pongamos un JD 2420, es algo así como el 30 por ciento del producto bruto total.

De lo dicho hasta ahora no debe entenderse que todos los capitalistas, los “colonos” (“farmers” en la terminología inglesa, que es la más apropiada), o los campesinos son iguales en términos de cantidad de tierra, recursos tec-

nológicos e ingresos. Los conceptos de tasa de ganancia, excedente y subsistencia marcan los límites de las tres grandes clases sociales en el campo argentino, a las que nos estamos refiriendo. La división entre “ricos”, “medianos” y “pobres” tiene sentido dentro de la clase de los terratenientes y de los “colonos” y expresaría, en términos de estratificación social, una diferenciación social medida, básicamente, por el ingreso. Hasta ahora se acostumbra en la literatura especializada dividir los productores según la cantidad de hectáreas. Si bien esto se hace porque las estadísticas se recogen siguiendo este criterio, la imagen que uno obtiene del campo argentino es totalmente distorsionada. Pondremos un ejemplo: si pensamos en un ingreso bruto de m\$.n. 30.000.000, éste se puede obtener, a precios de junio, con 81 toneladas de algodón o con 300 de girasol. Si tomamos en cuenta la productividad promedio existente en la zona: para producir las 81 toneladas se necesitan unas 73 hectáreas y para las 300 de girasol unas 300 hectáreas. En la Argentina lo que se produce, cuánto y cómo es más importante que divisiones artificiales a partir de la cantidad de hectáreas de cada productor. Es en este sentido que los campesinos, casi por definición serían pobres. Es necesario aclarar que aquí cuando nos referimos

a “colonos” estamos describiendo un tipo particular de economía que puede corresponder al uso que en otras zonas se da a los términos “chacarero” o “granjero”.

La categoría intermedia de “colonos” es, por supuesto, en este contexto una formación económica específica: es un punto en el proceso de acumulación de capital. Una tarea importante, con consecuencias sobre el plano teórico y sobre la acción política, es analizar los mecanismos propios, en otras palabras, descubrir el nivel de racionalidad económica específico. Un error que se comete a menudo es pensar que “todos” estos productores pueden convertirse en capitalistas y que es cuestión de tiempo. Se piensa que en la Argentina de hoy la mayoría de estos productores pueden convertir sus explotaciones en empresas capitalistas. En este enfoque no se toman en consideración las limitaciones estructurales y superestructurales que impiden la “automatización” de este proceso. Nosotros partimos de la hipótesis contraria: suponemos que no todos los “colonos” han de convertirse en capitalistas y que sólo una pequeña minoría llegará al “infierno”. Para sostenerla se hace necesario detenerse en la consideración de las barreras u obstáculos para el desarrollo del capitalismo en el campo. Este análisis nos ha de permitir

extraer algunas conclusiones importantes de orden práctico y político.

II. OBSTÁCULOS PARA EL DESARROLLO ACCELERADO DEL CAPITALISMO EN EL NORTE SANTAFCINO (CORDÓN AGRÍCOLA)

Los obstáculos son de orden diverso y cubren dimensiones de tipo estructural, económico, ecológico, tecnológico, social, político y cultural (valores generales y religiosos).

1. TENENCIA DE LA TIERRA

A nadie se le escapa que la tierra está mal distribuida y que esto se acentúa en ciertas regiones del país y de la provincia de Santa Fe. El departamento Gral. Obligado no escapa a esta norma. La colonización del siglo pasado se hizo sobre la base de la capacidad de trabajo de las familias. La expansión de la frontera hacia el norte fue tardía y no dio lugar al crecimiento de una oligarquía terrateniente local. Los inmigrantes accedieron a la propiedad de la tierra en el momento en que en el centro y en el sur de la provincia la tendencia era la contraria: los colonos se convertían en arrendatarios. Estadísticas de 1905 nos indican que el índice de

propietarios era muy alto en Obligado: el 95 por ciento de los productores. En la entrega de tierras se partía del supuesto de que la cantidad de terreno cultivado dependía de la cantidad de brazos disponibles en cada familia. Esta ecuación tomada aisladamente es falsa, ya que se deben considerar factores ecológicos y tecnológicos que pueden limitar o no esa relación original. Esta idea fue más bien una suerte de razonamiento “ideológico”, compartido tanto por los que diseñaron la política de tierras públicas como por los mismos inmigrantes.

En la región hay dos cambios que son centrales y que ponen al descubierto la discontinuidad existente entre el tamaño de la familia y recursos en tierra: el pasaje del buey al tractor y el cambio del maní por el algodón. Lo primero no quiere decir que previo a la tractorización no hubiera un excedente de fuerza de trabajo familiar, ya que los bueyes obraban como una suerte de limitación tecnológica que ponía en descubierto el excedente. Aquí hay dos aspectos un poco independientes: el primero se vincula al hecho de que el buey necesita campo para pastoreo, y el segundo, que no solamente los hombres trabajaban con ellos sino también las mujeres. Desde un comienzo –ubicaría ese proceso a partir de 1910–, se producen las migraciones de las colonias originales hacia otras

zonas y la aparición de los arrendatarios. Para todo el norte de la provincia en 1895 había un 33 por ciento de arrendatarios y en 1914 un 58, con un incremento del 25 por ciento. Previa a la llegada del tractor, el pasaje del maní al algodón (1936-1940) y su posterior desarrollo estuvo asociado a la incorporación sistemática de fuerza de trabajo de terceros durante la cosecha, lo que acentúa el desajuste entre la fuerza de trabajo familiar y las exigencias de rentabilidad de la chacra. Por último, si bien el pasaje del buey al tractor, que se intensifica a partir de 1954, supuso la incorporación de más tierra para agricultura al liberarse los campos que se dedicaban a pastoreo, este cambio aceleró aún más el desfasaje existente entre el grupo doméstico y la cantidad de tierra disponible.

Lo que queremos señalar es que desde un comienzo, y no hay que esperar hasta la tractORIZACIÓN o hasta el proceso de industrialización acelerado, el campo aparece como expulsor de fuerza de trabajo, proceso que, sin duda alguna, se acelerará con los cambios mencionados. Del campo saldrán los comerciantes, los empleados de la burocracia provincial y nacional, los pequeños y medianos industriales y posteriormente los obreros. Por lo tanto, el desarrollo tecnológico y la incorporación de cultivos intensivos como el algodón ponen al descubierto

el problema de la tenencia de la tierra: no todos los miembros de la familia podían trabajar la tierra ni tampoco heredarla parcelada como para obtener ingresos adecuados, de acuerdo con las pautas culturales de consumo y acumulación existentes en la región.

Otro aspecto vinculado a la tenencia de la tierra es la calidad de los suelos. Como es sabido, las explotaciones agrícolas intensivas se concentran en una franja estrecha de tierra que, a lo largo de la ruta 11, va desde Florencia hasta Santa Fe (domo oriental). Es sobre esta franja que se llevó a cabo el proceso de colonización. La expansión económica de la zona convirtió rápidamente la tierra en mercancía, valorizándola en extremo al aumentar la demanda y al desarrollarse la infraestructura necesaria (el ferrocarril básicamente). El acceso a la propiedad se encuentra en la actualidad relacionado con la disponibilidad o posibilidades de acceso al capital y no al control de fuerza de trabajo familiar. El proceso de valorización produce, paradójicamente, una suerte de “congelamiento” en el mercado de tierras, ya que los productores que no pueden trabajar: la arriendan o no la trabajan, pero no la venden. La tierra se convierte en fuente de renta, pasa a ser el horizonte de actividades especulativas. Este hecho es más notable entre los grandes

propietarios ganaderos que tienen tierra apta para agricultura o que tuvieron anteriormente colonos arrendatarios. Sin embargo, es necesario recalcar que incluso entre los mismos colonos la inversión en tierras no estuvo determinada por la capacidad de trabajo inmediata. Los hijos de colonos sin tierra se ven obligados en la actualidad a migrar hacia otras zonas de frontera como, por ejemplo, el oeste de la provincia o Formosa. Este proceso de “congelamiento” impide, al mismo tiempo, un rápido proceso de concentración de tierra en manos de los productores con mayor disponibilidad de capital, maquinaria y más fácil acceso a las fuentes de crédito.

2. LA ESTRATEGIA DE LA DIVERSIFICACIÓN

Desde un comienzo los productores estuvieron “orientados” por el gobierno. La elección de lino, maíz y maní, y luego del algodón, girasol y trigo, es una elección entre compulsiva y voluntaria. En este proceso, desde luego, es también de singular importancia el rol jugado por los vendedores de maquinaria, de insumos, los desmotadores y los fabricantes de aceite. Habría que analizar con mayor profundidad este proceso, pero es plausible sostener la hipótesis de que la estrategia de la diversificación era lo que más le convenía al país y a los intereses

de los grupos mencionados –al margen de las razones de tipo ecológicas o agronómicas que determinan que no se pueda hacer lino sobre lino sin grandes perjuicios–. Las “combinaciones” fueron pensadas a partir de las necesidades de exportación. Incluso este tipo de enfoque fue utilizado cuando la campaña nacional de expansión del cultivo de algodón, lanzada en 1935. El gobierno no se planteaba las necesidades de la industria textil nacional al difundir este cultivo, sino que tomaba en cuenta las posibilidades existentes en el mercado mundial. La gran crisis cerealera hizo pensar en otras estrategias de exportación, entre las que aparecía como prioritario y posible el algodón. Lo que es importante señalar aquí es que, generalmente, las razones económicas entran en contradicción, a largo plazo, con las razones ecológicas –manteniendo constante la distribución de tierras existentes–, lo que supone que una buena rotación de cultivos no es lo más rentable. Por otro lado, no resultaba difícil convencer al productor de las bondades de la diversificación. La experiencia de las grandes crisis y de las crisis continuas o cíclicas, que incluso son mucho más agudas en las zonas marginales por el simple hecho de la productividad diferencial, hacen aparecer como mucho más racional y conveniente la estrategia de la diversificación.

Es posible leer en las memorias de la Cooperativa Unión Agrícola de Avellaneda, fundada en 1919, el énfasis puesto, desde muy temprano, en esta política: los agricultores llamados a sobrevivir y mejorar eran los que hacían de la diversificación un dogma de producción.

Aquí no nos interesa discutir la relación ideal existente entre diversificación “racional”, lo que supone un uso racional de los suelos, y desarrollo económico. Nos interesa primordialmente tomar en cuenta la relación que hay entre diversificación “real” y obstáculos para la acumulación de capital. De acuerdo con nuestra investigación, los productores que se especializan en algodón, que solamente hacen otros cultivos con fines de subsistencia (maíz para mantener un lote de porcinos y aves de corral) o para completar un ciclo agrícola - ganadero (un poco de forrajes, por ejemplo), son los que están en mejor situación económica – esto no quiere decir que son la mayoría–. Esto se debe a tres razones: el algodón es, de lejos, el cultivo más rentable en explotaciones chicas y medianas (aquí pensamos en chacras entre 25 y 50 hectáreas y entre 51 y 100), es el cultivo más seguro, siempre se sabe que se puede cosechar, una cosecha de algodón no se pierde nunca totalmente, y la especialización permite concentrar toda la tecnología y los esfuerzos

en un solo cultivo, lo que significa mejores tareas culturales y, por lo tanto, mejores rindes. Por otro lado, hay que tener en cuenta que pese a que el tipo promedio de chacra es la chacra diversificada, la base de la economía de los productores es el algodón, motivo por el que se trabaja mejor éste que los otros cultivos. Hay lo que podríamos llamar el “círculo vicioso de la diversificación”; un productor que hace poco algodón se ve obligado a hacer algún cultivo de invierno o quizás dos para no llegar con déficit cuando comienza la cosecha del primero. De este modo, al año siguiente, dentro de ciertos límites por supuesto, se verá obligado a hacer lo mismo, a andar corto de tiempo, a trabajar con apuro la tierra para poder sembrar un trigo corto o un lino.

La estrategia de la diversificación aparece en la cabeza del productor como lo mejor: “si uno pierde una cosecha está seguro que el año se va a salvar con la otra”. Aparentemente uno corre más riesgos si es que elige sembrar solamente algodón. La inestabilidad de precios y de mercado ha desarrollado esa cultura del “pánico” que existe alrededor del algodón. El pánico que se produce ante cualquier mal signo en el mercado ha favorecido a los productores especializados, que por el retiro de la masa de productores se ven favorecidos. En el departamento

Gral. Obligado hay unas 15.000 hectáreas que podríamos llamar de “fierro”. Los especializados pueden verse obligados a reducir la cantidad de hectáreas pero nunca abandonan el algodón. Los que lo dejan y eligen otros cultivos, tarde o temprano han de volver a sembrar algodón.

Es importante también tener en cuenta lo que podríamos llamar el “círculo vicioso de la erosión de los suelos”. El lino cansa la tierra, y los productores utilizan una estrategia que pasa por hacer en dos años tres cosechas: lino, maíz y girasol. De una cosecha de lino a la otra hay sólo un año. Con el algodón no tienen contemplaciones: hacen algodón sobre algodón y es posible encontrar suelos que no descansaron desde 1936. El argumento principal es que el “algodón no cansa la tierra”, “no es como el lino”, “siempre los rindes con el algodón son parejos”, “fíjese el rinde del algodón aumentó con los años y eso no ocurrió con los otros cultivos”. El problema con el algodón puede ser resumido de la siguiente manera: cuanto más algodón se hace, más se erosiona la tierra, cuanto más se erosiona la tierra, el único cultivo rentable es el algodón. La gente se resiste a ver el problema de la erosión, las consecuencias del manejo irracional del suelo. Este hecho, paradójicamente, favorece a los que eli-

gen el monocultivo. Experiencias hechas por el INTA muestran que la pérdida de fertilidad alcanza en la zona al 80 por ciento.

Nuestro argumento debe entenderse bien. No estamos diciendo que desde el punto de vista de la agronomía el monocultivo sea la mejor estrategia. Lo que estamos tratando de decir es que las razones agronómicas son, por lo general, incompatibles con las razones económicas si tomamos en consideración factores como rentabilidad, situación de mercado y política de inversiones en chacras que no son desmedidamente grandes sino todo lo contrario. La diversificación –manteniendo constante tierra utilizada en agricultura– está asociada en la región con una menor acumulación de capital, salvo en zonas como la de Villa Ocampo, donde se puede combinar de una manera ideal dos cultivos intensivos, como lo son el algodón y la caña de azúcar.

Para aclarar nuestras ideas pondremos un ejemplo. Supongamos dos chacras con 80 hectáreas de agricultura: una dedica las 80 a algodón y la otra distribuye 40 para algodón, 20 para girasol y 20 para lino. Si tomamos en cuenta la productividad de los últimos años, que fue de 1.100 kgs./há. para el algodón, 700 kgs./há. para el lino y 770 kgs./há. para el girasol, y si tomamos en cuenta los precios de

mercado de junio de este año, tendríamos que la chacra especializada tiene un ingreso bruto de m\$.n. 31.680.000 y la chacra diversificada de sólo m\$.n. 20.620.000. La diferencia es tan apreciable que aun suponiendo que la rentabilidad sea mucho mayor en el lino y en el girasol, sigue siendo mejor negocio sembrar nada más que algodón y a pesar de la ciencia agronómica.

3. SITUACIÓN DE MERCADO

Obviamente la inestabilidad de la demanda y de los precios del algodón han servido para intensificar el proceso de diversificación al que aludimos anteriormente. En la evolución de hectáreas sembradas de algodón hay casi una relación lineal y directa con la evolución de los precios. Factores como la crisis del mercado mundial, por un aumento de la competencia de los países productores y un incremento del consumo de fibras sintéticas, y la crisis de la industria textil nacional, han obrado como limitan-

tes para una expansión continua y sistemática de la demanda. El agricultor –téngase siempre en cuenta que estamos hablando del agricultor promedio de la región– no puede planificar sus actividades a largo plazo; está obligado a pensar en términos de un año, con las limitaciones que provienen de los diferentes ciclos productivos de los cultivos. Esta inestabilidad a la que aludimos también es válida para los otros cultivos. Este proceso repercute en la política de inversiones y de transformación tecnológica de las explotaciones. La inversión muchas veces no se calcula a partir de un aumento de la eficacia tecnológica (curvas de nivel, riego, fertilizantes, mejor sistema de rotación, incluyendo leguminosas, cortinas de maíz, etcétera), sino como inversiones “inflacionarias” (ganadería, sobreequipamiento, tierra que a corto plazo no se puede utilizar para agricultura por su calidad o su ubicación, automóviles, etcétera), favorecidas por las leyes impositivas existentes.

Cuadro 1. Hectáreas sembradas de lino, algodón, girasol y maíz en el departamento Gral. Obligado, 1965-66 / 1972-73

	Lino	Algodón	Girasol	Maíz
1965-66	32.000	21.000	40.000	27.000
1966-67	25.000	15.850	40.000	40.000
1967-68	24.000	15.000	38.000	35.000
1968-69	20.000	36.000	18.000	27.000

	Lino	Algodón	Girasol	Maíz
1969-70	18.000	40.000	28.000	25.000
1970-71	29.000	32.000	30.000	29.000
1971-72	25.000	30.000	45.000	29.000
1972-73	22.000	37.000	50.000	33.000

Fuente: Elaborado a partir de información suministrada por la Dirección de Economía y Sociología Rural, Ministerio de Agricultura de la Nación.

Si partimos del supuesto de que el cultivo más rentable es el algodón y/o la caña de azúcar, rentabilidad que está intrínsecamente asociada a la cantidad de trabajo incorporada y que se puede incorporar en el proceso ulterior de transformación industrial, y de que ambos permitirían una más rápida acumulación de capital, el mercado de trabajo aparece como una traba muy difícil de superar. Hay dos tipos de limitaciones en la oferta de fuerza de trabajo. Una de tipo estructural está ligada a la oferta total de fuerza de trabajo regional: según cálculos efectuados los problemas graves comienzan cuando se superan las 40.000 hectáreas sembradas en el departamento, con un rinde de más de 1.000 kgs./há. La otra es de tipo coyuntural y se puede originar por múltiples factores: éxito o fracaso de las cosechas de los minifundistas correntinos, valor de los salarios en la cosecha, modificaciones en las

remuneraciones de los trabajadores forestales, etcétera. De este modo la expansión de la cantidad de hectáreas sembradas de algodón se ve limitada y con ello la expansión económica de los productores de la zona; este argumento no es válido para la caña de azúcar, ya que al efectuarse su cosecha después del algodón y ser menor la cantidad de hectáreas sembradas produce el efecto contrario: sobreabundancia de trabajadores.

Esta limitación por el lado de la oferta de fuerza de trabajo, por lo general, no desfavorece al productor especializado sino principalmente al diversificado. El productor algodonoero "grande" por excelencia tiene su fuerza de trabajo más o menos permanente y, al mismo tiempo, el volumen de cosecheros que emplea le garantiza una red de contactos que le permite planificar hasta cierto punto su política de reclutamiento. De acuerdo con

nuestra experiencia, el productor algodonero “chico” a veces no aumenta su hectaraje en algodón porque no se atreve a correr riesgos por el lado de la oferta de peones. Es necesario recalcar que una variación brusca de hectáreas no es posible por la ausencia de viviendas o, incluso, fuerza de trabajo familiar, ya que una mayor cantidad de trabajadores supone mayor trabajo familiar en la explotación (mayores tareas de control, de pesaje, de transporte, de almacenamiento, de provisión de alimentos y otros servicios).

Esta barrera se ve favorecida por la ausencia de condiciones ecológicas ideales para la utilización de cosechadoras mecánicas que, por el tamaño de algunas chacras y la cantidad de hectáreas dedicadas al algodón, serían altamente rentables. Como es sabido, en esta región subtropical húmeda sin estación seca las lluvias abundan fundamentalmente en otoño, cuando la cosecha no ha terminado (meses de marzo, abril y mayo). El peso de las máquinas requiere suelos firmes, motivo por el que aun en el caso de su introducción un productor necesitaría el complemento de la fuerza de trabajo manual. Si éste fuera el caso, es plausible imaginar que el cosechero ha de elegir trabajar en la chacra donde pueda empezar y terminar la campaña.

Hay otro aspecto vinculado al mercado que es de singular importancia y es el que se refiere a la comercialización. El promedio de los últimos años revela que en el departamento Gral. Obligado el 57 por ciento del algodón es vendido a desmotadoras privadas y sólo el 43 por ciento es entregado a las cooperativas de la zona. Las razones por las que el productor sigue entregando al acopiador privado son varias y de orden diferente: el acopiador da crédito en mercaderías, paga al contado el algodón, adelanta dinero durante el año, adelanta dinero para semilla, carpida y cosecha. Esto no quiere decir que la cooperativa no lo haga, sino que puede ser menos rápido que en la desmotadora privada. Una cosa que la cooperativa no hace es dar crédito en mercadería. El argumento es que se puede vender barato sólo si se paga al contado. El agricultor prefiere tener la seguridad de que si las cosas le vienen mal habrá un lugar donde “caerse muerto” y ese lugar es el almacén de la desmotadora. Los adelantos deben, por lo general, ser pagados en productos. De más está decir que el crédito en mercaderías supone un recargo en los precios de venta aunque no se cobre intereses. Otro argumento importante que los productores utilizan muy a menudo es el de que la cooperativa no da dinero de un día para el otro; en cambio el aco-

piador sí lo hace. Finalmente, en una economía inflacionaria como la nuestra hay ciertos productores que calculan sobre la base del crédito permanente en mercadería, que en muchos casos llega hasta el millón de pesos viejos sin interés. Es muy común que los productores entreguen parte de su cosecha a las cooperativas y a los acopiadores privados, como también que sean socios de dos y hasta de las tres cooperativas que existen en la zona. El agricultor es un gran “jugador” y busca estar en todos los lugares para sacar provecho, para no perder ninguna oportunidad. El “oportunismo” en la producción lo traslada a la comercialización, aunque esto no sea lo más racional.

Hay otra razón de tipo económica y que explicaría quizás el escaso desarrollo de las cooperativas. La cooperativa comercializa el lino, el trigo y el girasol, por ejemplo, en condiciones de mercado idénticas que el acopiador: en estos cultivos prácticamente no hay retornos. Pondremos algunos ejemplos. En el último balance de la Cooperativa Agrícola Industrial “Reconquista” Limitada vemos que un productor que entregó 31 toneladas de trigo recibió un retorno de m\$. 15.790, otro por 27 toneladas de lino m\$. 33.190, otro por 30 toneladas de maíz m\$. 49.512, otro por 29 toneladas de girasol recibió m\$. 19.634; en cambio por 24

toneladas de algodón un socio recibió m\$. 988.553. De este ejemplo se desprende que hay retornos apreciables sólo en el caso del algodón. La comercialización privada funciona negativamente, apropiándose de ese excedente que la cooperativa devuelve al productor sólo en el caso del algodón, ya que para los cultivos la diferencia entre los distintos sistemas de comercialización es pequeña.

Sin embargo, creemos que también hay razones extraeconómicas en la mantención del sistema de comercialización privado. Nadie puede negar que el cooperativismo es viejo en la región –hay antecedentes desde 1905– y que, por lo general, los productores son conscientes de que el retorno cooperativo puede llegar a ser mayor que las “ganancias” vía crédito en mercaderías sin interés en época inflacionaria. Es necesario tomar en cuenta también la ausencia de una política de extensión adecuada de las cooperativas. Pese a estos dos factores, muchos productores señalan que les conviene el acopiador privado porque “necesitan favores; aunque las cosas vayan bien, uno no sabe cuándo comienzan las desventuras”. El acopiador hace favores, protege, da cierta seguridad en el caso de malas cosechas, infortunios familiares o enfermedades. La cooperativa es visualizada como algo total-

mente despersonalizado; los “favores” de un gerente están limitados por un conjunto de reglas que impiden las excepciones. Si el productor necesita urgente un adelanto, la cooperativa puede que se lo otorgue; es sabido, por el contrario, que contra algodón el acopiador puede darle sin que tenga necesidad de aplicar un interés usurario. El acopiador toma en cuenta cada caso y es posible tener una relación más directa, hasta más efectiva y en donde haya cierta reciprocidad –muchos productores expresan que la entrega del algodón es una devolución de favores–. En la cooperativa el trato es más objetivo, menos afectivo, todos son “socios”, todos tienen los mismos derechos. La mantención de este síndrome “patrón-cliente” puede explicar dos hechos: la dificultad de crecimiento de las cooperativas y el escaso interés y participación de los socios en la vida de las instituciones (la cooperativa “no les pertenece, es un conjunto de empleados más un gerente”. No es difícil, asimismo, encontrar productores que critican a las cooperativas porque son mantenidas por ellos.

Otra dimensión ideológica importante es el hecho de que los acopiadores y las desmotadoras locales son importantes y sus dueños, además de tener una vastísima red de parentesco en el campo, se han hecho trabajando duro y

ahorrando. Para los colonos el control directo del dueño sobre su empresa es una garantía de eficiencia –reproduce su situación y su experiencia en su chacra–. Esto, desde luego, ocurre en las desmotadoras privadas y no en las cooperativas. En éstas todos, incluido el gerente, son empleados. Esto marcaría los niveles diferentes de ejecutividad y por lo tanto de confianza.

En las transacciones entre productor y acopiador lo más importante es que ambos ganan algo; no es una relación de “reciprocidad negativa” donde sólo uno gana a costa de la pérdida del otro. Al menos esto no se da en la zona y es seguro que se da en otras regiones mucho más pobres. Incluso esos productores más pobres son, por así decirlo, el gran negocio del desmotador local. Por ejemplo, Sartor desmotó esta campaña 6.315 toneladas de algodón local contra 11.864 del Chaco, Formosa y el oeste de la provincia. Para Vicentín las cifras fueron 4.882 toneladas y 8.994 respectivamente. Lo que es obvio es que el productor no mantendría sus vínculos si perdiera todo, ya que el secreto es que la relación no aparezca como de explotador a explotado. Este mecanismo perpetúa el sistema de “favores”: si hay un desbalance a favor del acopiador, éste en el futuro podrá seguir haciendo “favores” y de éste el productor necesitará de más “favores”.

La mantención del sistema de comercialización no cooperativo produce una suerte de transferencia de valor del productor al desmottador bastante apreciable y que se convierte, de hecho, en un obstáculo para una acumulación más acelerada de capital. Sin ir más lejos, el año pasado las cooperativas entregaron a sus socios por cada tonelada de algodón entre m\$. 50 y 60.000 de retorno por la venta de la fibra. La transferencia de ingresos puede calcularse en aproximadamente m\$. 1.029.500.000.

4. SOCIALES

Una rápida transformación del sistema de herencia se está produciendo en la zona. En el pasado predominaban dos mecanismos básicos que servían para mantener las explotaciones a un nivel de rentabilidad aceptable: las mujeres recibían al casarse una dote como adelanto de la herencia o como herencia; esa dote casi nunca consistía en tierra sino en bienes de otro tipo y en dinero. El segundo era una suerte de acuerdo “tácito” entre los hijos que quedaban trabajando la tierra de sus padres y los que migraban, ya sea a trabajar la chacra en otro lugar o a la ciudad; éstos perdían sus “derechos” sobre la propiedad de la tierra. Sobre el primer mecanismo, en

un documento escrito de un grupo del Movimiento Rural de una colonia algodonera pudimos leer: “Sobre la herencia se dijo que a las mujeres se les da unas monedas o unas vacas flacas para que se queden en el molde y los hombres se quedan con todo.” El segundo implica, muchas veces, “sucesión en vida” o un arreglo de compra por debajo del valor real de la tierra. Esto último implica reconocer el trabajo incorporado a la chacra por el hijo que no migró.

Este sistema podría perpetuarse en tanto se mantuvieran las familias patriarcales, en donde todo el poder residía en el padre, con extensión de derechos sobre los hijos y no sobre las hijas. Las hijas al casarse dejan la casa. El número de hijos que quedan en la chacra depende de la rentabilidad económica de la misma y de la cantidad de trabajo existente. La modificación en las formas tradicionales de herencia, de padre a hijo, y el pasaje a explotaciones multifamiliares, de padre a dos o más hijos, ha sido posible por el desarrollo tecnológico y las mejores tareas culturales, que permiten que donde antes comía una sola familia ahora coman dos o más. En este proceso la tecnología se verá ayudada en el futuro por una disminución del tamaño promedio de las familias.

Una traba para la mantención del sistema tradicional proviene también de los cambios que se producen en la estructura de autoridad familiar y una creciente presión de las mujeres por igualar sus derechos con los hombres. Si bien esto no va a producir en lo inmediato un pasaje hacia formas de tenencia minifundistas, es posible esperar que las transferencias de ingresos aumenten vía renta o arrendamientos que se pagan de hermano a hermana. Lo que ocurre también es que la compra se realice a precio de mercado. Estos factores suponen un drenaje de dinero, pero también puede funcionar como un incentivo para la adopción de nueva tecnología –el uso de fertilizantes es visualizado por muchos productores como una salida a corto plazo–.

Habíamos apuntado en el punto I que la economía capitalista por definición permitía superar las limitaciones de la fuerza de trabajo familiar en la combinación de recursos productivos. En la economía de los “colonos” esto no se da de la misma manera. Creemos que todavía tiene importancia el tamaño de la familia y la composición por edad y sexo. Estos factores están estrechamente relacionados al control y uso de maquinaria, a lo que podríamos llamar el trabajo específicamente “colono”. Las mujeres y los niños no pueden

manejar un tractor o realizar tareas pesadas. Las mujeres, la esposa y las hijas se encargan de la huerta, de los animales y de la quinta. El tamaño de la familia en sí es un incentivo para la producción: donde hay más bocas para alimentar, por lo general, se trabaja mejor y más intensivamente. Ninguna explotación de un “solterón” revela un grado aceptable de organización y explotación. El incentivo para la intensificación del trabajo por el lado de la familia se encuentra, al mismo tiempo, limitado por la edad y por la composición por sexo. Por ejemplo, si un productor tiene suficiente capital y tierra como para poder comprar un tractor, no lo hace de manera automática sino que espera tener un hijo con edad suficiente como para poder trabajar la tierra –esto no debe entenderse como una ley en donde inexorablemente se puede leer que sólo los hijos mayores se quedan y trabajan la tierra–. Es el desarrollo del ciclo familiar con casamientos y nacimientos lo que va marcando este proceso de sustitución. Para la expansión de las actividades la composición por sexo es importante; si un productor tiene la desgracia de tener sólo hijas, con toda seguridad va a llegar un punto en el que se verá obligado a dejar la chacra, venderla o arrendarla, para migrar a la ciudad. Una estrategia

que frecuentemente se da, como una excepción a la ley de residencia normal, es la incorporación del yerno, y con esto el aumento de la cantidad de fuerza de trabajo disponible. Ambos casos son posibles de encontrar empíricamente en las colonias.

Este tipo de comportamiento y cálculo es, casi por definición, diríamos lo contrario de lo que haría un capitalista. En las colonias es muy difícil encontrar un tractorista asalariado. Todos los tractores son manejados por el jefe de familia y sus hijos. Incluso muchas veces el sobreequipamiento de las chacras multifamiliares está asociado al hecho de que cada familia “debe” trabajar un tractor si es que está en condiciones (habilidad, ganas) y si los recursos en tierra lo permiten. Este sobreequipamiento influye sobre los costos, pero esta consideración muchas veces no se realiza –es necesario hacer la salvedad de que por las últimas leyes impositivas y la inflación acelerada muchos productores prefieren invertir en maquinaria aunque no puedan usarla plenamente y, por lo tanto, incrementar los gastos.

Estos aspectos familísticos se ven reforzados por la “cuestión étnica”. El mundo de los productores se caracteriza por su homogeneidad étnica; todos los agricultores son

“gringos”, descienden de colonos extranjeros, y todos los asalariados son “criollos”. Los asalariados “gringos”, empleados bajos y obreros industriales, se encuentran en los centros urbanos. El aspecto de clase se refuerza por la alta congruencia étnica que se encuentra. Los “criollos” realizan las tareas rurales no calificadas, no tienen ningún tipo de experiencia ni los conocimientos necesarios como para desempeñar las tareas que usualmente las realizan los jefes de las explotaciones y sus hijos. Es importante hacer notar que este factor funciona como una seria limitación para el pasaje de los asalariados rurales a trabajos más calificados y la eliminación de la chacra de la fuerza de trabajo familiar.

5. POLÍTICOS

Los productores de la región se hallan doblemente afectados: por ser algodoneros y por serlo en la provincia de Santa Fe. A nivel nacional carecen de poder y esto se hace más agudo a nivel provincial por tratarse de una provincia que, tradicionalmente, se identifica con los intereses de la pampa húmeda. El algodón, como otros cultivos industriales, está asociado a los avatares del mercado interno, básicamente a la evolución de la demanda interna de textiles y en consecuencia de fibra.

La rigidez en la expansión de la demanda ha producido en los últimos años una permanente fluctuación de la oferta, con el consiguiente perjuicio de los productores más pequeños. La inestabilidad afecta principalmente a los productores que tienen menos tierra, y menos capital y que, por lo tanto, no pueden diversificar y no pueden utilizar sus ahorros en espera de los años “buenos”. La raciona-

lidad capitalista exigió que los productores menos aptos desaparecieran del mercado. Si bien esta crisis fue menos aguda en Obligado que en el Chaco, por el hecho de que los productores tenían en promedio más tierra y habían alcanzado un grado apreciable de diversificación, la carencia de poder de negociación fue un obstáculo para la expansión de los cultivos industriales.

Cuadro 2. Cantidad de hectáreas de algodón sembradas en el país, 1962-63 / 1972-73, producción bruta y de fibra

	Superficie cultivada (hectáreas)	Producción bruta (toneladas)	Producción de fibra (toneladas)
1962-63	567.600	438.500	133.180
1963-64	585.100	337.200	99.200
1964-65	579.500	457.000	138.000
1965-66	540.000	370.200	115.000
1966-67	360.000	269.800	86.600
1967-68	307.000	230.000	72.200
1968-69	435.700	366.500	112.400
1969-70	463.600	458.200	144.900
1970-71	388.200	285.000	84.100
1971-72	435.400	292.200	87.300
1972-73 (a)	533.500	400.000	125.000

Fuente: Dirección Nacional de Economía y Sociología Rural.

(a) Datos provisionales.

La comercialización y producción de cereales se rige por otras leyes, ya que son un rubro central en la política de exportaciones del país. En el último período la expansión de la oferta coincidió con una sensible expansión de la demanda mundial. Además a este hecho hay que sumar un factor muy importante: el trigo argentino o el maíz son baratos. Todo lo contrario ocurre con el algodón; por ejemplo, este año mientras la fibra costaba m\$. 1.200.000 la tonelada en el mercado interno, en el mercado externo la fibra de la misma calidad se podía obtener por m\$. 960.000. Esta diferencia, el hecho de que los productores cerealeros son “centrales” y los aldoneros o azucareros “marginales”, se mide en términos del poder que tiene cada zona en la fijación de los objetivos de una política agraria nacional. Pese a la diversificación, esta región, por las condiciones ecológicas predominantes, no puede convertirse en cerealera. Su destino económico está asociado a los cultivos industriales de mayor rentabilidad económica.

El algodón es, por naturaleza, un cultivo “conflictivo”, ya que en su proceso de transformación se enfrentan cuatro grupos sociales diferentes con intereses contradictorios: productores, desmotadores, hilanderos e industriales textiles. Este sistema de transacciones

favorece los cuellos de botella y las contradicciones. Del cuadro reproducido se desprende claramente: la enorme variación de la oferta y la demanda. Hay un tope para el consumo interno que está en las 110.000 toneladas de fibra mediana y corta –la fibra larga y extralarga se importa del extranjero–. El grado de poder depende de la capacidad organizativa e influencia de cada sector. Tradicionalmente los grupos de desmotadores e hilanderos manejaron los hilos de la cuestión: para ellos lo principal es comprar barato y vender caro. De todos modos los hilanderos son el grupo central en todo el proceso. Esto se acentúa por el grado diferencial de concentración vertical existente en los procesos de desmote e hilado: en el desmote las cooperativas controlan el 25 por ciento, pero ello no ocurre en el proceso de hilado. Sin ir más lejos este año los hilanderos, que sufrieron la merma en sus stocks por la baja producción de las dos campañas anteriores, trataron de importar fibra antes de que la cosecha terminara por dos razones: para que el excedente sea mayor y porque los precios en el extranjero eran mucho más favorables. Hasta ahora los productores no manejan esas dos operaciones de transformación, lo que reduce sensiblemente su peso en el mercado y su poder de negociación. La única resistencia es, paradójicamente,

ir en contra de sus intereses: un año sembrar mucho y el otro poco y así sucesivamente.

6. CULTURALES

Muchas veces se realizan análisis de la estructura agraria de nuestro país presentando como infalible el pasaje de la forma de explotación predominante en la zona hacia estructuras más capitalistas. En este enfoque se descuidan los valores y las actitudes de los productores. Nosotros pensamos que en muchas chacras algodoneras están dadas las condiciones “objetivas” para la transformación en empresas capitalistas, pero esto no ocurre porque perduran los valores de la gente, porque, dicho de otra manera, las condiciones “subjetivas” no han madurado lo suficiente. Los valores están, por supuesto, condicionados por prácticas anteriores, por formas de organizar la producción que se vinculan a etapas en donde la acumulación de capital y la producción sistemática de excedentes era mucho menor. Es ese desajuste en el tiempo, el hecho de que la “conciencia” de los productores no cambie al mismo nivel o ritmo que sus “condiciones materiales de existencia”, lo que explica en muchos casos (pensamos en los productores más “ricos” y con más hijos educados) el apego a formas de vida que deberían pertenecer ya al pasado.

En algunas partes del artículo hemos mencionado la valorización extrema del trabajo. En la mentalidad del productor el “capital” aparece como el producto de su trabajo. Esto va asociado al control de las condiciones técnicas bajo las que se realiza el proceso productivo. El “colono” toma todas las decisiones importantes: cómo trabajar la tierra, qué sembrar, qué nueva tecnología se puede aplicar y en qué invertir el excedente. Esto supone un proceso de aprendizaje de varias generaciones, sólo cortado por la aparición del tractor. En las colonias es posible encontrar tres generaciones de productores: los que trabajaron con bueyes, los que empezaron con bueyes y continuaron con el tractor y los que empezaron directamente con el “buey de acero”. Este proceso de aprendizaje y el exclusivismo en el manejo de las máquinas y herramientas (habíamos visto que en este nivel se daba la exclusión de la fuerza de trabajo asalariada) ha generado cierta ideología que puede resumirse de la siguiente manera: el “colono” imagina que es el único que puede trabajar “su chacra” bien. Los valores de “trabajo”, “control de las condiciones técnicas de producción”, se complementan con el aspecto familístico mencionado anteriormente: el “colono” no está dispuesto a abandonar el proceso productivo a manos de alguien que no haya pasado por ese

proceso de socialización, a alguien que no conozca los secretos de su chacra.

El mundo de las colonias es un mundo de propietarios pero, a la vez, es una microsociedad donde coexisten con productores que no tienen la propiedad de la tierra. Contra lo esperado, los “colonos” no maximizan las relaciones de dependencia. Si para arriba están los acopiadores, la conexión se da ya sea por medio de un sistema de “favores”, al que aludimos antes, o porque los “intereses” se pueden complementar. Hacia abajo los cosecheros y los peones aparecen como un “mal necesario”, ya que durante la cosecha y la carpida, por ejemplo, “dependen” de ellos. El ideal sería poder bastarse a sí mismos, ser completamente autónomos, no depender ni de la voluntad ni del ritmo de trabajo de terceros. El tipo de comunidad predominante se adecua a este mundo de valores: son comunidades “fragmentadas” en donde el grado de cooperación y asociación es mínimo. La chacra aislada hace que su mundo sea un mundo cerrado, autosuficiente, con un mínimo de relaciones cooperativas asociadas al proceso productivo. El aislamiento se fortalece y se acrecienta a medida que se desarrollan relaciones de tipo competitivo: el éxito de un productor “especializado” depende de la existencia del pro-

ductor diversificado a nivel de la comunidad. La ausencia de solidaridad y la maximización de la autonomía inhibe la acción política organizada y la continuidad de las movilizaciones que ocurrieron en el pasado. En las sociedades industriales avanzadas este tipo de comunidad y este tipo de productores estuvo y está asociado a sentimientos anticapitalistas pero de corte netamente reaccionarios, que pueden ser canalizados por movimientos autoritarios de derecha.

Las formas de control social y regulación de la conducta de los miembros de una comunidad no se vinculan al mundo de la producción; no hay énfasis en valores “campesinos” tradicionales como los de igualdad, solidaridad y fraternidad. El control social no regula los procesos de acumulación y ahorro sino, básicamente, las relaciones entre sexos y entre padres e hijos. La relación con los cosecheros no aparece como una relación entre “iguales”; es un contacto entre órdenes culturales diferentes reforzada por la relación patrón - obrero. Es en estos niveles o sistemas de relaciones: productor - mercado, hombres - mujeres, padres - hijos y productores - cosecheros que la Iglesia juega un papel fundamental. Esta difunde la imagen de un “campesino” sobrio, ahorrativo, trabajador y buen cristiano. Al mismo

tiempo pone especial énfasis en lo que podríamos llamar “patrón paternalista”, “imagen de buen cristiano frente a los criollos”, “difusor del Dogma de Cristo entre los criollos”. Citaremos extensamente una carta que un cura párroco enviara en febrero de 1970, a los feligreses agricultores:

“Empezó la cosecha de algodón. Esto significa mucho trabajo para vosotros, fruto también de la bendición de Dios, que atrae a la parroquia muchos cosecheros. Os pido que ofrezcáis a estas personas un ejemplo de hogar verdaderamente cristiano, viviendo unidos en el amor. Ofreced ejemplo de comprensión y de paciencia cristianas, teniendo en cuenta que se trata de personas que no tienen cultura ni formación religiosa. A menudo son familias constituidas ilegítimamente, ni tienen morada fija. Hay que ser prudentes pero no desconfiados y menos hostiles. Ellos también sufren muchas injusticias y casi nadie se interesa para ayudarlos. Pedirán que seáis los Padrinos de sus hijos, pero no es posible admitirlos en seguida al Bautismo, porque no saben lo que piden y el compromiso que contraen con la Iglesia. Hay que prepararlos mediante algunas conversaciones. Hay catequistas para eso, pero es obligación de todos, delante de Dios y de la Iglesia, de instruirlos en la religión cristiana. Confío que estas personas volverán otro año, no sólo atraídas por la justa remuneración, sino también

por haber encontrado una familia ejemplar y una acogida cristiana.”

La Iglesia aparece así como la institución que no sólo difunde guías morales y valores sino que centraliza la vida institucional y las relaciones sociales y ceremoniales en la comunidad. El mundo de fuera de la chacra y de la familia en un mundo signado y condicionado por la religión. El control del catolicismo “oficial” está en manos de los “colonos” y por lo tanto el poder sobre todas las instituciones parroquiales. El mundo “criollo” aparece como un mundo religioso diferente, una suerte de catolicismo especial, “popular”, en donde no se lleva a cabo una vida cristiana ejemplar y en donde reinan la promiscuidad, las relaciones sexuales premaritales, el concubinato, la familia sobre la base del afecto, sus propias festividades y sus propias ceremonias religiosas. El catolicismo “tradicional” predominante en las colonias presenta las siguientes características: énfasis en el respeto a la autoridad y a las jerarquías (la Iglesia es un mundo jerarquizado y disciplinado y esto se transmite a todas las instituciones y a la sociedad), anticomunismo manifiesto, importancia de la vida pura, del “pecado” frente al contenido social del Evangelio y división estricta entre la política y la

religión. Es importante señalar la adecuación existente entre esta superestructura religiosa y los valores mencionados anteriormente y que se desprenden de las prácticas económicas de los productores.

Esto no quiere decir que el mundo religioso “oficial” no presente fracturas y que no se pueda cambiar. Evidentemente la Iglesia no es una institución pareja, homogénea. El Movimiento Rural ha jugado un rol fundamental en la aparición de lo que podríamos llamar catolicismo “progresista” en el medio rural. Este movimiento permitió que los agricultores discutieran de política, vieran problemas económicos suyos y los del país y se privilegiara el mensaje social de cambio del Evangelio. La aparición de las Ligas Agrarias es una consecuencia de esta brecha ideológica que fuera abierta con anterioridad. Lo que queremos enfatizar en esta parte de nuestro artículo es que el mundo del catolicismo “oficial” o “tradicional” no ha sido destruido y que las fracturas suelen soldarse más rápido de lo que uno imagina. Uno de los problemas principales es la adecuación del sistema de relaciones político - gremiales al sistema de relaciones sociales de tipo religioso existentes en la comunidad. El “compromiso” es muchas veces entendido como un “compromiso con el Evangelio”, como un “compromiso

religioso” y no como un “compromiso político”. Las Ligas Agrarias fueron una prolongación natural del Movimiento Rural y como tal aparecía en la conciencia de muchos productores como un movimiento “para - religioso”, pero esto no existe más: “Las Ligas son las Ligas y la religión es la religión”, al decir de un sacerdote.

En el proceso de transformación de los valores rurales adquiere importancia la relación con el mundo urbano. Como es obvio, la “urbanización” de las pautas de conducta de los productores depende de la proximidad o lejanía de los centros urbanos importantes. La “urbanización” se refleja más directamente en los cambios de las pautas de consumo que existían anteriormente. Este cambio, sumado al impacto de la educación, puede producir cambios importantes en la mentalidad de “trabajo y ahorro” de los “colonos”. La valorización del mundo urbano y del trabajo intelectual podrían abrir puertas en el futuro para la invasión de los puesteros, de los peones estables, de los tractoristas a sueldo y de los arrendatarios. Este cambio, de más está decir, se produjo de una manera más notable en las regiones más desarrolladas de la provincia: los propietarios viven en el pueblo y sus hijos reciben una educación que les permite una entrada mucho más favorable al sistema ocupacional urbano.

Pese a esto es, sin embargo, interesante reflexionar sobre la aparición de las Escuelas de la Familia Agrícola en la región. El menor desarrollo de la urbanización rural creemos ha hecho posible que este sistema se afincara en muchas colonias y apareciera como la respuesta educacional deseable a los sistemas tradicionales orientados desde la ciudad. Este sistema se caracteriza por la valorización de la chacra y del trabajo rural y por la incorporación del sistema de la alternancia: el alumno pasa una semana en la escuela, donde aprende, además de las materias del secundario convencionales, lo necesario como para convertirse en un agricultor “moderno”, y el resto del mes en su casa. Lo que debemos preguntarnos es por qué este sistema anda bien en la zona y no en el sur de la provincia. Creemos que el menor desarrollo capitalista y una suerte de “reacción ruralista” sumados al énfasis en la familia en la pedagogía propuesta pueden explicar este fenómeno –al margen de otra clase de razones, como la ausencia de otro tipo de enseñanza secundaria cercana, la distancia con el pueblo, el costo de un internado o de pensión en el pueblo–. Si el objetivo manifiesto de estas escuelas es crear una suerte de agricultor sensible a los cambios sociales y tecnológicos, un productor capaz de adecuar su chacra a ellos, pensamos que

la consecuencia latente puede ser importante sobre la estructura agraria y sistema de tenencia predominantes en la zona. El desarrollo tecnológico del campo supondrá en el futuro una expulsión de hijos de productores si no se resuelve el sistema de distribución tradicional de la propiedad. Más hijos de agricultores con una mejor educación agrícola supone, a largo plazo, superpoblación del campo y agudización de la falta de tierra. Para las Escuelas de la Familia Agrícola no tiene sentido educar agricultores que no podrán heredar su parcela o un pedazo de campo lo suficientemente grande como para trabajarlo bajo la forma de chacra multifamiliar. Muchas veces los actores hacen la historia sin tomar conciencia de ello.

7. ALGUNAS CONCLUSIONES

En el punto II, al desarrollar las limitaciones u obstáculos para un desarrollo acelerado del capitalismo agrario en el norte santafecino, hemos tocado muchos aspectos y dimensiones que en la realidad aparecen juntos, mezclados, sin que uno pueda separar claramente uno del otro. Nuestro supuesto debe quedar bien claro: el sistema económico predominante en la zona no es capitalista, lo que no quiere decir que la sociedad que lo rodea no lo sea ni que el proceso de diferenciación social y económico no

haya producido la aparición de explotaciones típicamente capitalistas. Lo que queremos enfatizar es que todo proceso es, por lo general, desigual y con saltos temporales, y en algunos casos con bruscos sobresaltos. Pondremos un ejemplo que, al mismo tiempo, servirá para ilustrar el método de análisis utilizado. El pasaje de la tracción animal a la mecánica permitió una liberación considerable de hectáreas, un mejor cultivo y, por lo tanto, mayor productividad y mayores ingresos. Un desarrollo tecnológico más armónico y completo mediante la incorporación de la canasta tecnológica que el INTA ofrece en la actualidad (leguminosas, cortinas de maíz, riego, herbicidas, fertilizantes, invernada de chacra) se enfrenta con problemas de tipo estructural, tenencia de la tierra, de mercado, inestabilidad algodonera, políticos, ausencia de una efectiva planificación del sector agropecuario nacional y regional, social, tamaño de la familia y composición por edad y sexo y cultural; se hace lo que se puede hacer y no lo que es mejor y más rentable. La combinación de nuestras variables sólo nos dice de las dificultades globales, pero no sirve para calificar cada explotación, cada productor, como si todos hubieran alcanzado el mismo grado de desarrollo y capacidad de respuesta frente a cambios en algunos de los valores de dichas

variables. No todas las chacras están en el mismo punto de desarrollo y hay algunas mucho más rentables que otras, como hay productores mucho más “capitalistas” que otros.

Pensamos que tanto la economía campesina como la economía de los “colonos” son formas transicionales y nunca llegan a ser modos de producción dominantes como lo fueron el feudal y lo es el capitalista. Esto explica la ausencia de una vocación de clase hegemónica por parte de los “colonos”, su profundo apoliticismo; el hecho de que no tienen una visión del mundo nueva que oponer los hace estar a horcajadas de dos mundos, con temores puestos tanto en el pasado como en el futuro.

III. “INTERESES” Y PARTICIPACIÓN

Hasta ahora hemos ubicado y caracterizado la economía de los colonos y hemos enumerado las limitaciones de distinto tipo para una expansión acelerada de las relaciones de producción capitalistas en el cordón agrícola. La combinación de los dos análisis nos permitirá en esta sección discutir los “intereses de clase” de los “colonos” y sus consecuencias sobre la participación política en un proceso de cambio social agrario.

Si bien la propiedad privada aparece como una limitación para el acceso a la tenencia de la tierra por parte de todos los hijos de un “colono”, esta limitación si bien es “consciente” no ha generado un “campesinado” sin propiedad suficiente hambriento de tierra. Los mecanismos que amortiguaron las crisis para la generación nacida entre 1920-1930 son: aumento del hectareaje por el desplazamiento de los bueyes, mejores variedades de semilla de algodón, lo que produjo un aumento considerable en los rindes; este proceso fue acompañado por la incorporación de técnicas nuevas de cultivo que afianzaron definitivamente los primeros cambios –en este nivel el tractor permite que se utilicen herramientas más pesadas que trabajan la tierra a mayor profundidad, de 10 a 20-25 centímetros. La producción de un excedente de manera sistemática fue utilizada de dos maneras: compra de más tierra e inversión en educación, aunque lo segundo sea más tardío. Pero estos tipos de inversiones no aseguraron el porvenir para todos los hijos de esa generación. La migración rural-urbana se vio favorecida por el proceso de industrialización, que se acelera a partir de la segunda mitad de la década del treinta. La historia demográfica de las colonias revela un “vaciamiento” apreciable (siempre pensando en las colonias más

antiguas). Ambos procesos, mejoramiento económico relativo de los productores y absorción ocupacional, permitieron que el problema de la tierra quedara oculto.

A esto uno debe sumarle el problema derivado de la conversión de la tierra en “mercancía”. Desde temprano en esta región la tierra estuvo sujeta a operaciones de compra y venta; la tierra tenía un “valor” que no era generado por el trabajo. Este punto es importante para entender entre una comunidad campesina clásica y la comunidad de los “colonos”. En la economía campesina, tradicionalmente, la tierra y su posesión no están asociadas al control de cierto capital, sino que dependen del tamaño de la familia y otro tipo de relaciones sociales. En la economía de los “colonos” el acceso a la tierra depende de la disponibilidad de capital para adquirirla y luego dotarla de la maquinaria y herramientas necesarias. Los “colonos” están inmersos en un sistema de circulación de mercancías y reproducción que no permite que se vuelva al punto de partida sino que crece a lo largo del tiempo, aunque no crezca a la velocidad y en la forma deseadas. En ese mundo el acceso a la tierra y la expansión de las propiedades aparecen como un premio al mejor productor, al que mejor trabaja y lo hace duramente y al que sabe planificar su economía

familiar eliminando lo superfluo. Un “colono” no va a enjuiciar a un gran propietario que llegó a esa clase de explotación trabajando y comprando de a poco. La crítica se ejerce siempre contra los productores que no trabajan la tierra y que la usan para obtener un fondo de renta. Hay aquí un aspecto adicional muy importante. Históricamente la colonización se hizo en una zona sin terratenientes y, por lo tanto, la tierra directamente no se la visualiza como un monopolio, ya que en el horizonte de las colonias los grandes terratenientes no aparecen (esto debe entenderse como algo muy general y que no se aplica a la realidad de muchas colonias, sobre todo las que fueron colonizadas después de 1915). Por otro lado hay una suerte de “corte ecológico”: la parte del domo oriental o “cordón agrícola” es la zona de la colonización, y las grandes estancias y propiedades usualmente están presentes en las otras áreas ecológicas en las que se divide el norte de la provincia.

Estos dos procesos, absorción del excedente de fuerza de trabajo y conversión de la tierra en mercancía, son relevantes en el “congelamiento” de la conciencia de los “colonos” mientras no se encuentren presentes los siguientes factores: excesiva diferenciación social en la comunidad, presencia de terratenientes y de arrendatarios que con la renta han

pagado ya varias veces el valor de la tierra que trabajan. La presencia de estos tres factores puede amenguar el efecto de los dos primeros. De todos modos, que quede bien claro, si hay “hambre de tierra”, la manera de conseguirla es la tradicional: parcelas aisladas en propiedad privada.

Todo esto no quiere decir que los “colonos” no sean capaces de visualizar otros enemigos que la “oligarquía terrateniente”. Los enemigos aparecen en la esfera de la circulación y comercialización y no en la esfera de la producción. Las trabas inmediatas provienen de la estructura monopólica y del juego de los intereses privados en el desmote y posterior transformación de la fibra. Los “colonos” por definición no son *anticapitalistas* por su apego a la tierra y a la propiedad privada, lo que no quiere decir que necesariamente deban ser *pro oligárquicos*. La conversión de los “colonos” en un grupo que apoye a los terratenientes y grandes propietarios dependerá de dos fenómenos: de la presión de los minifundistas y proletarios rurales sin tierra y del grado de hegemonía ideológica que sobre ellos ejerzan las Ligas Agrarias. También debe quedar claro que los “colonos” son *antisocialistas*, si esto se entiende como una transformación radical del sistema de tenencia predominante en la zona. Los límites

de la conciencia política están determinados por la presencia de dos clases con posibilidades de estructurar un proyecto consciente y articulado de estructura agraria: los grandes propietarios capitalistas y los campesinos con los proletarios rurales. El apoyo a uno u otro proyecto dependerá del grado de amenaza que ambos puedan ejercer sobre su economía. El área de reivindicaciones inmediatas y movilización está asociada a las formas actuales de comercialización; por ello son *antimonopólicos*.

Para tener una visión más definida de lo que decimos se hace imprescindible caracterizar dos tipos de reforma agraria. Una que llamaremos *democrática*, que se caracteriza por destruir la influencia monopólica de la comercialización y posibilita el acceso a la tierra de los colonos más necesitados y de sus hijos y de otros grupos sociales sin tierra suficiente como para desarrollar explotaciones familiares rentables. Este proyecto no cuestiona la propiedad privada y la distribución de tierras predominante en las áreas colonizadas. La otra la llamaremos *socialista*, y se caracteriza por la nacionalización de la tierra que pasa al control del estado, que puede explotarlas de dos maneras: como empresas estatales o como cooperativas de trabajo. Aquí se trata de modelos ideales, pues es posible pensar en

combinaciones adecuadas a las realidades zonales, es decir que una reforma democrática en una zona no excluye una reforma socialista en otra. Tradicional e históricamente estos dos tipos de reforma se plantean para dos tipos de estructura agraria diferente: la democrática se piensa para la situación en donde predomina la relación entre terratenientes y campesinos que pagan renta (los primeros no explotan directamente la tierra y son los segundos los que controlan las herramientas de trabajo), y la socialista se piensa para situaciones en donde predominan las relaciones entre terratenientes-capitalistas y proletarios rurales. Si pensamos en dos reformas agrarias actuales en América Latina tendremos una idea más clara. En Cuba, por ejemplo, en la zona cañera, por el predominio de relaciones capitalistas de producción, las grandes propiedades son administradas por el estado y entre los campesinos del café y el tabaco la propiedad privada persiste, aunque se encuentren encuadrados por los planes de producción nacionales. El mismo planteo se hizo en el Perú: en la zona de la costa, donde predominan las grandes empresas capitalistas en la caña de azúcar y el algodón, hay empresas estatales, mientras que en la sierra, donde predominaban las relaciones entre terratenientes y campesinos comu-

neros que pagaban renta en sus más variadas formas, la forma elegida ha sido la mantención de la propiedad comunitaria.

La estructura agraria argentina actual es bastante compleja, ya que no estamos ni en un caso ni en el otro. El panorama se complica por la presencia de una clase media rural, del tipo de nuestros “colonos”, bastante numerosa y que produce un alto porcentaje de los productos agrícolas tradicionales de exportación y consumo interno. Sin hacer un análisis detallado del problema, pensamos que los dos tipos de reforma, la democrática y la socialista, no son incompatibles y que, incluso, pueden complementarse como en los casos mencionados de Cuba y del Perú. Nuestra opinión es que no es necesario al plantearse el socialismo en el campo imaginar que es imprescindible y prioritario expropiar explotaciones agrícolas de 100 hectáreas, como tampoco es correcto plantearse una reforma que permita la expansión de este tipo de explotaciones de una manera ilimitada.

Otro aspecto vinculado a la participación política en un proceso de reforma agraria es el grado de organización y movilización de las diferentes clases sociales en el campo. En la Argentina actual las organizaciones de los campesinos y de los “colonos” se encuentran mucho

más adelantadas que las organizaciones de los proletarios rurales. Incluso en lugares donde éstos están concentrados, como sería el caso de Tucumán, el rol más combativo ha sido jugado por los obreros de los ingenios y no por los obreros del surco. Organizaciones al estilo de las Ligas Agrarias, si bien plantean el acceso a la tierra de los productores más necesitados, *el corazón de las demandas y movilizaciones se refiere a aspectos crediticios, de comercialización y de industrialización que obstaculizan una acumulación sistemática y autosostenida de capital*. Las luchas agrarias han estado orientadas hacia la eliminación de las crisis cíclicas en el campo más que a la eliminación de la oligarquía terrateniente argentina. Esto no quiere decir que las luchas de los obreros rurales no puedan desarrollarse e incrementarse en el futuro; es una afirmación que se refiere al presente, a los desniveles existentes en la actualidad.

En el trabajo político con los “colonos” debe partirse del supuesto de que por la naturaleza de sus intereses una tendencia natural es pasar de la etapa de movilización a la etapa de integración. En la primera etapa las acciones eran definidas como “ilegales” y no había canales institucionales para presentar los pedidos y las reivindicaciones. Los cambios políticos últimos y la normalización institucional crean

expectativas en los productores de una mayor incorporación e integración de los reclamos. Es posible sostener la hipótesis de que cuando los productores llegan a un cierto grado de acumulación de capital las organizaciones corporativas tienden a convertirse en meros grupos de presión. Pensar en el papel “reformista” de las ligas regionales significa no sólo tomar en cuenta las aspiraciones de los “colonos” sino las relaciones con las otras clases sociales en el campo. Es sobre este esquema, oligarquía terrateniente y empresas capitalistas-“colonos” campesinos y proletarios rurales, y sobre los dos procesos de reforma, que debe pensarse en la participación política de los productores de esta región. Una tarea eficaz de concientización produciría dos efectos: participación activa en el proceso democrático y neutralización en el pasaje al socialismo. Esto evitaría que los “colonos” jugaran un rol reaccionario, para el que se encuentran dadas un conjunto de condiciones estructurales e ideológicas.

IV. ALGUNOS OBJETIVOS PARA LA ACCIÓN POLÍTICA

Discutiremos en este punto algunas de las reivindicaciones sobre las que pueden girar la

elaboración de un programa de transformación agraria mucho más detallado.

Habíamos visto los diferentes mecanismos que posibilitaron que muchos productores no tomaran conciencia de que existiera el problema de la tenencia de la tierra. Las estadísticas para Obligado y para cada comuna del cordón agrícola son concluyentes. Sabemos que estos datos deben ser reinterpretados en función de las realidades ecológicas pero, sin embargo, es posible demostrar la ausencia de una repartición democrática. A este nivel es fundamental trabajar con la juventud agraria y con los propietarios que se encuentran en peor situación económica. Es imprescindible que cada colonia denuncie los campos que no son trabajados o si los que lo están tienen tierra apta para agricultura que no se ocupa. Si bien no predominan los arrendatarios, salvo en algunas colonias implantadas dentro de latifundios, en los últimos tiempos se desarrollaron lo que llamaríamos “arrendamientos parciales” a propietarios –la tractorización es un aliciente–. Hay muchos “colonos” propietarios que no tienen la tierra suficiente para trabajar y que se ven obligados a alquilar parcelas en sus propias colonias o en las vecinas. Los arrendamientos que se pagan en la zona son usualmente de un 22 por ciento para maíz, girasol y lino y de un 18-16 por cien-

to para el algodón. Un punto importante sería plantear la congelación de los arrendamientos y que se entreguen en venta los campos trabajados por los arrendatarios –la suspensión de los desalojos rurales ha sido ya aprobada por el gobierno.

La inestabilidad de precios de los productos agrícolas se debe fundamentalmente a la ausencia de una planificación de la producción a nivel nacional y a las distorsiones que sufre el mercado por la política de los grandes intereses privados vinculados a la comercialización y transformación de cultivos industriales. Como es bien sabido, esta inestabilidad repercute sobre las decisiones que el agricultor debe tomar cada año. La fijación de precios mínimos, sostenes y móviles antes de cada campaña permitiría que el productor supiera a qué atenerse y que los cambios bruscos en los precios de los insumos no afecten sensiblemente los retornos. Es importante pensar en las formas en que debería darse una planificación nacional y el papel de las regiones. Se nos ocurre que las cuotas regionales son posibles de aplicar mediante la participación de organismos gubernamentales, cooperativas e instituciones representativas de los productores.

Para evitar los efectos distorsionantes y especulativos en la comercialización se hace ne-

cesario que el estado imponga controles mucho más estrictos y que con una política crediticia adecuada fortalezca las instituciones cooperativas. Es sabido que en una economía de mercado las cooperativas se mueven dentro de los márgenes que dictan las tasas de rentabilidad empresaria. Esto se agudiza por la competencia entre estas y los acopiadores del sector privado, lo que muchas veces desnaturaliza al movimiento cooperativo. Para poner un ejemplo de esto, Sancor ha sido denunciada recientemente por los mismos agricultores y tamberos de realizar prácticas monopólicas. En el caso del algodón es importante que la comercialización cooperativa se efectúe en beneficio de todos los productores y no de los más pudientes. En la zona se practican dos sistemas de comercialización diferentes: por el primero, se acepta la fibra, pero la cooperativa no vende hasta que el socio no lo decida, y por el segundo, es la cooperativa la que comercializa cuando lo considera oportuno según la situación de mercado existente. En el primer sistema se favorecen los productores más grandes, que pueden esperar aumentos del precio de la fibra y que no tienen apuro por vender una vez entregada la cosecha, como es el caso de los productores medianos y pequeños. En el segundo, al distribuirse el retorno no por la fecha de venta sino

por el monto, ya que es la cooperativa la que decide cuándo vender, se favorecen por igual todos los productores. La desventaja de esto suelen ser los bajones de precio que pueden afectar la estructura financiera de la cooperativa; por el primer sistema los mayores riesgos los corre el socio, pues la cooperativa trabaja sobre seguro. De todos modos, y tomando en cuenta ventajas y desventajas de ambos tipos de comercialización, el segundo es mucho más cooperativo, ya que beneficia al chico y “perjudica” al grande.

Es importante la participación de las organizaciones de productores en la fijación y puesta en marcha de la política crediticia. La ampliación de la línea de créditos existente en la actualidad debe partir de las necesidades de los productores y no de definiciones abstractas de desarrollo tecnológico. El crédito orientado como un vehículo de modernización es una herramienta acertada sólo si se parte de necesidades tecnológicas “promedios” y de la realidad socioeconómica de las chacras. La falta de orientación en la política crediticia favorece, en muchos casos, el estancamiento de las explotaciones. Es necesario que los créditos vinculados a innovaciones reduzcan la tasa de interés con el fin de motivar al mayor número de agricultores.

El movimiento cooperativo cumplió funciones cruciales para el mejoramiento relativo de muchos productores. El control vertical de la producción, compra, transformación industrial a través de desmotadoras y molinos y posterior venta de la fibra a hilanderos y la semilla a las fábricas de aceite no alcanzó a completarse totalmente. En este proceso los productores crearon un capital social considerable que permitió el afianzamiento del movimiento cooperativo. Para esto fue necesaria la relativa debilidad del capital privado local y regional. Es importante enfatizar la “relativa debilidad”, pues ésta depende no tanto de la absoluta debilidad de los capitalistas locales como el grado de riqueza, capacidad de producir un excedente, de los productores agrícolas y de la política general del estado apoyando o no la creación y fortalecimiento de las cooperativas. Existe un ejemplo para aclarar esta idea: la situación económica de los productores algodoneros santafecinos es mucho más holgada que la de los chaqueños y formoseños, y esto se traduce en los porcentajes comercializados en cooperativas el año pasado: en Gral. Obligado el 40 por ciento del total y en el Chaco solamente el 26. Para, este año se estima que los porcentajes serán respectivamente el 50 y el 32 por ciento. A los fines de la articulación de una política eco-

nómica es necesario insistir sobre la necesidad de cooperativizar totalmente el proceso de transformación del producto mediante la creación de hilanderías y fábricas de aceite regionales –obviamente este proceso no es simple y no sólo depende de la voluntad de los productores sino de una política de planeamiento del estado que contemple esta posibilidad.

La dimensión servicios ha estado descuidada en el campo argentino y de un modo especial en esta región. El sistema educacional vigente en el país ha sido pensado en función de necesidades educacionales fijadas en abstracto y que, en la mayoría de los casos, se adecuó a las necesidades del sistema industrial y urbano. La educación que se imparte, como quizás toda la educación primaria y secundaria, no tiene ninguna relación con las realidades socioeconómicas de la zona. Debe ser un objetivo común que el sistema educacional se transforme de acuerdo con las necesidades económicas, tecnológicas y sociales de la región.

En lo referente a salud se da una excesiva concentración en los centros urbanos. La instalación de centros de salud rurales con médicos

permanentes es la única manera de romper esa dependencia que, en la inmensa mayoría de los casos, por el estado sanitario global del país, sólo sirve a intereses particulares. La electrificación rural y los caminos deben plantearse como un servicio a la comunidad y no como un medio para transferir ingresos del campo a los presupuestos provinciales o nacionales.

Los productores rurales viven aislados en comunidades “fragmentadas” que dificultan todo proceso de asociación, cooperación y participación política y gremial. Quien conoce la zona sabe que en las “colonias” no hay caudillos políticos ni vida de comité; el trabajo, la chacra parecieran ser las únicas preocupaciones. A esta baja participación local se suma el marginamiento en el sistema de decisiones en los niveles más elevados. Política de precios, comercialización y desarrollo tecnológico sólo podrán llevarse a cabo si se articula una presencia más activa de los productores en los procesos de toma de decisiones. La democratización del país pasa, ineludiblemente, por una efectiva participación popular, de la que no pueden ser ajenos los “colonos”.

VIABILIDAD ESTRUCTURAL Y PARTICIPACIÓN GREMIAL EN EXPLOTACIONES FAMILIARES

EXPLOTACIONES AGRÍCOLAS Y TAMBERAS DE SANTA FE* **

Es nuestro principal objetivo discutir la viabilidad estructural de diferentes tipos de explotaciones familiares, muy comunes en el centro y nordeste de la provincia de Santa Fe (y suponemos que lo son también en la zona altonera del Chaco y en la cuenca tambera cor-

dobesa). El concepto de viabilidad estructural alude al tipo de relación que debe existir entre tierra y capital para que la fuerza de trabajo utilizada en el proceso productivo provenga exclusivamente de la familia o grupo doméstico¹.

El tipo de explotación familiar del que partiremos ha sido provisto por el estudio de las

* Este trabajo fue publicado originalmente en *Revista Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 15, N° 59, octubre-diciembre, 1975, pp. 399-419.

** La comparación entre Santa Cecilia y Buenaventurana no hubiera sido hecha sin la colaboración de Carlos Beltrán, de la Facultad de Ciencias de la Administración, Universidad Nacional del Litoral, en la obtención y procesamiento de los datos de Buenaventurana. Fue importante también su aporte en la discusión de muchas de las ideas presentadas en este artículo. Agradezco también la colaboración de Hugo Ambrosi, director de la Dirección de Estadística y Censos de la provincia de Santa Fe, por haber tenido la gentileza de ceder los datos de Buenaventurana. Este artículo ha sido posible por el apoyo recibido de la secretaría de Ciencia y Técnica a través del Proyecto 20 de investigaciones de la Universidad Nacional del Litoral.

1 En otro trabajo distinguimos entre “familia” y “grupo doméstico”. Esta distinción estaba basada en lo siguiente: en el primer caso lo fundamental son las relaciones de parentesco, mientras que en el segundo lo central es comer de la misma mesa y participar en común en las tareas productivas (Archetti y Stølen, 1974 d). Una explotación “familiar” de este modo pasa a ser una explotación “doméstica” aun en el caso de que sus miembros estén unidos por relaciones de parentesco. Pero lo contrario no es cierto, ya que una explotación “doméstica” no necesariamente tiene que ser, al mismo tiempo, “familiar”. Como admitimos la posibilidad de que ambos casos se den empíricamente, y de hecho esto ocurre en un solo caso de Santa Cecilia, los términos se usarán indistintamente, aunque esto no sea del todo correcto.

sociedades campesinas. Para decirlo con palabras de Meillasoux: “El parentesco es usualmente considerado como la base de la organización social en las así llamadas ‘sociedades tradicionales’ o ‘primitivas’. Frecuentemente esto se entiende como una expresión de relaciones genéticas. Es, sin embargo, antes que nada la expresión de las relaciones de producción y de reproducción de la comunidad campesina... Muchas de las relaciones construidas sobre la base de los requerimientos funcionales del grupo pueden ajustarse a la descripción del parentesco” (1973, pág. 85).

El modelo de la explotación familiar campesina nos será muy útil por dos razones: en primer lugar, porque constituye la presencia pura de una economía familiar inserta en relaciones de intercambio y de mercado, y en segundo lugar, porque solamente a partir de éste aparecerán con mayor nitidez las diferencias y discontinuidades entre los tipos de explotaciones familiares. De acuerdo con nuestra aproximación al problema, la ruptura del modelo estrictamente campesino se produce no sólo por el retiro del productor directo y su familia del proceso productivo sino por un proceso sistemático de acumulación de capital.

La problemática de la acumulación de capital nos introducirá de lleno en la temática de

la viabilidad estructural de las explotaciones santafecinas. Es impensable este proceso sin que ocurra un cambio tecnológico que permita un aumento considerable de la productividad social del trabajo. Sin embargo, la acumulación de capital y la renovación tecnológica no tienen un efecto lineal sobre la utilización y maximización de la fuerza de trabajo familiar, ya que la relación causal aparece mediada por el tipo de producción. Veremos que en el caso de las explotaciones agrícolas consideradas la renovación tecnológica podría reforzar las explotaciones familiares, mientras que en el caso del tambo la situación es más compleja.

Nuestro interés, por lo tanto, será establecer algunas condiciones para la viabilidad de las explotaciones familiares. Inmerso en relaciones de intercambio y de mercado generalizadas y en un sistema nacional de precios, el productor directo argentino se enfrenta con diferentes alternativas cuando el nivel de acumulación de capital le permite o no disminuir el grado de explotación de su fuerza de trabajo y la de su familia. Esperamos reflejar esta problemática a lo largo del artículo. Al mismo tiempo, los casos discutidos nos permitirán, a modo de conclusión, entender el comportamiento y participación

gremial de los productores “familiares”. Pensamos que fenómenos recientes como las Ligas Agrarias santafecinas y la Federación de Centros Tamberos del centro de la provincia pueden ser reconsiderados a partir de este esquema de análisis.

1. LA EXPLOTACIÓN FAMILIAR CAMPESENA

Hay bastante acuerdo entre los antropólogos y científicos sociales dedicados al estudio del campesinado en definirlo a partir de las siguientes características: la familia es a la vez unidad de producción y de consumo, los medios de subsistencia se obtienen de la agricultura y del cuidado de los animales, hay una cultura tradicional asociada al modo de vida existente en comunidades rurales pequeñas y hay sujeción a centros de poder ubicados en el sistema regional y nacional (Kroeber, 1948; Wolf, 1966; Shanin, 1973). Aunque una explotación familiar campesina “derive” su existencia no solamente del medio económico sino también del orden cultural y del sistema político, a nosotros nos interesará aislar la economía de las otras dimensiones. En este sentido seguiremos,

principalmente, algunas de las ideas de Chayanov (1966)².

Para Chayanov, en una economía de tipo capitalista la fuerza de trabajo puede ser definida objetivamente bajo la forma de capital variable, y su combinación con el capital constante estará determinada por el logro de la tasa normal de ganancia existente en ese momento en la sociedad. Pero la economía campesina no puede ser tratada con la lógica de la economía capitalista ya que “el trabajo de la familia es la única categoría posible de ingreso para un campesino o un artesano, porque no existe el fenómeno social de los salarios, estando, por este motivo, también ausente el cálculo capitalista de ganancia” (1966, pág. 5).

Si imaginamos la economía capitalista en el campo, para un productor determinado la tierra y el trabajo son factores variables que trata de combinar con un monto fijo de capital. Su principal objetivo será obtener la mayor remuneración posible de su capital. En el caso de la economía campesina la fuerza de trabajo familiar es el factor estable. De acuerdo con la hipótesis de Chayanov, las variaciones en la fuerza de trabajo familiar explican los cam-

2 Este tema fue tratado con mayor amplitud en otra parte (Archetti, 1974 a, y Archetti y Stølen, 1974 d).

bios en capital y en tierra. Pero la relación ideal entre fuerza de trabajo, tierra y medios de producción depende de las necesidades de consumo familiar y productivo definidas culturalmente. El núcleo central de su teoría pasa a estar constituido por el balance que debe existir entre consumo y explotación de la fuerza de trabajo.

De este razonamiento se desprenden varias consecuencias importantes. En primer lugar, que el componente tecnológico del proceso productivo depende, en mayor medida, de la fuerza de trabajo disponible y del balance que debe existir entre producción y consumo, que del monto de capital. En segundo lugar, que las transacciones y operaciones en el mercado están guiadas por la maximización de las necesidades y no por la obtención de la tasa de ganancia. Finalmente, que un conjunto de decisiones dependen del ciclo de desarrollo familiar en tanto a mayor cantidad de miembros en condiciones de trabajar menor será el desgaste de energía por trabajador (suponiendo que variaciones significativas en intensidad no satisfagan necesidades definidas como marginales).

Desde nuestra perspectiva, lo que importa recalcar es que el cambio y la renovación tecnológica se encuentran con una suerte de ba-

rrera que proviene del hecho de que la fuerza de trabajo es “barata” (por no decir “gratis” desde el punto de vista monetario) y que el crédito es “caro” y además difícil de obtener. En ese sentido la estrategia consciente esperada será la de evitar el ahorro de fuerza de trabajo por tecnología mientras ésta sea provista por el ciclo familiar y, condición importante, mientras no existan oportunidades para un mejor empleo y retribución fuera de la explotación.

En ese sentido la viabilidad de la explotación campesina depende, entre otras, de las siguientes condiciones: la población rural debe ser mayoritaria, el desarrollo capitalista es débil y, por lo tanto, el sector industrial no está concentrado, una parte importante del trabajo productivo rural se dedica al ciclo de subsistencia, una gran proporción de los insumos productivos del campo se producen artesanalmente, el desarrollo de los mercados locales y regionales presenta características de dispersión de la oferta y de la demanda, y el crédito, como vimos, es caro y escaso (Marx, 1956; Mintz, 1959; Belshaw, 1965; Thorner, 1962). La máquina de producción campesina aparece de esta manera asociada al estado general de la economía nacional y encuentra su correlato con formas específicas de intercambio y dis-

tribución de las mercancías. De esta manera, cuando se produzcan cambios en alguna de las variables mencionadas las posibilidades de estabilidad de esta economía se hacen cada vez más difíciles³.

Ahora bien, para el funcionamiento económico de este tipo peculiar de empresa no sólo las características de la fuerza de trabajo constituyen algo específico sino que pasa a ser central la ausencia de un proceso auto-sostenido de acumulación de capital. *La economía campesina es una economía familiar que no acumula capital*. Para Chayanov la explicación de este hecho proviene de la minimización de la autoexplotación de la fuerza de trabajo una vez que se satisfacen las necesidades culturales de consumo. Para Marx el campesino cede parte de su trabajo excedente y, algunas veces, hasta parte de su trabajo necesario porque no incluye su trabajo y el de su familia como formando parte de los costos de producción (1956, pág. 682). Para Wolf la ausencia de acumulación proviene de la existencia de un fondo de renta (1966). El dilema básico de la economía campesina, de

todas maneras, proviene de la relación con la economía global: si un aumento de las relaciones de intercambio está asociado a un aumento del ingreso neto y si éste puede ser utilizado para incorporar tecnología “barata”, la reproducción de la empresa depende menos de la “reproducción” humana que de la reproducción del capital. Llega un momento en que se puede “ahorrar” fuerza de trabajo familiar y el excedente generado encuentra situaciones ocupacionales favorables fuera de los límites estrechos de la empresa familiar. Lo que importa retener hasta aquí es que admitimos como posible *la combinación de explotación familiar y acumulación de capital*. Al mismo tiempo suponemos que en esa situación el factor fuerza de trabajo pierde su rigidez “campesina”. Este esquema será muy útil cuando discutamos la viabilidad de las explotaciones familiares santafecinas.

Antes de pasar a presentar nuestro material empírico resumiremos brevemente algunas de las características de la organización y división social del trabajo en empresas que dependen del esfuerzo familiar. En primer lugar, la empresa se organiza de acuerdo con divisiones más o menos rígidas en relación a la edad y sexo de sus miembros. Estas características determinan el acceso a determinadas tareas y

3 Creemos que es importante imaginarse la economía campesina como un fenómeno histórico, aunque esto no impide que se elabore analíticamente el concepto.

genera chances diferenciales de socialización en el ciclo de actividades productivas. En segundo lugar, la familia trata de autoabastecerse de servicios y especialidades que son imprescindibles para asegurar la continuidad del proceso productivo. En esa dirección un productor campesino no es solamente un agricultor sino que, en mayor o menor medida, será un carpintero, un herrero, un pintor, etcétera (Galeski, 1971). Por último, que por tratarse de empresas que reúnen a padres e hijos, el principio de cooperación exige que la tierra y los instrumentos de trabajo se obtengan a través de mecanismos extraeconómicos en buena parte. De este modo, la herencia aparece como un mecanismo típico que asegura la continuidad productiva y, a la vez, la persistencia del linaje (Archetti y Stølen, 1974 c).

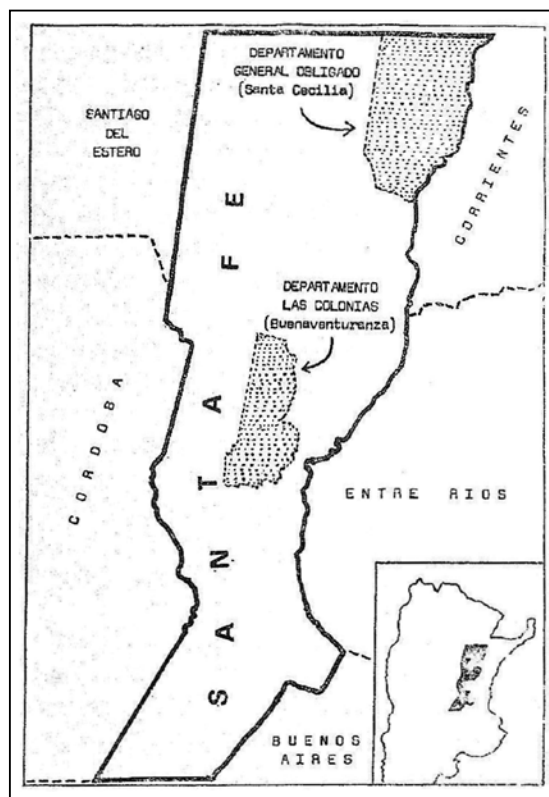
Estos rasgos de la organización social de la producción campesina creemos que son compartidos por las explotaciones de agricultores y tamberos santafecinos que analizaremos. De este modo, a un nivel de generalidad dado por la utilización de un factor de producción que no tiene “valor” (fuerza de trabajo familiar), las empresas organizadas bajo este principio, acumulen o no capital, tienen muchos aspectos en común. Nos importará hacer resaltar no sólo las diferencias sino también las semejanzas.

2. LAS EXPLOTACIONES FAMILIARES SANTAFECINAS

Hemos elegido dos colonias rurales, una ubicada en el departamento General Obligado y la otra en el departamento Las Colonias⁴. El acceso a la tierra estuvo vinculado al proceso de colonización del siglo pasado, aunque en un caso se trate de colonos del norte de Italia y en el otro de suizo-alemanes, y no a la conversión de arrendatarios en propietarios como en el sur de la provincia. El mantenimiento y expansión de los niveles productivos y de productividad estuvo y está asociado a la posibilidad de convertir los excedentes monetarios obtenidos en mejoras y más instrumentos de trabajo y en una mayor cantidad de tierra. Nos concentraremos en el problema de la viabilidad de las explotaciones que maximizan el uso de fuerza de trabajo familiar y por ello dejaremos de

4 Los datos de Santa Cecilia fueron obtenidos en un trabajo de campo prolongado; en cambio los de Buenaventuranza provienen de información de la Dirección de Estadística y Censos de la provincia de Santa Fe y de informantes claves. En Santa Fe los productores agropecuarios confeccionan dos veces al año planillas con datos exhaustivos sobre producción, productividad, fuerza de trabajo familiar, fuerza de trabajo asalariada, residencia y tractorización.

lado otros aspectos no menos interesantes de la realidad socioeconómica de las colonias. En adelante llamaremos Santa Cecilia a la colonia del norte y Buenaventuranza a la del centro.



2.1. LAS EXPLOTACIONES AGRÍCOLAS DE SANTA CECILIA

En Santa Cecilia existen 29 explotaciones de las que derivan su subsistencia 49 familias. Esto supone que hay un conjunto significativo de explotaciones que son trabajadas por más de una familia. En todos esos casos se trata de familias de hermanos. Los colonos tienen tierra de distinta aptitud agrícola. La transferencia de cierta habilidad y capacidad técnica asegura que cuando se transfiera la tierra y el control de la producción el hijo se desempeñará eficazmente. Este desempeño, al mismo tiempo, no sólo asegura el porvenir de su familia sino también una vejez tranquila para sus padres (el hijo que se queda con la explotación se encarga, por lo general, de la mantención de los padres y de los hermanos solteros).

Pero si estamos discutiendo la viabilidad estructural de las explotaciones familiares es necesario ver qué ocurre con los hijos varones de los colonos: ¿todos o algunos se quedan a trabajar con el padre? Si tomamos los datos del total de hijos varones, para los grupos familiares que se encuentran en la fase de fisión y de reemplazo, vemos que de 42 hijos sólo se quedaron en el campo 15, o sea que migraron 27. Los migrantes representan el 64,2% del total de hijos. Es probable imaginar que el porcentaje

de migrados se acentuó a medida que ocurrieron dos fenómenos: la tierra se convirtió en un bien escaso y se produjo la paulatina tractorización de las chacras. De estas cifras se desprende una consecuencia importante: *las condiciones de reproducción de las bases materiales de las explotaciones familiares pasa, por la exclusión de algunos de sus miembros del trabajo productivo* (si aceptamos como válida la hipótesis de que el trabajo productivo prolongado en la chacra al lado del padre no sólo socializa sino que permite que uno se constituya en “heredero”). Esto a la vez es posible por el desarrollo tecnológico alcanzado. Los colonos han entrado a una etapa en la que no sólo se trata de maximizar a la familia como una “cooperativa de trabajo” sino que es importante el monto de capital disponible. A cierto nivel, por lo tanto, el factor tamaño de la familia pierde importancia, como lo era para las unidades de producción campesinas, y se convierte en crucial el factor tecnológico. Al independizarse la variable capital del factor trabajo familiar, la dinámica de este tipo, de explotaciones familiares se aleja del tipo polar campesino que analizamos anteriormente.

Antes de discutir el problema de la viabilidad en relación a la utilización de fuerza de trabajo asalariada quisiéramos resumir algunos de los

hallazgos mencionados. En primer lugar, que el trabajo en ciertas esferas es fundamentalmente doméstico y que, en consecuencia, el tipo y sistema de actividades está estrechamente vinculado a las características del grupo doméstico (tamaño, composición por edad y sexo). Este se encuentra relativizado por dos factores: tamaño de la propiedad y tecnología utilizada. En segundo lugar, para realizar su vocación el colono necesita de la posesión de medios de producción. De esta manera, como lo hace notar Galeski (1971), la categoría vocacional depende de la posición de clase. Un colono no es un tractorista a secas porque a la vez es el propietario de la tierra y de los instrumentos de trabajo. El rol del colono como propietario y como productor son inseparables. En tercer lugar, el colono con su trabajo cubre una gran variedad de ocupaciones. El colono en Santa Cecilia es tractorista, albañil, herrero, mecánico, carpintero, administrador, capataz, peón de estancia, “técnico” agrónomo. El colono puede no tener la preparación suficiente como para desempeñar con propiedad todos esos roles, pero lo fundamental, como lo hicimos notar, es que dentro del esquema productivo típico el grupo doméstico necesita “prestarse” todos esos servicios. La combinación de esta infinidad de actividades, que en un sistema de división social

del trabajo complejo serían realizadas por diferentes personas, en el seno del mismo grupo doméstico es uno de los rasgos fundamentales de lo que podríamos llamar la organización del trabajo en explotaciones familiares.

Habíamos visto que la viabilidad desde el punto de vista de la familia como un todo no existía, ya que en el proceso de desarrollo de las actividades económicas de las explotaciones algunos de los hijos tienen que migrar para no poner en peligro la estabilidad de la empresa. Por otro lado, debemos recordar que el trabajo familiar necesita de fuertes contingentes de trabajadores a destajo para las tareas de cosecha del algodón. Antes que nada debemos aclarar que la elección del algodón depende de dos factores asociados: el tamaño de las explotaciones y la rentabilidad de los cultivos. El algodón, en la cosecha 1973, tenía un retorno por hectárea de m\$. 204.445 contra m\$ 41.600 del girasol (el segundo cultivo en importancia en Santa Cecilia). Esto significa que para obtener la rentabilidad de una hectárea de algodón el productor debe sembrar 4,9 de girasol. Pero el algodón supone más “dolores de cabeza”, ya que requiere mayor trabajo, son más importantes las tareas de control, implica la organización social del trabajo de cosecha y su ciclo total dura casi un año. Los colonos to-

man en cuenta todos esos factores para decidir qué cultivo hacer y en qué cantidades. De este modo, si un colono tiene mucha tierra preferirá hacer girasol y ocurre todo lo contrario cuando se tiene poca tierra; en estos casos la norma es hacer nada más que algodón. Uno de los fines asociados a rentabilidad es, sin lugar a dudas, el auto abastecimiento de recursos productivos, la autonomía de la explotación respecto del mercado de trabajo asalariado. Este tipo de ideología refleja, de alguna manera, el funcionamiento económico “ideal” de las explotaciones familiares.

En Santa Cecilia no existe, por lo tanto, una total autonomía de las explotaciones familiares, ya que para el algodón se requiere el concurso de fuerza de trabajo de peones rurales (y lo mismo ocurriría para la cosecha de los otros cultivos, en los que se utilizan los servicios de un maquinista y su máquina de corte y trilla). La viabilidad depende de barreras tecnológicas. Las cosechadoras de algodón disponibles tienen una serie de desventajas, ya que no sólo son muy caras sino que son pesadas. En la zona, como en una gran parte de la zona algodонера, la época de cosecha coincide con las lluvias otoñales que, algunos años, suelen ser muy abundantes. Como se trata de una máquina que necesita de un buen piso para traba-

jar, resulta mucho más viable el trabajo manual para levantar la cosecha. Incluso si un productor se decidiera a comprarse una cosechadora, es de suponer que aún necesitaría del concurso de algunos cosecheros. En este caso los colonos razonan del siguiente modo: “Si los cosecheros saben que tengo una cosechadora van a elegir la chacra del vecino, porque lo que quieren es trabajar siempre y no unos pocos días”. El desarrollo de una cosechadora liviana y más barata permitiría resolver este dilema, ya que ésta sería accesible a cada una de las explotaciones⁵. Si éste fuera el caso, la viabilidad estructural de las explotaciones familiares estaría garantizada. El colono no dependería de la fuerza de trabajo de terceros sino de la propia, su maquinaria y de las condiciones climáticas. La introducción de la cosechadora mecánica reforzaría, por así decirlo, las explotaciones familiares de la zona al desaparecer las barreras tecnológicas apuntadas.

Si el tamaño de la fuerza de trabajo no es un obstáculo como tampoco lo sería el factor tecnológico, el dilema para el colono es de qué

manera combina el factor tierra con la mayor cantidad posible de capital. En esta combinación lo que se trata de maximizar es el valor autonomía. Como la tierra está distribuida desigualmente, el problema es si todas las explotaciones están en condiciones de obtener un ingreso neto que les permita acceder a la tecnología adecuada y, al mismo tiempo, mantener un aceptable ritmo de acumulación como para no “desactualizarse” tecnológicamente. Esto nos introduce en el problema de las relaciones entre el sector agropecuario y el industrial y en la dinámica de las orientaciones gremiales y políticas de los colonos. Como este tema lo discutiremos al final, diremos brevemente que el precio del algodón en 1973 fue altamente rentable, como lo fue también este año, y que una chacra con 32 hectáreas podía tener un ingreso monetario neto de m\$*n* 6.000.000 (si contabilizáramos el ingreso no monetario como tal el ingreso real aumentaría sensiblemente). Ese ingreso podía aumentar en un 7% si el productor entregaba a la cooperativa su producción. El límite de la viabilidad de una chacra algodonera, manteniendo una tasa más o menos razonable de renovación tecnológica, tiene que estar entre las 30 y las 50 hectáreas, tamaño en el que no se consideraron los problemas ecológicos, por supuesto, ya que en

⁵ El INTA de Reconquista tiene lista una cosechadora tan eficaz como las existentes en el mercado extranjero pero con una gran ventaja: el peso se ha reducido considerablemente.

esa superficie es prácticamente imposible realizar un manejo racional del suelo. Si introducimos esta variable, la viabilidad dependería de unas 80 hectáreas aproximadamente. Con este tamaño es posible diseñar un sistema de rotación sobre la base de 35 ó 40 hectáreas de algodón que no provoque desequilibrios ecológicos. Por lo tanto, si una familia accede a ambos tamaños, conservando o no el suelo, es probable, manteniendo constantes factores económicos, que en un caso se reproduzca y reproduzca las relaciones de trabajo, y en el otro no solamente esto les sea permitido sino también convertirse en “conservadores” de su pedazo de naturaleza.

2.2. LAS EXPLOTACIONES TAMBERAS DE BUENAVENTURANZA

En la colonia Buenaventuranza existen 97 explotaciones. La tierra está distribuida en una zona ecológicamente homogénea, que permite su aprovechamiento agrícola. Los rindes de cereales son, sin embargo, más bajos que los rindes existentes en el sur de la provincia. El pasaje masivo de la actividad cerealera a la tampera se dio a partir de la crisis de 1930, que como es sabido, afectó en mayor medida las zonas marginales de la pampa húmeda, donde los rindes eran menores.

Sobre este proceso escribe Hotschewer: “Como evolución importante de la agricultura que se operó en el territorio de la provincia durante ese período ha de destacarse el destino de los campos situados en los departamentos Las Colonias y Castellanos a la industria tampera. Estas tierras colonizadas en la segunda mitad del siglo pasado fueron intensamente subdivididas y habían sido cultivadas con granos desde hace varias décadas. Durante los últimos años se hizo sentir una sensible disminución de los rendimientos: las bajas cotizaciones de los granos no permitieron una mayor intensificación de los cultivos, de modo que se planteó a los productores de aquellos departamentos una situación crítica... Entonces los productores encararon las transformaciones de sus chacras en tambo, una forma intensiva de la explotación ganadera que pronto sustituyó a la agricultura” (1953, págs. 211-212)⁶.

6 De acuerdo con los datos de Cervera, ésta ha sido la evolución de la producción de leche en la provincia de Santa Fe: en 1937, 439.562.200 litros; en 1947, 1.001.474.138 litros, y en 1966, 1.247.664.000 litros (1970, pág. 81). En 1961 el 23,3% de las explotaciones tamperas de toda la provincia estaban en el departamento Las Colonias y producían el 20% de la producción total de leche (Dirección de Estadística, 1963, pág. 31). En la actualidad el 63% de las explotaciones agropecuarias del departamento se dedica al tambo.

Cuadro 1. Tamaño de las explotaciones según superficie total por estrato y cantidad de productores

Hectáreas	Superficie (en hectáreas)		Productores	
	<i>Total</i>	<i>Por ciento</i>	<i>Número</i>	<i>Por ciento</i>
1-50	1.026	12,3	34	35
50,1-100	2.634	31,5	37	38,1
100,1-200	2.667	31,9	19	19,6
200,1 y más	2.032	24,3	7	7,3
<i>Totales</i>	<i>8.359</i>	<i>100,0</i>	<i>97</i>	<i>100,0</i>

Cuadro 2. Explotaciones tamberas según tamaño (En por cientos)

Explotaciones	Tamaño de las explotaciones (hectáreas)			
	<i>1-50</i>	<i>50,1-100</i>	<i>100,1-200</i>	<i>200,1 y más</i>
No tamberas	32,4	16,3	10,5	0
Tamberas	67,6	83,7	89,5	100
	100,0	100,0	100,0	100,0
	(34)	(37)	(19)	(7)

Cuadro 3. Promedio de vacas en ordeño según tamaño de las explotaciones

Hectáreas	Promedio de vacas en ordeño
1-50	19,6
50,1-100	35,5
100,1-200	49,2
200,1 y más	112,5
<i>Total</i>	<i>40,7</i>

La explotación más pequeña tiene 6 hectáreas y la más grande 441. Del cuadro que incluimos a continuación se desprende que el 72 % de los productores tienen explotaciones de hasta 100 hectáreas y sólo controlan el 43,8 % de la superficie total de tierra. (Cuadro 1.)

La mayoría de los productores son propietarios y sólo existen nueve arrendatarios. Sin embargo, es bastante común que los propietarios arrienden superficies adicionales. Del total de hectáreas existentes en la colonia, 6.370 se encuentran en propiedad, o sea el 76,2%, y el resto, 1.989 hectáreas, en arrendamiento. A los efectos de distinguir las explotaciones tamberas hemos utilizado dos criterios: que como promedio existan seis vacas en ordeño y que el destino de la producción sea la venta y no el consumo interno en la explotación. De las 97 explotaciones existentes en la colonia sólo 78 son tamberas, o sea el 80,4%. Si cruzamos el tamaño de las explotaciones con el destino productivo vemos que a medida que aumenta el tamaño crece la proporción de explotaciones tamberas. (Cuadro 2.)

Del cuadro 3 se desprende que la explotación tambera mínima está vinculada a aproximadamente unas veinte vacas en ordeño de promedio. Como en las explotaciones tamberas argentinas la cantidad de vacas depende

de la cantidad de tierra, resulta obvio que a medida que aumente el tamaño de las explotaciones aumentará el tamaño del tambo. Podemos calcular el ingreso neto de una explotación tomando como punto de referencia lo que una vaca produce al año, no sólo en litros de leche sino en kilogramos de carne, ya que los terneros y las vaquillonas se venden. De acuerdo con nuestras estimaciones, a septiembre de 1974 una vaca produce m\$.n. 350.000 anuales, lo que significa para un tambo de veinte vacas un ingreso neto de m\$.n. 7.000.000⁷.

La explotación tambera es una explotación agrícola ganadera, ya que la producción de leche depende, parafraseando a McKeenan (1970), de la calidad del pasto. La eficiencia depende de la cantidad y la distribución estacional del forraje producido, como también de la cantidad de ese alimento que es consumida por el animal (McKeenan, 1970, pág. 80).

7 No estimamos la incidencia que tiene en el costo las amortizaciones. Aunque el productor familiar muchas veces no tome en cuenta este hecho, cuando el gestor le confecciona réditos incluye este rubro. Las amortizaciones, de esta manera, se convierten en "dinero", ya que si éste no fuera el caso eventualmente hubiera sido retenido por Impositiva. Para calcular el precio obtenido por los litros de leche hemos utilizado como coeficiente de conversión en grasa butirosa el 30%.

En el cuadro 4 vemos los diferentes cultivos que se hacen en Buenaventuranza. La alimentación del ganado no sólo proviene de la producción de pasto dentro de la explotación, aunque constituya una gran proporción, sino que el productor puede comprar fardos de moha o de alfalfa y alimentos balanceados para complementar la alimentación de su ganado. En la colonia, dentro de los cultivos de primavera/

verano predominan claramente los sorgos. El sorgo granífero se utiliza no sólo para pastoreo sino para la confección del silaje. Dentro de los cultivos de otoño/invierno predominan el trigo y el centeno como verdeos. El lino, un cultivo típico de cosecha, es totalmente insignificante. Es interesante retener la poca importancia de los campos naturales para pastoreo.

Cuadro 4. Hectáreas de diferentes cultivos y campos naturales de pastoreo

Cultivos de primavera-verano	Hectáreas	Por ciento
Maíz	163	4,7
Moha	395	11,5
Mijo	54	1,7
Sorgo granifero	987	28,8
Sudan grass	1491	43,4
Sorgo azucarado	340	9,9
<i>Subtotal</i>	<i>3430</i>	<i>100</i>
Cultivos de otoño-invierno	Hectáreas	Por ciento
Trigo	1284	42,6
Lino	21	0,9
Avena	281	9,3
Cebada	204	6,7
Centeno	761	25,2
Pasto romano	462	15,3
<i>Subtotal</i>	<i>3013</i>	<i>100,0</i>

Anuales	Hectáreas	Por ciento
Forrajeras permanentes (alfalfa)	983	80,3
Forrajeras anuales (trébol blanco, raigrass)	181	14,8
Campos naturales para pastoreo	79	4,9
<i>Subtotal</i>	<i>1223</i>	<i>100,0</i>
<i>Total</i>	<i>7666</i>	

La explotación tambera, desde el punto de vista de la división social del trabajo, se puede discriminar en tres grandes ciclos: el *ciclo ganadero*, básicamente manejo y sanidad del rodeo, el *ciclo tambero*, las tareas de ordeño, y el *ciclo agrícola*, la preparación y la siembra de los diferentes cultivos. Si tratamos con una explotación familiar típica a estos ciclos de actividades habrá que agregar el *ciclo de subsistencia*. El trabajo del tambo es considerado muy rudo debido a su continuidad, ya que las vacas se ordeñan todos los días del año, una vez a la madrugada y otra en la tarde. El lapso que media entre ordeño y ordeño es de unas doce horas, y los tamberos de la zona eligen hacerlo a las cuatro de la mañana y a las cuatro de la tarde. El ordeño no reconoce feriados ni vacaciones anuales. Un productor tambero con su familia es un esclavo del ritmo y continuidad de este trabajo.

A nosotros nos importará discutir bajo qué condiciones el ciclo de actividad del tambo se

independiza de la actividad de la familia del propietario. Comenzaremos nuestra discusión a partir de la residencia. Como el tambo requiere el trabajo cotidiano, supondremos que los propietarios que no residen en la explotación lo hacen trabajar por “tamberos medieros”. Un tambero mediero es una persona que trabaja con su familia por un porcentaje que oscila en la zona entre un 40 y un 45% del total de grasa butirosa producida. En muchos casos el mediero es el dueño de la ordeñadora mecánica y en otros tiene peones. En la región el régimen del mediero se prefiere al del asalariado, porque se sostiene que una persona a destajo pone mucho más interés en la tarea que una persona a sueldo. La productividad del tambo está en relación directa al manejo, alimentación y cuidado del ganado y por eso se trata de compatibilizar los intereses del propietario con los de la persona que ordeña. Es obvio que en este sistema una disminución en el rinde promedio

por vaca en ordeño no sólo perjudica al dueño sino también al mediero. El mediero está pagando el alquiler de las vacas y se percibe a sí mismo como un “arrendatario” antes que como un “peón”. Esta percepción se refuerza si además es propietario de la ordeñadora mecánica. Pero el dueño no abandona totalmente

la explotación sino que sigue trabajando y se hace cargo, generalmente, del ciclo agrícola y participa activamente en el manejo del rodeo y en las tareas de sanidad. Por lo tanto, cuando cambia su residencia rural por la urbana trata de que sea en un pueblo que permita los viajes cotidianos a la explotación.

Cuadro 5. Residencia de los propietarios según tamaño de las explotaciones (En por cientos)

	Tamaño de las explotaciones (hectáreas)			
	<i>1-50</i>	<i>50,1-100</i>	<i>100,1-200</i>	<i>200,1 y más</i>
Explotación	70,6	37,8	42,1	28,5
Pueblos	29,4	59,4	57,9	57,1
Otros	—	2,8	—	14,4
	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>
	(34)	(37)	(19)	(7)

Cuadro 6. Residencia de los propietarios según tamaño del rodeo (En por cientos)

	Tamaño del rodeo			
	6-20	21-40	41-80	81 y más
Explotación	71,4	53,6	33,3	20
Pueblos	28,6	46,4	62,5	60
Otros			4,2	20
	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>
	(21)	(28)	(24)	(5)

Cuadro 7. Personas que ordeñan en los principales departamentos productores de leche de la Provincia de Santa Fe, 1961 (a) (En por cientos)

	San Martín	Las Colonias	Castellanos	San Cristóbal
Propietario	50,6	55	46,2	46,9
Medieros y tanteros	47,6	44,2	54,9	51,9
Peones	1,1	0,6	0,7	1
Sin determinar	0,7	0,2	0,2	0,2
	100,0	100,0	100,0	100,0
	(1096)	(3242)	(2643)	(1788)

(a) Elaborado a partir de información de la Dirección de Estadística y Censos de la provincia de Santa Fe.

Para el análisis de la residencia hemos distinguido los propietarios que viven en los cinco pueblos cercanos a la colonia y que se encuentran conectados por rutas pavimentadas, de los que viven en ciudades ubicadas a más de 50 kilómetros. Del cuadro 5 se puede concluir que a medida que aumenta el tamaño de la explotación disminuye la proporción de propietarios que viven en la explotación. Dentro de los que viven alejados de sus chacras esto es más evidente para el estrato más grande. Sin embargo, surge con bastante nitidez que el porcentaje de propietarios que no reside y no vive en los pueblos cercanos es muy pequeño.

Como nos concentraremos en las explotaciones tamberas a los efectos de discutir la viabilidad de las explotaciones familiares, es mucho más

importante considerar el tamaño del rodeo. Del cuadro 6 se desprende que a medida que aumenta el tamaño del rodeo en ordeño aumenta la proporción de propietarios que viven en pueblos y que, en consecuencia, utilizan los medieros para la explotación del tambo. De todos modos, el porcentaje de propietarios que viven fuera de la región es muy pequeño. En la gran mayoría de los casos los propietarios que no residen en la explotación se hacen cargo sólo del trabajo agrícola.

El porcentaje de medieros estaría en Buena Ventura en alrededor del 50% si aceptamos como válida la hipótesis que todos los productores que viven en la explotación se hacen cargo del ordeño. Veamos los datos sobre mediería del año 1961 para todo el departamento. En el cuadro 7, tomando los datos para los principales de-

partamentos productores de leche, vemos que el 55% de los productores propietarios se encargaba del ordeño. El porcentaje de medieros de Las Colonias era el más bajo de los departamentos. Si aceptamos que en esta última década hubo cambios en el sentido de un aumento de la mediería, la colonia elegida sería representativa de todo el departamento. Al mismo tiempo, nuestras conclusiones podrían generalizarse para todos los casos de explotaciones tamberas explotadas por medieros. Notemos, finalmente, la insignificancia del trabajo asalariado en las tareas de ordeño en las explotaciones tamberas de los cuatro departamentos.

Aparentemente el límite de la permanencia del propietario en el tambo está alrededor de las treinta vacas en ordeño. La viabilidad estructural de las explotaciones estrictamente familiares estaría, por lo tanto, determinada por ese tamaño del rodeo, lo que correspondería a unas 70 u 80 hectáreas de tierra aproximadamente. Nosotros discutiremos una chacra tipo de 70 hectáreas y 37 vacas, lo que significa unas 25 vacas en ordeño de promedio. El ingreso que se obtiene de la venta de leche y ganado será para nosotros una suerte de parámetro: por encima de ese ingreso el mediero aparece como más “rentable”, y lo contrario si el ingreso está por debajo. Suponemos que el

productor que trabaja en el tambo se enfrenta a la siguiente alternativa: la maximización de ingresos supone un mayor grado de explotación de la fuerza de trabajo familiar; por lo tanto, para mantener un nivel dado de ingreso alejándose del tambo tendrá que aumentar el tamaño de su rodeo. Si eligiera la minimización del ingreso, la alternativa del aumento del número de vacas en ordeño no entraría dentro de su horizonte de expectativas. Este parece ser el caso de muchos propietarios de rodeos pequeños que abandonan la explotación. A este nivel lo que se maximiza es “ocio” y no ingresos.

En la explotación de Buenaventuranza, que tomamos como tipo, el propietario trabaja con su mujer y con un hijo de 17 años. La estrategia de producción pasa por la siembra de 18 hectáreas de avena, 20 con raigrass, 9 con sorgo azucarado, 5 con sorgo granífero y 14 con maíz. Parte del sorgo y del maíz es utilizado para el silaje. Además compra fardos de moha y, en pequeña proporción, alimentos balanceados que se utilizan para reforzar el silaje. El rodeo está compuesto de 37 vacas para ordeño, de las cuales 12 son vacas secas, con un porcentaje de parición de casi el 100%. Para servir las vacas le es necesario un solo toro. La estrategia de producción de carne pasa por vender la mayoría de los terneros al año y lo mismo con las

vaquillonas. Deja solamente unas tres o cuatro vaquillonas para asegurar la reposición de las vacas de descarte (los cálculos son hechos a partir de las vacas en ordeño de promedio y se calcula una tasa de reposición del 15% anual). Asimismo, prefiere quedarse con cuatro o cinco novillos para engordar (esta cantidad puede aumentar o disminuir de acuerdo con las deudas o con la disponibilidad de pastos).

Para calcular los ingresos de esa explotación hemos considerado las ventas de 13 temeros, 15 vaquillonas, 4 novillos y 3 vacas de descarte. Las ventas se realizan en las ferias locales o a un estanciero que hace recría en la zona. El monto total de las ventas de ganado fue de m\$. 5.420.000. La producción total de leche fue de 93.000 litros, con un rendimiento de grasa de 3,3%. Esto significó 3.120 kilogramos de grasa butírométrica, con una bonificación del 10%. Calculado a precios actuales el ingreso bruto por el tambo fue de m\$. 9.790.000. Por el lado de los gastos en semilla, aceite, gas-oil, sanidad animal, veterinario, reparaciones, cuotas de crédito, fardos de moha, alimentos balanceados, patentes e impuestos, el total fue de m\$. 1.670.300. Deduciendo los gastos de los ingresos brutos esa explotación tuvo un ingreso neto monetario de m\$. 13.549.700. Si se hubiera utilizado el sistema de mediería los in-

gresos se hubieran reducido en m\$. 4.000.000, cifra que hubiera sido la parte correspondiente al trabajo del tambero mediero y su familia⁸.

Si la tendencia general es abandonar el tambo porque se lo considera demasiado trabajo y una carga demasiado pesada para la familia, el productor que consideramos debe elegir entre dos alternativas: o abandona sin más la explotación y “sacrifica” los m\$. 4.000.000 o trata de aumentar el tamaño del rodeo, de tal modo que aun pagando mediería obtenga el mismo ingreso que obtenía cuando trabajaba directamente. La segunda alternativa supone, al mismo tiempo, la búsqueda de más tierra, porque necesitaría aumentar su stock de 37 alrededor de 50 vacas y para ello necesitaría unas 20 hectáreas adicionales. Aparentemente lo que el productor trata de hacer es alquilar tierra y poner en ella más vacas. Esta estrategia explica el hecho de que 34 productores, o sea el 35% del total, tengan tierra en arrendamiento además de la parcela de la que son propietarios. Si esta estrategia no es viable, y suponemos que en la mayoría de los casos de cambio de residencia en los últimos años esto ha sido más corriente, el productor para obtener “ocio” debe sacrificar una parte de sus

8 Tampoco calculamos la incidencia de las amortizaciones.

ingresos. Este factor creemos que es importante en la determinación de una serie de comportamientos gremiales de los productores tamberos que trataremos de ver más adelante.

La mediería aparece y se desarrolla en toda la cuenca tambera santafecina y también en la cordobesa, pero no por ello el propietario se desvincula totalmente de la actividad productiva. Como vimos, sigue trabajando la chacra y participa activamente en el manejo y control sanitario del ganado. Pero su explotación deja de ser “familiar” en el sentido estricto del término, porque su “familia”, como fuente principal de recursos en trabajo, es suplantada por otra “familia”, la del mediero. La mediería como trabajo familiar a destajo que requiere cierto tipo de inversión no puede compararse al trabajo asalariado puro, aunque aparentemente sea una forma disfrazada de éste. Un mediero no es un asalariado típico porque lo que se retribuye es el trabajo familiar en primer lugar, y en segundo lugar porque en muchos casos una inversión de más de m\$. 1.000.000 en una ordeñadora es necesaria (esto, evidentemente, se relaciona con el tamaño del rodeo en ordeño: cuanto más vacas es más rentable una ordeñadora mecánica). En muchos casos, como dijimos con anterioridad, cuando el mediero controla una gran cantidad de vacas, su familia

no es suficiente y, por lo tanto, se ve obligado a contratar a peones. De este modo, diferenciando los medieros, el tipo más cercano al trabajo asalariado a destajo no puede confundirse con el propietario de una ordeñadora y que contrata fuerza de trabajo de terceros.

3. VIABILIDAD ESTRUCTURAL Y PARTICIPACIÓN GREMIAL

Durante mucho tiempo los productores del norte santafecino como los tamberos no tuvieron ningún tipo de participación gremial. Había una suerte de representación “delegada” o “asumida”, como se prefiera, en la Federación Agraria, pero sin ningún tipo de participación o identificación profunda. No es nuestro objetivo hacer una historia de la aparición de las Ligas Agrarias en el norte y de los Centros Tamberos en el centro de la provincia⁹. Haremos notar solamente que tanto en un caso como en el otro la organización se estructura a partir de la colonia. Es a este nivel que los productores participan, se afilian y nombran delegados. Este tipo de articulación garantiza, seguramente, una mayor democracia

9 Para la historia de las Ligas Agrarias santafecinas se puede ver Ferrara (1973).

y, a la vez, una mayor participación. Los productores delegan pero a partir de la discusión en la colonia y por intermedio de sus representantes. En la Federación Agraria las unidades organizativas no son colonias sino que son individuos. Al tomar la colonia como marco de referencia es posible un mayor control comunitario y una mayor uniformidad, tanto social como económica, en los planteos. Las ventajas de un sistema organizativo sobre el otro surgen con toda claridad cuando se ve el problema de la identificación: la Liga o el Centro Tambero es algo concreto, inmediato, sobre el cual pueden ejercerse presiones y sugerir, es algo de todos los días; en cambio la seccional de la Federación está en el pueblo, con permanentes a sueldo, y el flujo de información es escaso motivo por el cual las decisiones que se toman se sienten como algo que no les pertenece porque no ha sido discutido ni elaborado conjuntamente. Esto, independientemente de los aspectos de línea de acción gremial o política, ha permitido una rápida difusión de las Ligas y de los Centros y el desplazamiento casi total de la Federación Agraria en esas colonias y en las regiones algodонера y tambara¹⁰.

10 Aunque el propietario tambero resida en el pueblo, siempre va a la colonia, o sea que la interacción permanente queda garantizada.

Nosotros trataremos de reflexionar sobre la relación eventual entre la viabilidad estructural de las explotaciones familiares y la participación gremial. Anteriormente hemos hecho notar que cuando se está en presencia de productores que no sólo utilizan la fuerza de trabajo familiar sino que también acumulan capital, las reivindicaciones tienden a localizarse en la esfera de distribución e intercambio (Archetti y Stølen, 1974 b). En esos casos el corazón de las demandas se refiere a aspectos crediticios, de comercialización y de industrialización que obstaculizan una acumulación sistemática y autosostenida de capital. Este hecho distinguiría a los movimientos sociales de los colonos de los movimientos y rebeliones campesinas en donde, además de la cuestión económica, el problema de la tierra aparece como prioritario.

La situación de los productores del norte santafecino es un poco diferente de la de los tamberos, ya que en todos los casos se trata de trabajadores de Buenaventuranza, al utilizar medieros y mudarse a los pueblos cercanos, se encuentran en otra posición. Los colonos de Santa Cecilia participaron masivamente del paro agrario decretado por las Ligas Agrarias los días 25 y 26 de marzo de 1974. El paro consistía en no trabajar en la chacra, no concurrir a los pueblos, no comercializar ningún producto

agropecuario y no comprar mercadería en los comercios. Los objetivos del paro eran: un reajuste del precio mínimo para el algodón basado en los costos de producción, precio mínimo y sostén para la fibra de algodón, que no se aumente el monto del aporte al Fondo Algodonero y que los requisitos que la Junta Nacional de Granos exige a las cooperativas para la liquidación del girasol sean simplificados (*Cultivando*, 1974). Antes del lanzamiento del paro las Ligas santafecinas juntamente con las chaqueñas y las formoseñas habían realizado gestiones ante el Ministerio de Economía nacional para conseguir un aumento del precio de la tonelada de algodón de m\$.n. 474.000 a 515.000. Estas gestiones se hicieron antes de que el mercado abriera, es decir antes de que las desmotadoras comenzaran a comprar. Cuando el mercado se abrió, justo después del paro, el precio que se ofreció superó los m\$.n. 600.000 por tonelada.

El algodón es un cultivo que ha sufrido variaciones bruscas en el nivel de precios en la última década. Las Ligas tratan de evitar que esto se traduzca en una descapitalización y crisis económica de las chacras algodonerías. Si el precio se estableciera y el estado comprara la producción, como lo hace con el maíz y el trigo por ejemplo, estas variaciones del mercado quedarían anuladas y con ellas desaparecería

la incertidumbre de los productores (la incertidumbre, es menester aclararlo, algunas veces favorece al productor como cuando el precio de 1974 superó el precio indicativo dado por el Ministerio de Economía nacional). Sobre esta cuestión en el periódico de las Ligas leemos lo siguiente: “Pero una cosa es el precio de producción y otra cosa distinta es el precio de mercado. El precio de mercado se determina por la oferta y la demanda, por la cantidad de algodón que se produce y por las necesidades de fibra de los industriales. Si un año la fibra escasea el precio de mercado estará por encima del precio de producción, si otro año la fibra sobra el precio del mercado estará por debajo del precio de producción. Esto significa que habrá algunos años que el productor se verá beneficiado, como ocurre actualmente, y habrá otros años que pasaremos las de Caín, como en el año 1970. Una política algodонера racional y planificada debe basarse en la igualación del precio de producción y del precio de mercado. Esto es lo que nos cansamos de solicitar al gobierno” (*Cultivando*, 1974, pág. 7).

Es evidente que las Ligas Agrarias desde su fundación han tratado de proteger los ingresos de los productores a los efectos de posibilitar no solamente un mejor nivel de vida sino una adecuada tasa de reinversión tecnológica. Es

sabido que el productor que consigue capitalizarse puede seguir “en carrera”, mientras que el otro enfrentará crecientes dificultades, mayores deudas y, finalmente, terminará vendiendo o arrendando. Por otro lado, el pasaje de la cosecha manual a la mecánica no es imaginable sin una inversión considerable en la cosechadora. Además las chacras en Santa Cecilia y en toda la región no han agotado las posibilidades de inversión, ya que es factible introducir riego artificial, comprarse una secadora de algodón o incluso una máquina de corte y trilla. Para que todo esto sea posible es necesario asegurarse un buen precio, que los diferentes cultivos y especialmente el algodón tengan un precio mínimo, sostén y móvil garantizado por el estado. En esa dirección las Ligas Agrarias solicitan la intervención del estado a través de un “ente algodonerero nacional” que garantice los precios, fije los cupos de materia prima para los industriales, se encargue de manera exclusiva de la comercialización de la fibra en el mercado externo, que tenga atribuciones para afectar las instalaciones del comercio particular al almacenamiento y que se encargue de regular la producción por medio de un sistema de cupos a establecerse en cada zona (Ligas Agrarias, 1974). Resulta poco menos que obvio que en esta política tienen cabida desde el productor

de Santa Cecilia con 32 hectáreas hasta el de 1.419, pasando por el de 300, aunque los problemas de capitalización en un caso como en los otros sean diferentes.

Durante todo este año [1974] los Centros Tamberos, a través de la Federación, han venido reclamando toda una serie de medidas que el gobierno nacional debe tomar para resolver la situación del productor lechero. Entre los puntos solicitados han sido más o menos permanentes los siguientes: que se eleve el precio básico y mínimo de la leche, que éste se establezca luego de una discusión sobre los costos de producción más una ganancia razonable, que los precios sean reajustables en el caso de que hubiera variaciones significativas en los costos, que se fijen con antelación suficiente a cada período estacional del año teniendo en cuenta los mayores costos de producción y la disminución de ésta en el período invernal, que el estado se encargue de vigilar y hacer cumplir los precios, que se amplíe el monto de créditos para el sector tambero y se den créditos preferenciales y que se posibilite la instalación de enfriadoras a nivel de Centros Tamberos a los efectos de elevar la calidad del producto. Como, además, el tambo no es solamente una “fábrica” de leche sino de carne, las quejas se han orientado también hacia el precio del kilo-

gramo de carne. Estos tipos de demandas son similares a los de las Ligas Agrarias Tambeiras de Córdoba y a las del sector tambero de las Ligas Agrarias Entrerrianas. Incluso la Federación de Centros Tamberos junto con estas organizaciones realizaron un acto en el mes de marzo de 1974 en San Jerónimo Norte, provincia de Santa Fe, con la participación de más de cinco mil productores.

Es interesante reflexionar no sólo sobre el contenido de las demandas de los Centros Tamberos sino sobre el hecho de que estamos frente a *una organización de los propietarios de tambo y que los medieros no participan en ella*. Pese a ello, sin embargo, un aumento de precios en la leche no solamente favorece al propietario sino también al mediero (aunque al primero en mayor proporción porque recibe el 60% de todo aumento). Pero este aumento tendría otra consecuencia: el fortalecimiento del sistema de mediería. Si, como vimos, el productor se retira del tambo y no aumenta su rodeo es menester que defienda su ingreso luchando por mejores precios a los efectos de mantener su nivel de consumo. Por otro lado, hay que tener en consideración que los gastos monetarios aumentan en el pueblo o ciudad porque al irse el productor del campo desaparecen los ingresos no monetarios provistos por el ciclo de

subsistencia. La defensa de los precios no sólo significa mantener el “ocio” de los que abandonaron las tareas de ordeño sino que permitiría la expansión de la mediería. Si con los precios actuales se considera “rentable” un tambo con mediero a partir de las 40 ó 45 vacas en ordeño, es posible imaginar que para muchos tamberos propietarios y trabajadores directos al mismo tiempo que tienen rodeos menores la perspectiva de abandonar el trabajo por el “ocio” sin deteriorar el nivel de vida depende del nivel de precios. A precios más altos el límite descendería y más tamberos estarían en condiciones objetivas de abandonar sus explotaciones y la rudeza del ordeño.

La participación gremial en el sector tambero, de esta manera, estaría orientada no sólo a defender la viabilidad estructural de la explotación familiar tambeira sino a producir su cambio por el sistema de mediería. Los productores tamberos aparecerían como maximizadores de “ocio” y de ingresos y pasarían a comportarse, de algún modo, más como rentistas que como productores directos, aunque sigan trabajando en la chacra. Por el contrario, en el norte santafecino todo parece indicar que la tendencia es a reforzar la explotación familiar a través de la defensa de los precios, del mejoramiento crediticio y del ajuste del sistema de comercializa-

ción e industrialización a los intereses básicos de los productores. La viabilidad estructural, finalmente, sería más real si una tasa de capitalización aceptable posibilitara que la mayoría de los productores algodoneros incorpore en sus chacras las cosechadoras mecánicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Archetti, Eduardo P. 1974 a “Introducción” a Chayanov, A. V. *La organización de la unidad económica campesina* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Archetti, Eduardo P., y Stølen, Kristi Anne 1974b “Tipos de economía, obstáculos al desarrollo capitalista y orientaciones generales de los colonos del norte de Santa Fe” en *Desarrollo Económico*, vol. 14, N° 53, pp.. 153-179.
- Archetti, Eduardo P., y Stølen, Kristi Anne 1974c *Economía y herencia entre los colonos del norte de Santa Fe* (mimeo).
- Archetti, Eduardo P., y Stølen, Kristi Anne 1974 d *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino. Los colonos del norte de Santa Fe*, Buenos Aires, Siglo XXI (una versión mimeografiada del mismo trabajo se editó el mismo año con el título: *Ni campesinos ni capitalistas: los colonos del norte de Santa Fe*).
- Belshaw, C. S. 1965 *Traditional Exchange and Modern Markets* (Englewood Cliffs: Prentice Hall).
- Cervera, Felipe J. 1970 *Santa Fe: Sociedad y economía*, (Santa Fe: Ediciones Colmegna).
- Chayanov, A. V. 1966 editado por D. Thorner, R. E. F. Smith y B. Kerblay: *Theory of Peasant Economy*, Homewood, Ill., Irwin (hay traducción castellana, 1974, *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, Nueva Visión).
- Cultivando* N°4 1974. Periódico de las Ligas Agrarias Santafecinas
- Dirección de Estadística y Censos 1963 *Boletín n° 10: Estadística ganadera* (Santa Fe: Ministerio de Hacienda, Economía e Industrias).
- Ferrara, Francisco 1973 *Qué son las Ligas Agrarias* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Fortes, M. 1958 Introduction, en J. Godoy (editor): *The Development Cycle in Domestic Groups* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Galeski, Boguslaw 1971 “Sociological Problems of the Occupation of Farmers”

- en Theodor Shanin (editor): *Peasants and Peasant Societies* (Middlesex: Penguin).
- Hotschewer, Curto E. 1953 *Evolución de la agricultura en la provincia de Santa Fe* (Santa Fe: Ministerio de Hacienda, Economía e Industrias).
- Kroeber, A. L. 1948 *Anthropology* (Nueva York: Harcourt Brace).
- Ligas Agrarias 1974 "Documento del Parlamento Agrario Nacional de Ligas Agrarias" en Villa María (mimeo).
- Marx, Karl (1956): *El capital* (tomo III), Buenos Aires, Cartago.
- McKeenan, C. P. (1970): *De pasto a leche*, Montevideo, Editorial Hemisferio Sur.
- Meillasoux, Claude (1973): "The Social Organization of the Peasantry", *The Journal of Peasant Studies*, vol. 1, n° 1, págs. 81-90.
- Mintz, Sidney (1959): "Internal Market Systems as Mechanism of Social Articulation", en Ray, V. F. (editor): *Proceedings of the 1959 Annual Meeting of the American Ethnological Society*, Wisconsin.
- Shanin, Teodor (1973) "The Nature and Logic of the Peasant Economy" en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 1, N° 1, pp. 63-80.
- Thorner, Daniel (1962) "Peasant Economy as a Category in Economic History" en *Deuxième Conférence Internationale d'Histoire Economique*, vol. 2 (La Haya: Mouton).
- Wolf, Eric (1966) *Peasants* (Englewood Cliffs: Prentice Hall).

LA HERENCIA ENTRE LOS COLONOS DEL NORTE DE SANTA FE*

EDUARDO P. ARCHETTI Y KRISTI ANNE STØLEN

INTRODUCCIÓN

En toda sociedad que produce bienes que permiten cierta acumulación de capital y que, por ende, tiende a reproducirse en una escala más amplia, la transmisión de la propiedad de la tierra puede o no convertirse en un obstáculo. De acuerdo con el planteo que desarrollaremos en este artículo, la herencia no puede ser estudiada como un sistema, es decir, como un conjunto de regularidades, independientemente de la organización económica. A este nivel podemos

aceptar como hipótesis de trabajo el problema de la relación entre el orden normativo jurídico, la ideología de los actores y las decisiones que se toman en cada familia. En un enfoque estructuralista ortodoxo se partiría del supuesto de la concordancia entre estos niveles: una vez conocido el sistema de reglas que regulan la conducta (el orden normativo jurídico), la conducta es una mera réplica de aquellas.¹ Fir-

* Este trabajo es en principio una prolongación de trabajos anteriores, pero no por ello algo definitivo. La versión original fue modificada dos veces hasta alcanzar esta versión final. Durante la presentación y posterior discusión en el Seminario sobre Procesos de Articulación Social muchas ideas nuevas nos fueron aportadas por los participantes. Este trabajo fue publicado en Greenfield, S.M., Hermitte, E. y Bartolomé, L. (eds.) 1977 *Procesos de articulación social* (Buenos Aires: Amorrortu).

1 Fortes ha tratado de sistematizar las relaciones que existen entre el dominio familiar interno y las dimensiones externas. El problema central, si se pueden resumir sus ideas en pocas palabras, es la relación entre las invariancias del parentesco y el dominio político-jurídico. Las invariancias como el casamiento entre primos cruzados o la herencia pueden ser determinadas por sanciones que emanan del orden político-jurídico externo. Nuestro problema no es discutir si existen o no sanciones y de hecho, en Santa Cecilia, las pautas de conducta se encuentran regidas por el sistema normativo y político, sino precisamente concentrarnos en las variaciones. Suponer una correlación lineal estricta entre diferentes dominios o sistemas es reducir el campo

th, a partir de su estudio de la plasticidad adaptativa del sistema de parentesco en Polinesia, ha discutido la pertinencia de este modelo de análisis para captar las “variaciones” de las relaciones sociales.² De acuerdo con él, es nece-

de análisis del antropólogo social. Si bien rechazamos algunas de las implicaciones del enfoque de Fortes, no por eso dejamos de reconocer la importancia de la “moralidad” del parentesco. Considerar este aspecto hubiera significado para nosotros volver a elaborar el material empírico sobre otras premisas. Lo que nos parece promisorio como tarea para el futuro es combinar nuestro análisis de las variaciones, de las estrategias de los actores que toman en cuenta restricciones económicas y ecológicas, con el problema de la moralidad del parentesco. Como bien dijera Fortes discutiendo con Worsley y Leach, lo que se presenta como problemático en ciertas sociedades es precisamente el hecho de que las relaciones de parentesco o matrimonio aparecen como condición necesaria para las relaciones económicas y para la transferencia de la propiedad [Fortes, 1970: 222-23]. Creemos que al no tomar en cuenta las implicaciones de la moralidad del parentesco algunos aspectos de nuestro análisis resultan discutibles.

2 Firth muestra cómo en Polinesia la pertenencia a un grupo de parentesco no aparece siempre asociada a la consanguineidad unilateral, sino que varía cuando se toman en consideración condiciones de residencia y pautas económicas [Firth, 1961, págs. 596-98]. Las propuestas teóricas de Firth han alcanzado una mayor sofisticación en los análisis de redes y en los modelos de Barth.

sario distinguir dos niveles de análisis: el de la estructura social y el de la organización social. En el primer nivel se examina la forma, mientras que en el segundo se analizan los procesos. Firth escribe:

Organización social implica algún grado de unificación, el acto de poner juntos diversos elementos en una relación común. Para hacer esto, pueden conseguirse algunas ventajas de los principios estructurales existentes, o pueden adoptarse distintos procedimientos. Esto involucra el ejercicio de la elección, la toma de decisiones (Firth, 1970: 36).

De esta manera, ciertos mecanismos estructurales —en nuestro caso el orden normativo legal representado por el sistema de reglas que regulan la herencia en el Código Civil— aparecen como una “forma” que limita las elecciones. Los mecanismos de herencia en Santa Cecilia aparecerán como variaciones, producto de una serie de decisiones que se toman sin seguir al pie de la letra las normas. Este artículo puede ser visto como un ejercicio de las formulaciones de Firth, como una contribución a la problemática de la organización social y de la praxis de los actores. Esta perspectiva no implica negar la existencia de regularidades a nivel del comportamiento; pero lo que cuenta

aquí es el grado de eficacia, cierto tipo de racionalidad intencional que podemos describir con nuestro material empírico, y no el acatamiento ciego a un orden normativo externo. Nuestro principal interés será, por lo tanto, analizar las contradicciones entre el orden legal, la ideología de los colonos santafesinos y las pautas de transmisión de la propiedad que encontramos en la colonia.

Esto nos obliga, desde un comienzo, a replantearnos el problema de la herencia como una estrategia y no como el mantenimiento de un sistema de reglas inmutables.

Bourdieu, lanzando un ataque frontal a la concepción jurídica en la antropología social, escribe:

Hay que tomar seriamente las prácticas que testimonian que todos los medios son buenos para proteger la integridad del patrimonio y para eliminar los efectos de la división de la propiedad y de la familia consideradas como un conjunto de relaciones concurrentes de apropiación del patrimonio [...] (Bourdieu, 1972: 1114).

De este modo, ni el patrimonio ni la herencia son el producto de la obediencia a cierta regla sino el resultado de una estrategia elaborada por el actor a partir de la cantidad de recursos que controla. Muchos casos de Santa Cecilia lo

testimonian claramente; tanto la herencia de las hijas cuando no existen hijos como la incorporación de la “allegada” y de su esposo cuando no hay hijos. Estas estrategias, funcionales desde el punto de vista económico, se trasladan a las pautas de casamiento y de herencia, con la consiguiente repercusión sobre ellas.

Nuestro intento será demostrar que aunque el individuo se encuentre sometido a la coacción jurídica, es capaz de pergeñar estrategias compensatorias cuando debe decidir en el universo de su grupo doméstico. Esto coincide con ciertas regularidades que deben observarse en el seno de las comunidades. Para decirlo con las palabras de Leach:

Si nosotros repudiamos el énfasis en reglas morales y en obligaciones que provienen de la costumbre, entonces el problema deviene más simple. La coacción impuesta al individuo es meramente limitativa: el individuo puede hacer lo que él quiere mientras permanece en el grupo. El grupo en sí mismo no necesita tener reglas: puede ser sólo una colección de individuos que derivan su subsistencia de un pedazo de territorio arreglado de una manera particular (Leach, 1961: 300).

Las palabras de Leach describen a la perfección el ambiente encontrado en Santa Cecilia. Los colonos distribuyen su propiedad de acuerdo

con arreglos específicos, según la consideración de una serie determinada de variables que permiten resolver cada caso como si fuera único. Nadie ejerce presión moral sobre los otros, nadie se enfurece porque el vecino haya decidido repartir la tierra en partes iguales, nadie protesta porque las ventas de padre a hijo hayan dejado de ser ficticias o porque se cobre el precio de mercado de la tierra y no el precio fiscal. *Están en Santa Cecilia, son de Santa Cecilia* porque comparten un territorio y porque se unen en ciertas prácticas, y no por una suerte de presión moral intensa. La distribución de la tierra permite que cada grupo doméstico se plantee la herencia como una estrategia, que haya gran variedad de comportamientos, que la sociedad no sea un sistema de reglas fijas sino la manera como se combinan las limitaciones estructurales con los deseos y aspiraciones de los individuos.

Esta corta introducción sobre las discontinuidades entre comportamiento, norma e ideología nos permitirá replantearnos la cuestión de la herencia en función de la problemática de la articulación social. La herencia involucra un sistema de transacciones entre padres e hijos y regula, por lo tanto, relaciones familiares. Las formas de herencia tienen, al mismo tiempo, consecuencias económicas y no pueden ser tratadas como algo separado de las formas de

acumulación de capital que existen en el sistema económico nacional y regional. Wolf plantea que el antropólogo debe estudiar las estructuras intersticiales, suplementarias y paralelas de las sociedades complejas, y exponer su relación con las instituciones y estructuras centrales, analizando expresamente el papel cumplido por el parentesco, la amistad y las relaciones de patronazgo [1968]. En nuestro trabajo la herencia puede ser vista como un proceso de articulación social si distinguimos este concepto de los conceptos de integración o asimilación [Bartolomé, 1974]. ¿En qué sentido la herencia, cumpliría este rol? Dentro del sistema familiar hay un conjunto de transacciones entre padres e hijos que permiten que los segundos pasen a controlar bienes y recursos productivos de los primeros. Las transacciones ocurren sistemáticamente y están sujetas a reglas que provienen del orden normativo de la sociedad global. Los colonos santafesinos existen en una sociedad, que reglamenta la herencia expresamente: todos los descendientes directos reconocidos tienen derecho a una parte proporcional igual de la herencia del progenitor. Nosotros veremos que los colonos de Santa Cecilia no siguen esta regla, y que existen mecanismos y formas de transferencia que marcan diferencias expresas entre el grupo doméstico, la comunidad y la sociedad global.

Antes de pasar a discutir los modos de transmisión de la propiedad, daremos una imagen de la organización económica de Santa Cecilia tal como nosotros la encontramos y tal como nos contaron que fue en el pasado.

LA ECONOMÍA EN SANTA CECILIA

Nuestro trabajo de campo fue realizado en la colonia Santa Cecilia,³ ubicada en la comuna de Avellaneda del departamento General Obligado, provincia de Santa Fe. Una colonia es una unidad de residencia y se define de acuerdo con la participación en el sistema de relaciones sociales dominante. El sistema de relaciones sociales incluye: las actividades ceremoniales (concurencia a la capilla y contribución a su mantenimiento), educacionales (los hijos van a la misma escuela) y recreativas (apoyo y participación en el club de fútbol). En este artículo los colonos serán visualizados fundamentalmente desde el punto de vista económico y, por lo tanto, privilegiaremos la pertenencia territorial.

La población total de la colonia es de 271 personas, de las que habitualmente residen

unas 221. Hay una clara división entre los colonos, propietarios de las chacras que se encuentran en Santa Cecilia, y los “criollos” que no poseen la propiedad de la tierra y que se ven obligados a trabajar por un salario en las diferentes actividades económicas de la colonia. Hay solamente 57 “criollos”. La cantidad de propietarios rurales aumenta sensiblemente para los meses de cosecha de algodón, llegando a 450 aproximadamente.

La mayor parte de las chacras se encuentran concentradas en una región o ecosistema que se llama Dorsal Agrícola Oriental, aunque también poseen tierras en el Ambiente de Islas del Paraná y la Cuña Boscosa. Estos tres tipos de ecosistemas pueden complementarse entre sí por las posibilidades productivas que ofrecen. En el Dorsal Agrícola los suelos predominantes son los brunizénicos de muy buena aptitud agrícola. La producción agrícola se encuentra localizada en esta zona, con buenos rendimientos por hectárea. Pero en el Dorsal existe una zona de transición cuyos suelos, aunque de buena calidad, son inundables, y, por lo tanto, suelen ser utilizados para pastoreo. El Ambiente de Islas es una faja costera de ancho variable que comprende el actual Río Paraná con sus ríachos e islas, con albardones y lagunas internas. Este plano de inundación se encuentra bajo las

3 Los procesos y formas económicas fueron desarrollados con mayor profundidad en otros trabajos [Archetti y Stølen, 1975].

aguas durante varios meses del año en virtud de las crecientes estivales del río. Predominan los suelos azonales⁴ de destino casi exclusivamente ganadero sobre pasturas naturales. Estos campos no son considerados buenos para la cría del ganado, ya que sus suelos son pobres en calcio y fósforo. De este modo, son utilizados estacionalmente por los colonos, ya sea para terminar novillos o para mantenerlos cuando se produce la crisis del pastoreo natural en invierno. La Cuña Boscosa se caracteriza por tener suelos afectados por procesos de salinización en extensas superficies. El drenaje de los mismos es deficiente, siendo por lo tanto aptos solamente para el pastoreo extensivo del ganado.

El productor puede combinar, pues, estos distintos nichos ecológicos de acuerdo con la potencialidad productiva de los mismos. Es común en Santa Cecilia que un colono que tenga tierra en el Dorsal haga agricultura y algo de ganadería, aprovechando al máximo los rastrojos de los cultivos, y ganadería en los otros nichos. Del total de tierras, un 54 % se encuentra en el Dorsal y,

dentro de ellas, solo un 32,2 % se utiliza con fines ganaderos. El resto, ubicado en los otros ecosistemas, se utiliza para la cría de ganado.

El tamaño de las explotaciones varía de 36 a 1.319 hectáreas. Encontramos diez explotaciones de hasta 72 hectáreas, ocho de 72 a 144 y once de más de 144. Sin embargo, esta desigualdad esconde la apropiación de tierra dentro de los diferentes nichos. Las propiedades más grandes tienen un gran porcentaje de tierra en la Cuña Boscosa y en la zona transicional entre el Dorsal y este ecosistema. Dentro del nicho constituido por la tierra agrícola la propiedad más grande es de 330 hectáreas. La colonia como tal existe en el Dorsal Agrícola pues es allí donde viven los propietarios. Los campos más alejados son atendidos temporariamente (viajes cada dos semanas), ya que el trabajo agrícola es mucho más intensivo que el manejo del ganado.

Existen dos mercados de tierra netamente diferenciados: la tierra para agricultura y la tierra para ganadería. El primer tipo de mercado se encuentra sumamente limitado por la herencia, siendo, de esta manera, la rotación y circulación de tierras bastante menor que en el mercado de tierras ganaderas. La herencia, al mismo tiempo, predomina como mecanismo de acceso en las pequeñas y medianas propiedades que son las chacras agrícolas por excelencia. El

4 Nota del editor: Los suelos azonales refieren a terrenos inmaduros, poco aptos para las actividades agrícolas, que se ubican en las primeras etapas de desarrollo ya que carecen de límites bien marcados y no tienen grandes influencias climáticas.

69,6 % de la tierra para agricultura fue obtenida a través de la herencia, contra el 41,5 % de la tierra para ganadería. Esto refleja la presión que hubo sobre los diferentes nichos en el pasado y el movimiento de expansión de la economía de los colonos: de la agricultura a la ganadería.

Dentro de la esfera de producción podemos distinguir tres grandes ciclos de actividades económicas. El *ciclo de subsistencias*: consiste en la producción de bienes de consumo que no están sujetos a intercambio, es decir, que raramente se convierten en mercancías. Aquí el colono trabaja con su grupo doméstico en la huerta y en la chacrita, la producción de carne porcina y blanca y el mantenimiento de los frutales. Por lo general se siembran algunas hectáreas de maíz para el consumo doméstico y la alimentación de porcinos y aves. El *ciclo agrícola*: constituye la producción de cereales y oleaginosas para la venta. El algodón es el único cultivo que requiere la contratación de fuerza de trabajo asalariada para la carpida y la cosecha. En los cultivos del girasol, lino, trigo y maíz estas operaciones se realizan con máquinas de corte y trilla de terceros, que el colono contrata. Todas las chacras están altamente mecanizadas, y el colono y los miembros del grupo doméstico (los varones exclusivamente) realizan todas las tareas de preparación,

siembra y carpida mecánica de los diferentes cultivos. En el trabajo con el tractor no hay un mercado de trabajo constituido por tractoristas asalariados, ya que este tipo de tarea es asegurada por el núcleo doméstico. El *ciclo ganadero*: es también una actividad eminentemente doméstica. El manejo y control del ganado está a cargo de los miembros del grupo doméstico. Solo en muy pocos casos el dueño es ayudado por algún peón permanente, y esto se debe a que el stock ganadero así lo exige.

En el cuadro 1 vemos el tipo de cultivo y la cantidad de hectáreas sembradas en Santa Cecilia. La colonia es típicamente algodонера, pese a la importancia del girasol. La cantidad de hectáreas sembradas con girasol depende, en gran medida, de la existencia de dos extensas chacras girasoleras que en conjunto siembran más de la mitad de este cultivo: 480 hectáreas. El algodón se siembra en el 84 % de las chacras; el girasol, en cambio, sólo en un 60%. El trigo, el meliloto y el sorgo se siembran como forrajes. El lino ocupó anteriormente un lugar importante dentro de la economía de los productores y en la actualidad se siembra sólo en el 20 % de las explotaciones. Con respecto al maíz, predomina el sembrado en el invierno, maíz de primera, y el poco maíz de segunda aparece como un cultivo de rotación en las explotaciones donde se siembra lino.

Cuadro 1. Tipo de cultivos y hectáreas sembradas en Santa Cecilia

Cultivo	Hectáreas	Porcentajes
Algodón	924	39,7
Girasol	905	38,9
Maíz	191	8,3
Lino	139	6,0
Sorgo	87	3,7
Meliloto	40	1,7
Trigo	39	1,7
<i>Total</i>	2.325	100,0

Si calculamos el ingreso bruto de la colonia vemos que el algodón contribuyó con el 70 %. Esto se debe a los buenos rendimientos y al buen precio de esta campaña contra los bajos rendimientos del girasol. Si ahora tomamos en cuenta la cantidad de horas trabajadas por los colonos en los diferentes cultivos, vemos que el 55,6 % del tiempo fue destinado al algodón. Para los colonos de Santa Cecilia el algodón es el cultivo que más trabajo da, no solo por la cantidad de horas de trabajo por hectárea con el tractor, sino porque es el único en el que no existe cosecha mecánica. La cosecha del algodón es manual y requiere la contratación de numerosos braceros (durante nuestra estadía, la proporción fue de una persona cada dos hectáreas, aproximadamente). El colo-

no debe hacer una inversión para alojarlos y dedicar una parte de su tiempo al control del trabajo, el pesaje y transporte cotidiano del algodón recolectado del campo al galpón, a la compra y venta de las mercaderías solicitadas por los cosecheros, al transporte de estos a la ciudad, al secado del algodón húmedo, al transporte de la cosecha a las desmotadoras y a los cálculos de los salarios a pagar una vez que se descuentan los adelantos en mercaderías. Estas diferentes tareas implican una división del trabajo dentro de los grupos domésticos, y las mujeres se encargan solamente de la venta de mercaderías y de las libretas de los cosecheros donde se consignan estas entregas. Las tareas de control, pesaje, transporte y compras están a cargo del colono.

La elección del algodón es función de la cantidad de tierra con aptitud agrícola de que dispone el colono. Por consiguiente, los agricultores que eligen el girasol lo hacen porque tienen mucho campo o porque complementan sus ingresos con la venta de ganado. Esto se explica por la retribución que se obtiene por hectárea sembrada de algodón, girasol o lino. De acuerdo con los cálculos que realizamos, la retribución por hectárea fue de 204.445 pesos⁵ para el algodón, 41.600 pesos para el girasol y de 11.025 pesos para el lino. Esto significa que para igualar los ingresos derivados de una hectárea de algodón se necesita sembrar 4,9 hectáreas de girasol y 18,5 hectáreas de lino. Podemos concluir, por lo tanto, que el algodón, con toda claridad, es el cultivo más rentable económicamente. Es a partir de estos cálculos, manteniendo constante el tamaño de las chacras, que el colono planifica las hectáreas sembradas con cada cultivo. Si no siembra más algodón esto puede deberse a factores como: tamaño de la familia, inversiones en alojamiento para los cosecheros, evaluación subjetiva del esfuerzo que supone el algodón y experiencia

5 Todas las cifras están expresadas en pesos moneda nacional (pesos viejos, anteriores a la ley 18.188). [N. del E.]

en el pasado por las crisis cíclicas de precios. Una consideración exhaustiva de estas dimensiones nos alejaría de nuestro objetivo.

Si tomamos en consideración el desempeño económico de las explotaciones de Santa Cecilia tenemos el siguiente panorama: el 17 % tuvo un ingreso bruto de hasta 2.500.000 pesos, el 13% de hasta 5.000.000 de pesos, el 30,4 % de hasta 10.000.000 de pesos y el 39,1 % de más de 10.000.000 de pesos. En términos de ingreso neto monetario para el grupo familiar, esto supuso un promedio mensual para el grupo de menor ingreso bruto de 100.000 pesos y para el de mayor ingreso de 527.500 pesos. El ingreso neto real de los colonos, sin embargo, está constituido además por los ingresos no monetarios, es decir, por la producción de valores de uso. Este ingreso fue muy difícil de calcular, pero estimamos que cumple un papel muy importante en la economía de las familias. Uno de los principios a los que se ajustan los colonos es no comprar frutas, verduras, leche, carne, pollos, huevos y embutidos que puedan ser producidos internamente. Si alguna de las verduras falta, porque el ciclo se terminó, no se la compra en el mercado, y así con todos los bienes que se producen en el ciclo de subsistencia.

De esta somera descripción del proceso productivo en Santa Cecilia surge con claridad

un tipo de economía que puede ser comparada con la economía campesina y la capitalista. De los campesinos, los colonos conservan el trabajo doméstico como elemento sustancial en el proceso productivo; de los capitalistas, el uso de la fuerza de trabajo asalariada en los trabajos de carpida y cosecha. La compra de fuerza de trabajo de terceros, sin embargo, es una suerte de accidente histórico o, dicho de otra manera, refleja cierto retraso tecnológico, ya que no existe en el mercado una cosechadora de algodón liviana que se adapte a las condiciones climáticas y suelos del norte de Santa Fe. De todos modos, queremos enfatizar que el proceso global de trabajo no depende del desarrollo doméstico sino solo una parte de él, la que se relaciona con el trabajo con el tractor. Es en este nivel que se manifiesta la rigidez de todo modo de producción doméstico. Un conjunto de decisiones, desde la combinación de recursos hasta la política de inversiones, están estrechamente ligadas a este factor. Peso a ello, creemos que las diferencias con los campesinos son muy grandes como para pensar que es una economía doméstica al estilo de los agricultores de Chiapas o del Altiplano boliviano. La diferencia fundamental radica en la *acumulación de capital*. Un campesino no acumula; el colono, en cambio, queda

al final del ciclo productivo con un excedente anual que no es consumido y puede utilizarse para ampliar el proceso productivo, destinarse a un incremento de las fuerzas productivas. Ahora bien, si el colono acumula capital y también utiliza fuerza de trabajo asalariada, ¿por qué no es capitalista? Nosotros pensamos que la economía capitalista se caracteriza por la ausencia de trabajo doméstico en el proceso productivo. En las explotaciones capitalistas de la región el desarrollo del ciclo productivo depende exclusivamente de la fuerza de trabajo asalariada, y los propietarios realizan solo tareas de control y gestiones financieras y de comercialización.

La economía de los colonos se encuentra íntimamente relacionada con las fuentes de crédito existentes en la región (bancos, cooperativas y acopiadores privados). Solo una parte del excedente se utiliza como fondo de reposición, ya que otra gran parte de este proviene de créditos a corto plazo que se consiguen con suma facilidad. El crédito en medios de subsistencia es también corriente en la región y en Santa Cecilia. Es común obtenerlo en los almacenes de las desmotadoras privadas, pues allí no cobran intereses si se pagan las deudas en algodón o algún otro tipo de cosecha.

Cuadro 2. Comercialización de la cosecha de Santa Cecilia en cooperativas y en acopiadores privados (porcentajes)

	Algodón	Lino	Girasol	Maíz
Cooperativas	66,4	50,6	24,6	13,5
Acopiadores	33,6	49,4	75,4	86,5
<i>Total</i>	<i>100,00</i> <i>(1.065 ton.)</i>	<i>100,00</i> <i>(88 ton.)</i>	<i>100,00</i> <i>(400 ton.)</i>	<i>100,00</i> <i>(96 ton.)</i>

Quisiéramos, finalmente, destacar algunos aspectos de la comercialización de los productos agropecuarios. Los colonos venden sus productos a las cooperativas (hay tres en la región) o a los acopiadores privados. Del cuadro 2 se desprende que en Santa Cecilia se comercializa en las cooperativas un mayor porcentaje de algodón que de los otros cultivos. Esto se debe a la retribución que ofrecen las cooperativas por cada uno de estos cultivos. La cooperativa paga el precio de mercado y además, a fin de año, entrega un retorno de acuerdo con los resultados obtenidos en la comercialización. Durante el año de nuestro trabajo de campo los retornos fueron, respectivamente: 6,8 % para el algodón, 1,8 % para el lino, 0,67 % para el girasol y ningún retorno para el maíz, con un agravante en este caso, ya que el precio pagado fue menor que el precio que ofrecían los acopiadores privados. En el cuadro 2 vemos claramente que

hay una alta correlación entre los porcentajes de retorno y la cantidad de producción entregada a cooperativas y al sector privado: a mayor retorno, mayor es el porcentaje de cosecha que se entrega en las cooperativas.

Esta descripción se ajusta al estado actual de la economía de los colonos de Santa Cecilia. Señalemos brevemente algunos de los cambios ocurridos a partir de dos variables: la tecnología utilizada y los tipos de cultivos. Una primera etapa, que va desde la fundación de las colonias en el norte de Santa Fe, en los comienzos de la década de 1880, hasta 1936-37, se caracteriza por el uso de tracción animal en el trabajo de la chacra, bueyes fundamentalmente, y por el cultivo de maíz, lino y maní; una segunda etapa comienza con la primera cosecha de algodón en 1936-37 y termina con la introducción del tractor en la década de 1950: el algodón desplaza paulatinamente al maní y al lino; y hay una última etapa

signada por la tractorización y modernización, la introducción del girasol y el desarrollo de la ganadería. Desde el punto de vista de la acumulación de capital es importante retener el papel crucial que desempeñó el algodón, de lejos el cultivo más rentable, y la posterior incorporación del tractor. Esto último incrementó el número de hectáreas cultivadas, ya que al ser desplazados los bueyes la tierra para pastoreo se incorporó al ciclo agrícola y permitió no solo el aumento de la productividad del trabajo, medida en horas, sino una mejor labranza, ya que se podía arar a mayor profundidad, factor importante en suelos cansados como los del norte de Santa Fe.

MODOS DE TRASMISIÓN DE LA PROPIEDAD EN SANTA CECILIA

Santa Cecilia es una sociedad cognática⁶ y, por lo tanto, los derechos de propiedad aparecen como atributos de todos los descendientes, sin que importe el sexo. Nuestro Código Civil garantiza los derechos de todos los descendientes cuando establece claramente que todos tienen derechos a proporciones iguales de los bienes a repartir. Por lo general, la sucesión se realiza a la muerte del jefe

de la familia, y si se hace partición por donación en vida la idea general es que los bienes se repartan entre los descendientes de la misma manera y en las mismas proporciones que corresponderían en el caso de que se hiciera juicio sucesorio. La partición debe comprender siempre a todos los herederos forzosos que existen en ese momento. La omisión de cualquiera de ellos anula la partición, pero solo después de la muerte del causante. En vida, por consiguiente, el dueño del patrimonio puede disponer de sus bienes como le plazca, haciendo donaciones a algunos de sus herederos y omitiendo a otros. Recién a su muerte se abre la posibilidad de que los omitidos recurran a la justicia.

El propietario de Santa Cecilia tiene dos alternativas para transmitir la propiedad: esperar que a su muerte los hijos reciban lo que les corresponda, luego del juicio sucesorio, o anticiparse y realizar la herencia en vida.

Del cuadro 3 se desprende que en Santa Cecilia la propiedad se trasfiere en vida. En cinco de los seis casos de juicio sucesorio, este se hizo a causa de la muerte prematura del dueño o de su mujer. En el sexto caso había, según el actual propietario, problemas de autoritarismo: a pesar de no haber trabajado nunca en agricultura, se dedicaba a fletear madera y no quiso desprenderse del control sobre la tierra que, desde un comienzo, fue trabajada por su hijo.

6 Nota del editor: Refiere a las relaciones de parentesco.

Cuadro 3. Formas de transferencia de la tierra heredada por los actuales propietarios en Santa Cecilia

	Número	Porcentajes
Venta	16	73
Sucesión	6	27
<i>Total</i>	22	100

Cuadro 4. Formas de transferencia de la tierra de padres a hijos desde 1910 hasta la actualidad

	Número	Porcentajes
Transferencia en vida (venta, donación)	38	76
Juicio sucesorio	12	24
Total	50	100

Si examinamos históricamente las transmisiones de tierra desde la llegada a Santa Cecilia de los antepasados de los actuales propietarios hasta hoy, hallamos la misma tendencia (Cuadro 4).

Estudiando las escrituras que se encuentran en el Registro de Propiedad de la provincia de Santa Fe, observamos lo siguiente: de los doce juicios sucesorios que encontramos, casi todos se hicieron a la muerte del dueño o su mujer. Si los hijos son mayores de edad, la mitad de la propiedad va a ellos, la otra mitad al sobreviviente de la sociedad conyugal. Es interesante observar que no suele pasar mucho tiempo desde la sucesión hasta que el padre o la madre sobrevivientes hacen algún tipo de transmisión en vida. Eso nos permite pensar que el juicio suce-

sorio fue causado por la muerte inesperada de uno de los esposos. De todos modos, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que en Santa Cecilia la propiedad se transmite en vida y que cuando hay juicio sucesorio esto se debe al fenómeno que comentamos. Ahora bien, ¿cuáles son las ventajas y las desventajas de las estrategias de transferencia mencionadas?

Como habíamos visto, las explotaciones domésticas se organizan a partir de la colaboración y cooperación de dos generaciones: padres e hijos. El propietario aparece no solo como agricultor, como el poseedor de un título de propiedad, sino como el organizador del grupo doméstico. Los hijos trabajan con su padre, lo que posibilita que el grupo doméstico consti-

tuya una “cooperativa de trabajo”. Este sistema funciona mientras se garantizan ciertas normas que regulan la continuidad y simetría de las relaciones. Los hijos trabajan con sus padres con la esperanza de que serán los herederos, y los padres transmiten la propiedad con la expectativa de que tendrán una vejez sin sobresaltos. Pero este proceso no puede prolongarse hasta la muerte del padre, porque los hijos constituyen familias antes de que esta sobrevenga. El replazo efectivo está asociado a la transmisión de la propiedad y ocurre, aproximadamente, después de los cincuenta años del propietario. Si esto no sucede, se plantean una serie de problemas de autoridad y aparecen tensiones en el seno del grupo doméstico. Diríamos que cada grupo doméstico debe resolver el tiempo de espera de los hijos. Si esto ocurriera con la muerte del propietario, se iría a juicio y cabe predecir que se producirían problemas, ya que muchos de los derechos de los que quedaron trabajando en la chacra correrían el peligro de no ser reconocidos. A la muerte del jefe de la familia y jefe del grupo doméstico se perdería el poder de su influencia y el peso de su autoridad. Resumiendo: en Santa Cecilia la transmisión de la propiedad hecha en vida asegura un tránsito menos conflictivo que el juicio sucesorio, pues son satisfechas las expectativas de los

hijos, básicamente saber que trabajan en algo que les pertenecerá. Al mismo tiempo, los padres resuelven el problema del mantenimiento una vez que se retiran del proceso productivo.

Si la transmisión se hace en vida puede efectuarse por donación, como vimos anteriormente, o por venta. En el primer caso se llama transmisión gratuita de bienes porque no hay de por medio ningún pago. En Santa Cecilia encontramos que predomina abrumadoramente la venta de la propiedad de padre a hijos, ya que registramos solo dos casos de donación, uno en 1908 y el otro en 1909. ¿Por qué ocurre esto? ¿Cuáles son las ventajas de la venta sobre la transmisión gratuita de bienes? Los hijos, después de haber cooperado en aumentar el patrimonio del grupo doméstico, ¿aceptan gustosos esta venta? ¿Es importante para el padre recibir dinero?

Los escribanos locales y sus clientes, los colonos, hacen hincapié en dos ventajas de la venta sobre la transmisión gratuita. La primera es que si el heredero está casado, como de hecho ocurre en la inmensa mayoría de los casos, se pagan menos impuestos. Si hay transmisión gratuita, el bien pasa a ser el bien del heredero, o sea que no entra en la sociedad conyugal, y se cobra impuesto sobre el valor total del mismo. En el caso de venta el bien sí entra en la sociedad conyugal, y sobre la parte que corresponde

al yerno o a la nuera que no son herederos legítimos no se cobra impuesto.

Esta interpretación de la ley es falsa. Toda venta que se hace de padres a hijos se considera jurídicamente como transmisión gratuita de bienes y en consecuencia se paga la misma cantidad de dinero en impuestos. Por ahora bastará destacar que los colonos están convencidos de que con este tipo de transferencia se ahorran una buena suma de dinero. La explicación de esta creencia se verá más adelante.

En cuanto a la segunda ventaja, se enfatiza su carácter definitivo. Piensan que si el padre vende la tierra a los hijos por un precio “razonable” y tienen constancia de esta operación ante el Banco de la Nación o el Banco de la Provincia de Santa Fe, no hay derecho al reclamo por parte de los herederos potenciales que no fueron beneficiados. Aquí también hay una equivocación, ya que si no hay un expreso consentimiento de todos los herederos legítimos, el derecho al reclamo es el mismo que en el caso de transmisión gratuita de bienes. En las escrituras que consultamos ese tipo de consentimiento no se encuentra. A pesar de esta “legitimidad” no se conocen casos de reclamos o juicios vinculados a las ventas de padres a hijos. Pensamos que esto se debe a que la idea del carácter definitivo de la venta está tan ins-

titucionalizada entre los colonos que, aunque se conocen muchos casos de disconformidad, esta no se manifiesta en acciones judiciales.

Vemos en el cuadro 5 que solo el 31 % de las ventas de padres a hijos se ha hecho por terceros. De estas, casi todas se realizaron durante la década del treinta. Generalmente el colono vendía la tierra a un vecino, que la volvía a vender a los hijos de aquel. Como las ventas se hacían en menos de un año y, en varios casos, en menos de un mes, no tenían validez jurídica en el caso de que alguno de los herederos omitidos iniciara acción judicial. Según algunos informantes era una maniobra de los escribanos para poder hacer dos escrituras. Como todo el conocimiento relacionado a transferencias de tierra estaba en manos de los abogados y escribanos, el colono no sabía que la venta por terceros que hacía no tenía ningún valor. El colono estaba convencido de que esa era la mejor manera de hacer la transmisión de los bienes en vida. Se cuenta que las ventas por terceros se dejaron de hacer después de que un colono perdió su tierra haciendo ese trámite: había vendido su tierra a un vecino, casi inmediatamente murió él y enseguida el comprador. Los herederos del vecino, a pesar de conocer el pacto de honor contraído por su padre, no lo reconocieron y se quedaron con la parcela de tierra.

Cuadro 5. Formas de transmisión de la tierra de padres a hijos desde 1910 hasta la actualidad

	Número	Porcentajes	
<i>Venta</i>			
a. Directa	25	69	
b. Por terceros	11	31	
<i>Subtotal</i>	36	100	72
<i>Otras formas de transmisión</i>			
a. Trasmisión gratuita	2	14	
b. Juicio sucesorio	12	86	
<i>Subtotal</i>	14	100	28
<i>Total</i>	50		100

Hasta ahora vimos los modos en que se transmite la propiedad. Creemos que no se alcanza a comprender plenamente las “ventajas” o “desventajas” de un sistema sobre otro si no se discute quiénes reciben la propiedad. El orden normativo, a través del Código Civil, es bastante explícito: todos los hijos tienen derecho a porciones iguales de los bienes que se transmiten. Esto, como ya dijimos, se corresponde, por lo tanto, con mecanismos válidos para toda sociedad cognática. Sin embargo, en Santa Cecilia encontramos entre los productores una fuerte ideología patrilineal: ellos sugieren enfáticamente que la tierra debe pasar de los padres a los hijos varones y que las hijas deben ser excluidas. Esta ideología patrilineal está re-

forzada por las pautas de residencia normales, ya que predomina claramente la virilocalidad. Todos los casos de uxorilocalidad que registramos se debieron a la ausencia de hijos varones. Este es el primer orden de contradicciones que mencionamos en la introducción: el sistema normativo y jurídico enfatiza el bilateralismo, y los actores, la patrilinealidad.

Este tipo de orientación ideológica de los productores explicaría, en primera instancia, el predominio de la herencia hecha en vida. El juicio sucesorio aparece como una clara amenaza a este principio, ya que no es posible predecir el comportamiento de las hijas y de los yernos. Los colonos creían, en el pasado, que haciendo la venta directa o a través de ter-

ceros eliminaban los problemas que podrían surgir en el seno de la familia por la ambición “desmedida” de los que no recibían la propiedad. Como vimos antes, se piensa que la venta directa es un acto legítimo y que los herederos potenciales no beneficiados pierden los derechos a iniciar una acción legal. De acuerdo con nuestro material empírico, al no prestar la conformidad en el acto de venta todos los herederos potenciales, *ninguna* de las transferencias de tierra por venta en Santa Cecilia tiene validez. Lo que debemos explicar a continuación es por qué existe esta pauta de transmisión, por qué las hijas y parte de los hijos aceptan esto como normal.

Este tipo de ideología patrilineal es en Santa Cecilia, hasta cierto punto, un producto de la realidad económica de las explotaciones. Como habíamos visto, el trabajo en la chacra depende, en todo lo comerciable, del aporte masculino; el trabajo femenino es, por excelencia, trabajo en actividades de subsistencia, en el mantenimiento del hogar. Si bien la mujer participó en las tareas de cultivo con los bueyes, nuestra impresión es que siempre su rol se definió como transitorio, ya que, a medida que los hijos se iban incorporando, aquellas dejaban la chacra y se concentraban en las tareas domésticas. El trabajo producti-

vo es cosa de los hombres. Este exclusivismo se vio reforzado por la aparición del tractor. Todo esto se refleja en las pautas de residencia: las hijas mujeres dejan la chacra y los hijos incorporan a sus mujeres como reemplazantes. Dejar la explotación significa, de alguna manera, la pérdida de los derechos de herencia, por lo menos de la herencia de la tierra y la maquinaria.

Un segundo aspecto se vincula a la mantención de los padres una vez que dejan el trabajo productivo. Se considera que esta es una obligación de los hijos, que son, al mismo tiempo, los que con la propiedad de la tierra aseguran la continuidad del apellido. De acuerdo con los colonos, sus yernos tienen la obligación moral de mantener a sus respectivos padres y no a ellos.

Esta primera contradicción nos permite delimitar los marcos dentro de los cuales se ejercita la elección del heredero: los hijos reciben la propiedad de la tierra y no las hijas. ¿Significa ello que las hijas no reciben nada? ¿Esta situación es aceptada por ellas como algo natural? ¿Qué ocurre con las hijas que no se casan, o sea, que no abandonan la chacra? De acuerdo con nuestro trabajo de campo, en el pasado, aproximadamente hasta la década del veinte a las mujeres se les entregaba una

dote para el casamiento, aunque esto, aparentemente, no estaba muy generalizado. Encontramos, sin embargo, algunos documentos que atestiguan su existencia pero que no nos permiten decir nada sobre su amplitud. En uno de ellos, que data de 1908 o 1910, se entregó en concepto de dote, una cómoda, un colchón, una frazada, un cubrecama, un espejo, un baúl, doce sábanas, un mantel de mesa, seis servilletas, siete toallas, tres fundas, seis corpiños, veintiséis camisas, veinte pañuelos, ocho enaguas, veintiocho vestidos, un saco, tres delanteras de cama, botines y zapatos, dos pares de medias, un par de tijeras, tres carreteles de hilo, un cubrecama de percal, cinco batas, dos almohadones de pluma, once delantales, seis metros de tela, un echarpe y un prendedor. Al final del documento se lee lo siguiente: “Recibí todo cuanto se detalla en la presente lista como dote con motivo de mi casamiento y para constancia lo firmo conjuntamente con mi esposa y dos testigos”. El que firmaba era el yerno, quien, de esta manera, era eliminado “moralmente” como un factor de discordia, ya que no podía obligar a su mujer a exigir tierra o maquinaria en el momento en que se hiciera la transmisión de la chacra.

De acuerdo con nuestras entrevistas, a las mujeres les parece normal ser excluidas del

acceso a la propiedad, puesto que es el esposo el que les garantiza el futuro económico. Aunque hay algunos signos de cambio en esto, en la conciencia de los actores aparece asociado al proceso de capitalización de las explotaciones. Para la generación nacida a principios de siglo todo reclamo de indemnización o de dote hubiera significado poner el patrimonio familiar en peligro. En la actualidad, a las mujeres les parece bien que exista algún tipo de indemnización cuando renuncian al derecho sobre la tierra.

Veamos un caso de transmisión gratuita en favor de las hijas. Juan B. y su esposa tienen 144 hectáreas y deciden repartirlas entre sus hijos, cinco varones y una mujer, y un nieto, hijo de una hija que se murió. Antonio recibe 36 hectáreas cuyo valor estimado es de 1.500 pesos. De ese dinero tiene que pagar 500 a Juan (el nieto), ya que a él le corresponde un 50% del valor de la parte de los herederos directos. Nicolás, Raimondo y Elisa reciben 36 hectáreas, siendo el valor de esa concesión de 3.000 pesos, equivalentes, por lo tanto, a 1.000 pesos para cada uno. Otras 36 hectáreas, por un valor de 2.000 pesos, van para Juan y Emilio. Las restantes 36 hectáreas no entran en la partición. El documento dice textualmente: “Esa fracción va a Juan y Emilio por haber cuidado a los padres y

por comprometerse a proveer a los padres en el futuro de todo lo que necesiten para pasar una vida tranquila y desahogada, así como al cuidado y provisión de medicamentos en sus enfermedades, quedando libres de todo compromiso y gasto por cualquier concepto los demás hermanos”.

Las hijas que no se casan se “heredan” con la propiedad, o sea que los hijos o el hijo que reciben la chacra paterna quedan con la responsabilidad de mantenerlas y alimentarlas hasta su muerte o su posterior casamiento. En el caso de la sucesión de Humberto C. tenemos que toda la propiedad pasó a su hijo. Está explícito en la escritura que Ida C. de D., una de las hijas casada con un agricultor, renuncia a la parte que le corresponde en favor de su hermano. En cambio la escritura nada dice de la otra hermana. Esta era soltera por esa época y lo es en la actualidad. Vive con su hermano, es alimentada, vestida y recibe algún dinero para sus gastos. De esto podemos extraer otra conclusión: el “enemigo” es el yerno; la renuncia explícita de la hermana casada se explica por este hecho.

Si solo los hijos reciben la tierra, ¿supone esto la existencia de ciertas reglas fijas, como, por ejemplo, que es el mayor el que recibe la propiedad, o el menor? Si no hay hijos, solo

hijas, ¿implica este principio que el propietario no trasmite la herencia sino que vende la chacra a un tercero? Si las hijas reciben la propiedad, ¿en qué condiciones empíricas se da esto? Del análisis estadístico de los casos de herencia para los actuales propietarios se desprende que en un 85 % la tierra fue recibida por los hijos, solo el 5 % por hijos e hijas y el 10 % por las hijas. Dentro de los hijos encontramos que el 64,7 % está constituido por casos de herencia unipersonal y el resto por dos o más hijos. Dentro del 64,7 % no encontramos ninguna regla fija, ya que en un 27,8 % es el mayor el que la recibe, en un 45,4 %, el menor, y en el resto otros hijos, sea cualquiera su orden de nacimiento. Este tipo de distribución de los casos es lo que nos permite decir que hay un neto predominio de los hijos sobre las hijas y que dentro de aquellos no hay ninguna regularidad.

Es interesante comentar los casos de las mujeres que recibieron en herencia la chacra de sus padres. En los dos casos que encontramos, el 10 % que acabamos de mencionar, se produjo la ruptura de la pauta de residencia normal, o sea que el esposo fue a vivir a la casa de los padres de su mujer. La uxori-localidad reemplaza a la virilocalidad solo cuando el trabajo del yerno garantiza la continuidad

del proceso productivo. En un caso se trataba de una hija única y en el otro los hijos habían emigrado a la ciudad porque el padre les había ayudado a construir una desmotadora y allí se hacía necesario el trabajo de todos ellos (la desmotadora, suponemos, parecía más rentable que la chacra).

Aunque el porcentaje sea ínfimo, porque en la realidad siempre hay hijos dispuestos a quedarse en la chacra paterna, vemos que Santa Cecilia no es una sociedad rígida aunque exista una fuerte ideología patrilínea. Por encima de esto prima cierto realismo, cierta flexibilidad para adaptar normas e ideas a la realidad concreta. Esta contradicción entre ideología y realidad es el segundo tipo de contradicción que quisiéramos recalcar.

Pero, como vimos, la ruptura de la ideología, patrilínea se puede observar también en el hecho de que no todos los hijos reciben la tierra sino solo una parte de ellos. Esta eliminación obedece a ciertos mecanismos que nos gustaría comentar. Lo fundamental, el principal objetivo del colono, es mantener el nivel de vida y no interrumpir el proceso de acumulación de capital, ya que si esto ocurriera su vejez tranquila se vería amenazada. Esto supone, en gran medida, seguir la estrategia de mantener intacta la explotación.

En ese proceso, por lo tanto, solo algunos de los hijos van a quedarse en la tierra paterna. Como vimos, no existen pautas uniformes, pero podemos aventurar una hipótesis: los hijos que se quedan son aquellos que mantienen las relaciones menos tensas con los padres. Es decir que si existe conflicto no se plantea ningún problema en la eliminación. Los problemas aparecen cuando nos encontramos con familias armónicas. Allí el jefe de familia sigue dos estrategias: trata de dotar con cierto capital al hijo al que dejará la chacra, o de emplearlo luego de darle cierta educación. El capital que se adelanta aparece como una suerte de herencia anticipada y consiste en dinero para instalarse en el pueblo con un negocio o en una inversión que él sigue administrando, como es el caso —bastante común, por otra parte— de los colonos que compran un camión y lo hacen trabajar por alguno de sus hijos (este, sin lugar a dudas, heredará el camión cuando se realice la trasmisión de bienes). La educación que obtienen los hijos que dejan la chacra aparece como un resultado del trabajo de los hermanos que se quedaron en el campo. Sobre esto no encontramos ninguna discrepancia: todos los hijos de los colonos que recibieron educación secundaria o universitaria, tres hasta ahora, están pro-

fundamente agradecidos a los hermanos que se sacrificaron por ellos.

En algunos casos, los que dejan la chacra son los menores que permanecen solteros. Cuando los hijos que trabajan a la par del padre se casan, por lo general esto origina un nuevo grupo doméstico en la explotación, y es interpretado como “plantar bandera” sobre la chacra. Muchos de los hijos de los colonos que actualmente trabajan en la ciudad nos plantearon que hubieran preferido quedarse. Sin embargo, encontramos mayor disconformidad entre los que no consiguieron un trabajo “de oficina”. Los que se emplearon como obreros industriales o como dependientes de comercio nos manifestaron que les hubiera gustado permanecer en la explotación porque es preferible ser “patrón chico y no peón de grande”. La autonomía es uno de los valores que se adquieren siendo propietario y trabajando en el campo, donde la rigidez de los horarios es mucho menor. Los hijos de colonos tienen cierta preferencia por trabajos que suponen una mayor autonomía, como camionero, viajante de comercio o artesano.

Que solo algunos se queden con la explotación no significa que los otros no reciben nada en concepto de herencia. Hay, sin embargo, una suerte de regla general que no se discute y

es la valoración del trabajo de los que se quedaron en la chacra. Casi todos los miembros de Santa Cecilia comparten la ideología de que no deben repartirse las cosas en partes iguales porque ello es injusto. Este es uno de los principios fundamentales que regula la transmisión de la propiedad y asegura la estabilidad de esta suerte de proceso “discriminatorio”. Los que se favorecen con este sistema consideran que hay que darle algo a los otros, pero siempre que hayan trabajado en la chacra. La indemnización depende de la cantidad de dinero involucrado en la transferencia, ya que es este el que se reparte. Esta suma, sin embargo, no puede ser muy alta, dado que el precio de venta es el precio fiscal, que es, en todos los casos, bastante bajo. Cuando así ocurre, el padre usará el ganado o algún terreno en la ciudad, y de su venta o cesión obtendrá los medios para la compensación. Pero esto también depende de otro principio de justicia caro a los habitantes de Santa Cecilia: si el hermano que está en la ciudad o que dejó la chacra se encuentra en una buena posición económica, se considera que no debe recibir nada. Lo que se pone siempre en juego en la negociación es la “indemnización” y no la parcela. Es a este nivel que la sociedad pone sobre la mesa conceptos como “justo” e “injusto”.

En los últimos años, que han sido buenos para el campo, se ha replanteado, sin embargo, el problema de la herencia y principalmente la participación de las mujeres. Se suele escuchar que antes las mujeres se conformaban con una vaquita servida flaca y que ahora quizás esto comience a cambiar; que el problema de la tierra no se discutía porque las mujeres se casaban con agricultores. En una sociedad típicamente agraria existía, en consecuencia, cierta reciprocidad que no ponía en peligro algunas reglas de juego. Por ejemplo, de la generación de Santa Cecilia nacida entre 1890 y 1920, o sea la de los padres de los colonos actuales, 104 trabajaron como agricultores y solo 6 dejaron el campo por otras ocupaciones. Si vemos las pautas de casamiento para las mujeres nacidas en el mismo período, encontramos que el 64 % se casaron con agricultores. Para la generación nacida entre 1920 y 1940 tenemos que solo 65 hijos de colonos nos quedan como agricultores y el resto, 34, dejan el campo. En la actualidad, por lo tanto, la situación ha cambiado, y si aceptamos que un colono puede vivir (en caso de que los precios se mantengan) mucho mejor que un empleado o un obrero industrial, ¿por qué aceptarían estos sin protestar que todo quede para sus hermanos, o

por qué, para hacer el razonamiento inverso, no permitirían que sus mujeres reivindicaran derechos sobre la herencia?

Hasta ahora Santa Cecilia, y todo el Dorsal Agrícola con colonos descendientes de los primeros italianos que vinieron del Friuli, se ha manejado en términos morales, aunque esto se tradujera en actos de consecuencias económicas. Incluso la venta aparece como un instrumento jurídico que evita los conflictos que potencialmente originaría un juicio sucesorio. Existe cierto convencimiento en los actores, pero de acuerdo con nuestra opinión, los colonos y sus hijos no están muy seguros de que lo que hicieron y hacen en materia de herencia ha dejado satisfechos a todos. Existe virtualmente una alianza de hecho entre los padres y los hijos que van a recibir la tierra, una coalición que reconoce una identidad de intereses: tierra por cuidado, capital por vejez sin angustias. En ese proceso, el otro “bando” está constituido por los hijos e hijas que quedan fuera del proceso de circulación de bienes. Para mantener la familia integrada el primer grupo elabora ciertas estrategias de indemnización, ciertas compensaciones por derechos perdidos. Estamos firmemente convencidos de que el desarrollo económico puede producir ciertas fracturas en todo este

proceso, pero, hasta ahora, Santa Cecilia parece haber resuelto sin grandes conmociones dicho “conflicto de intereses”.

Esta afirmación aparece claramente en el efecto que tiene sobre la herencia el tamaño de las explotaciones. Ya dijimos que tanto el padre como el hijo que recibe la herencia están interesados en mantener cierto nivel de vida. En el cuadro 6 vemos que, en Santa Cecilia, cuanto mayor es la cantidad de tierra que se tiene, mayor es la proporción de divisiones. Nuestra predicción, en consecuencia, se encuentra de algún modo como tendencia en el pasado y puede constituir una nueva pauta en el futuro.

Hasta ahora hemos visto el proceso a partir de las relaciones generales entre padres e hijos. Hay otra dimensión que es importante considerar: la relación entre padres e hijos que

reciben la tierra. Este proceso no está exento de problemas, desajustes y tensiones emocionales. Para el padre es muy difícil aceptar que, de un día para el otro, todas las decisiones pasen a manos de los hijos. El padre, por lo general, conserva algo a su cargo y algún capital que puede administrar con cierta autonomía. Su responsabilidad puede ser encargarse del cuidado del ganado, trabajar en la chacrita, en la huerta o en la quinta. La trasmisión de la propiedad y del control técnico no es un proceso armónico, que ocurra sin contradicciones, como tampoco lo es la relación entre padres e hijos cuando tienen que compartir el mismo techo. Por lo tanto, la tendencia en Santa Cecilia es construir al padre una casa en el pueblo o en la chacra, en el caso de que no lo hubiera hecho.

Cuadro 6. División de la tierra por herencia según el tamaño de las explotaciones (porcentajes)

	Hasta 72 hectáreas	Más de 72 y hasta 144 hectáreas	Más de 144 hectáreas	Total
División de la propiedad	12,5	22,2	66,7	25,0
No hay división de la propiedad	87,5	77,8	33,3	75,0
<i>Total</i>	<i>100,0</i> <i>(8)</i>	<i>100,0</i> <i>(9)</i>	<i>100,0</i> <i>(3)</i>	<i>100,0</i> <i>(20)</i>

La herencia, en toda sociedad agraria, constituye uno de los mecanismos que aseguran la culminación del ciclo de desarrollo doméstico mediante el remplazo de los padres por los hijos al frente del proceso productivo. Nuestro objetivo en este artículo ha sido demostrar de qué manera se elaboran ciertas estrategias y se regulan las relaciones entre padres e hijos. Al mismo tiempo, la herencia aparece como una suerte de proceso paralelo e intersticial dentro de la sociedad global, y, así, puede ser visualizado como un mecanismo de articulación social. Nuestro análisis no debe ser entendido como una suerte de postulado que permite extraer conclusiones del tipo de: “Toda vez que haya que resolver problemas de acumulación de capital, la herencia aparecerá como un proceso que genera ciertos privilegios dentro del grupo de descendientes”. Nuestro objetivo final ha sido demostrar que se mantienen ciertas fronteras y existen ciertas discontinuidades institucionales, y que, por lo tanto, no hay una suerte de asimilación necesaria de los santacecilienses al orden normativo de la sociedad global.

BIBLIOGRAFÍA

- Archetti, Eduardo y Stølen, Kristi Anne 1975 *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Bartolomé, Leopoldo J. 1974 *Sistemas de actividad y estrategias adaptativas en la articulación regional y nacional de colonias agrícolas étnicas: el caso de Apóstoles (Misiones)* (Posadas, Argentina: Facultad de Ciencias Sociales)
- Bourdieu, Pierre 1972. “Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction” en *Annales*, año 27, N° 415.
- Firth, Raymond 1961 *We, the Tikopia. A sociological study of kinship in primitive Polynesia* (Londres: George Allen and Unwin).
- 1970 *Elements of social organization* (Boston: Mass Beacon Press).
- Fortes, Meyer 1970 *Kinship and the social order. The legacy of Lewis Henry Morgan* (Londres: Routledge/Kegan Paul).
- Leach, E. R. 1945 “Jinghpaw kinship terminology” en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 75.
- 1961 *Pul Eliya. A village in Ceylon* (Londres: Cambridge University Press).
- Wolf, Eric 1968 “Kinship, friendship, and patron-client relations in complex societies” en Michael Banton, ed. *The social anthropology of complex societies* (Londres: Tavistock Publications).

ECONOMÍA DOMÉSTICA, ESTRATEGIAS DE HERENCIA Y ACUMULACIÓN DE CAPITAL

LA SITUACIÓN DE LA MUJER EN EL NORTE DE SANTA FÉ, ARGENTINA*

EDUARDO P. ARCHETTI Y KRISTI ANNE STØLEN

“Hasta ahora las mujeres sólo recibimos en herencia, algunas veces, una vaca flaca que ni siquiera estaba preñada”.

DECLARACIÓN DE UNA MUJER EN 1973.

El problema central en el artículo será el estudio de la situación de la mujer en el seno de la economía rural y doméstica en el norte de la provincia de Santa Fe, Argentina. Luego de una breve presentación de algunas de las conceptualizaciones recientes sobre la situación de la mujer en la esfera doméstica, trataremos de describir un proceso de cambio en el lapso de tres generaciones en relación a tres aspectos: en primer lugar, el rol de la mujer en la distribución y ejecución de tareas internas y responsabilidades externas de representación en

una economía basada durante un largo periodo de tiempo en el trabajo exclusivo de la familia y del grupo doméstico. En segundo lugar, la herencia aparecerá como un mecanismo de transferencia o “devolución” de bienes y derechos en el que todo un conjunto de normas determinan la situación de la mujer. En relación a esto analizaremos la discontinuidad existente entre un sistema normativo y una terminología bilateral y la fuerte inflexión “patrilineal”, tratando de demostrar por qué se crearon situaciones que no favorecieron a la mujer. Luego veremos cómo, a lo largo del tiempo, se generan un conjunto de incongruencias mediante el abandono de la dote y el cambio en el sistema de alianzas. En tercer lugar, discutiremos cómo estos dos aspectos aparecen vinculados al problema de la acumulación de capital en esa economía doméstica y al proceso de reemplazo de fuerza de trabajo por capital y fuerza de trabajo de terceros. En esta situación la disfuncionalidad del trabajo femenino para la reproducción eco-

* Este trabajo fue publicado originalmente en *América Indígena*, N° 2 Vol. XXXVIII, N° 2, (México) abril-junio, 1978.

nómica se hará más patente: si antes era importante retener fuerza de trabajo generada internamente ahora aparecerá como más relevante su expulsión. En esa dirección, con el triunfo de la “modernidad”, ser “desheredada” ya no es algo peculiar a la mujer que marca su incorporación a una sociedad en condiciones de dependencia y discriminación, sino que será un *status* compartido con la mayoría de sus hermanos. La migración y el cambio de residencia dejarán de ser algo específico asociado con la diferenciación entre sexos para convertirse en un rasgo que explica la forma en que esa economía y esa sociedad deben reproducirse en un contexto cada vez más capitalista.

ESFERA DOMÉSTICA VERSUS ESFERA PÚBLICA

El modelo de explicación de Rosaldo sobre la situación de la mujer parte del reconocimiento de una suerte de rasgo “universal”: no sólo existe en toda sociedad diferencias entre sexos sino que las actividades del hombre, opuestas a las de la mujer, se reconocen siempre como más importantes, y, por lo tanto, a través de formas ideológicas y sistemas culturales los roles y las actividades del hombre aparecen dotados de

mayor valor y autoridad (1974:19). Esto condiciona una básica asimetría entre hombre y mujer en relación a la producción, la autoridad y el poder, el acceso al control simbólico, la posibilidad de pasar de *status* adscriptivos a *status* adquiridos, con consecuencias directas sobre la personalidad y la concepción ideológica de la mujer como una anomalía. Rosaldo, obviamente, parte de la observación empírica de la situación del hombre y de la mujer en relación a las dimensiones mencionadas para encontrar que esto se expresa, quizás mejor se “cristaliza”, en términos de una distinción tajante entre las esferas domésticas y públicas. Escribe:

[...] it will be seen that an opposition between “domestic” and “public” provides the basis of a structural framework necessary to identify and explore the place of male and female in psychological, cultural, social, and economic aspects of human life. “Domestic”, as used here, refers to those minimal institutions and modes of activity that are organized immediately around one or more mothers and their children; “public” refers to activities, institutions, and forms of association that link, rank, organize, or subsume particular motherchild groups (1974: 23).

Una vez establecida esta distinción Rosaldo vuelve a su material empírico original para de-

mostrar cómo en cada una de las dimensiones se encuentra esa básica diferenciación. Una conceptualización empírica no puede convertirse en teoría y mucho más si el razonamiento es tautológico: existen diferencias porque hay esferas asignadas como compartimentos estancos y, al mismo tiempo, esas diferencias te producen porque, precisamente, existen las dos esferas. Rosaldo no explica cómo esas diferencias fueron generadas históricamente aunque sostiene que la relación entre lo doméstico y lo público y sus variaciones empíricas permitirá dar cuenta de situaciones diferentes: cuando mayor la diferencia, cuando más aisladas se encuentren las mujeres entre sí y sometidas a la autoridad de un hombre en la casa será mayor su discriminación y más bajo su status (1974: 36). Por otro lado, olvidando cualquier otro tipo de consideración, puede hablarse de un “universal doméstico” definido de la manera en que lo hace sólo si este se subordina al hecho biológico de que son las *madres* las que dan a luz y alimentan a sus hijos y cuidan de ellos hasta cierta edad. Como se lleva a cabo esto es, sin lugar a dudas, un hecho social, históricamente determinado, que tiene que ver con el modo como una sociedad resuelve ese problema. Se podría argumentar aquí que el cuidado prolongado de los niños, condición

importante para su sobrevivencia en sociedades pre-industriales, deja de ser una condición importante cuando aparece el control artificial de la natalidad, los nacimientos espaciados, la familia nuclear pequeña, la alimentación industrial estandarizada y los jardines infantiles, lo que permite que el hombre participe de esas actividades (Gough, 1975). Esta conclusión está ya encerrada en el razonamiento de Rosaldo ya que como un corolario lógico se puede pensar que toda vez que disminuya la rigidez entre las esferas y la distribución fija de tareas, a lo largo de la línea divisoria de sexos, se crea una situación más “igualitaria”. Sin una inversión completa de roles, ese ambiente más “igualitario” se crea a partir del momento en que el hombre participa en las actividades domésticas y la mujer en la esfera pública.

El problema con el modelo propuesto por Rosaldo deriva mucho menos de su poder descriptivo que de la fuerza explicativa que su autora le atribuye. De lo expuesto anteriormente se puede concluir que aceptadas, heurísticamente, las diferencias entre las esferas el proceso de investigación comienza allí, con ese problema, en el que tendremos que dar cuenta de dos fenómenos al mismo tiempo: la generación histórica de esas esferas, es decir sus condiciones de producción, y sus posibilida-

des de reproducción, es decir las posibilidades de cambio o no. Razonar de otra manera sería convertir una hipótesis de trabajo en algo que no es una teoría y que aparece como puramente “formal” cuando, en la práctica, es generada por la pura observación empírica. Por lo tanto, nosotros, podremos pensar en el norte de Santa Fe y en la situación de la mujer no en términos de la comprobación de una “teoría general” de la distinción entre lo doméstico y lo público, sino partiendo de esa generalización empírica, tal como se dan históricamente lo doméstico y lo público y cómo dentro de ese contexto la relación entre sexos está sometida, a la vez, a la construcción de lo universal y de lo particular.

En esta dirección, sin entrar en mayores detalles, el intento de Meillassoux nos parece más interesante y mucho más promisorio, a pesar de los riesgos de convertir en un “tipo ideal” un determinado modo de producción (1973). Este demuestra que los males comienzan cuando se pasa a la protoagricultura y de allí a la agricultura, es decir cuando las relaciones de reproducción pasan a ser dominantes y es necesario disociarlas de las relaciones de producción.¹ Es en ese momento en que

las esferas doméstica y pública adquieren su cristalización y aparecen asociadas al énfasis puesto en el matrimonio, la filiación, los cultos a la fecundidad, las representaciones vinculadas con la maternidad, los sobresaltos que produce el adulterio, las prohibiciones sexuales, el robo de mujeres, y el monopolio absoluto del hombre sobre el mundo externo del poder, la autoridad y el intercambio de mujeres y de bienes. Este tipo de análisis nos permite manejarnos con este problema como algo históricamente condicionado: desde un momento en el que las esferas están débilmente cristalizadas, como es el caso de las sociedades de recolectores y cazadores organizadas en bandas, hasta un momento de máxima cristalización, la aparición de sociedades de agricultores organizadas a partir de linajes patrilineales. Una vez que se llega a este nivel y con el cambio del contexto de reproducción económica de ese modo de producción se entra en una situación en la que la cristalización entre las esferas tiende a disminuir relativamente. En este artículo, por lo tanto, partiremos de la diferencia entre las esferas tratando

1 Paralelamente al desarrollo hecho por Meillassoux sobre la situación de la mujer en las sociedades de re-

colectores y cazadores otros investigadores caracterizaban de la misma manera esa situación (Draper, 1975; Rohrlach-Leavitt, Sykes & Weatherford, 1975).

de demostrar qué es lo que ocurre en el lapso de solo tres generaciones.

ECONOMÍA DOMÉSTICA, ESTRATEGIAS DE HERENCIA Y ACUMULACIÓN DE CAPITAL

La expansión de la frontera agrícola en la Argentina, a partir de la segunda mitad del siglo pasado, pasa, fundamentalmente, por el acelerado proceso de colonización. El norte de Santa Fe no escapa a ese proceso. Los colonos y sus familias comienzan a asentarse a partir de 1872. La mayoría de ellos venían de la región del Friuli, norte de Italia, incorporada en esa época al imperio austro-húngaro. El acceso a la propiedad de la tierra se dio tempranamente, en condiciones de precios favorables, de tal modo que el impacto de la renta como *canon* de arrendamiento, fenómeno que va a condicionar el desarrollo y el sistema de relaciones sociales de producción de la pampa húmeda, fue inexistente. A partir de esta situación cada familia pudo acceder a una parcela cuyo tamaño podía ser de 36 o 72 has. Las chacras de 144 has., un lote, fueron escasas. Todo el periodo que va desde la implantación hasta la incorporación del algodón en 1936 va a estar signado

por la unidad de explotación doméstica: auto-suficiencia de tierra, medios de producción y fuerza de trabajo. El acceso al crédito estará determinado por los canales de comercialización predominantes: el acopiador privado es el principal comprador de los productos (trigo, maíz, lino y maní) y, al mismo tiempo, el proveedor del crédito. Los intentos de formar cooperativas de comercialización en la zona no tendrán éxito hasta el boom del algodón en la década del cuarenta.

A los efectos de describir la organización del proceso productivo es necesario establecer una distinción entre esfera doméstica y economía doméstica. Por esfera doméstica, a la manera de Rosaldo, entendemos el conjunto de actividades que transcurren en la unidad de residencia y que, por lo tanto, no tienen un impacto directo sobre el proceso productivo. Obviamente, esta esfera cumple funciones esenciales de reproducción y mantenimiento de la continuidad del proceso productivo en tanto permite la reposición de energía y la expansión de la unidad de producción (desarrollo del ciclo doméstico). Por economía doméstica entendemos el conjunto de actividades productivas aseguradas por un grupo de productores organizados alrededor del parentesco (familia) o alrededor de la coresidencia (grupo domés-

tico propiamente dicho) en donde el acceso a los recursos y la utilización de los mismos está definido por la posición en esos sistemas de relaciones. Por lo tanto la economía doméstica encapsula la esfera doméstica cuando es la forma de producción predominante, o la esfera doméstica aparecerá totalmente divorciada, en el tiempo y en el espacio, de las actividades productivas cuando el acceso y la utilización de los recursos no está vinculada ni al parentesco ni a la coresidencia. En la primera situación, por lo tanto, las relaciones de reproducción juegan un rol central en el desarrollo de las relaciones sociales de producción. Para que exista un alto grado de isomorfía, las variaciones en la reproducción, fundamentalmente expresadas en el tamaño y en la composición por sexo y edad de los grupos, deben condicionar el acceso a los recursos productivos, en otras palabras, cada modificación en esta dimensión debe estar acompañada por modificaciones en la cantidad de tierra y de medios de producción (sin entrar en el problema de la intensidad de trabajo, aspecto crucial en la teoría de Chayanov). Una vez que estas relaciones se rompen, es decir cuando la tierra y los medios de producción adquieren las características de una mercería, la viabilidad y la isomorfía de las dos dimensiones desaparece: las relaciones socia-

les de producción no estarán determinadas por las relaciones de reproducción.

Esta distinción no está presente en la conceptualización de Rosaldo y, en consecuencia, el concepto de esfera doméstica se convierte en una suerte de “operador universal”. Nadie puede negar que en cualquier tipo de sociedad, con o sin predominio de la economía doméstica, hay una distinción entre la esfera interna y la esfera externa en donde transcurren no solo los procesos económicos sino también los procesos y mecanismos básicos de asignación de poder y autoridad. Reducido el rol de la mujer al espacio doméstico se podrá hablar de una situación de dominación “eterna”. Por el contrario, una clara distinción entre esfera doméstica y economía doméstica nos permitirá observar los cambios que se producen y los efectos de “sobredeterminación” sobre cada una de ellas.

En esta primera etapa el rol de la mujer no estaba reducido a la esfera doméstica. Por el contrario, todo un conjunto de actividades productivas, desde el trabajo con los bueyes, arando o cultivando, hasta la cosecha, requerían del trabajo de la esposa y de sus hijas mayores. Esta participación, sin embargo, era definida como algo “transicional”: a medida que el desarrollo del ciclo doméstico permitía la entrada de los hijos varones al proceso productivo el

rol de la esposa y de las mujeres quedaba reducido a la esfera doméstica. Aquí es necesario establecer una distinción entre dos esferas productivas que van a cruzar las otras áreas presentadas anteriormente: la esfera de producción de valores de cambio. La producción de valores de uso, legumbres en la chacrita, frutas en el huerto, carne de ave en el gallinero y carne de cerdo en el chiquero, es trabajo exclusivo de las mujeres y, eventualmente, de los hijos menores. La participación de la mujer en la producción de valores de cambio, los productos que se comercializan, es transitoria ya que es el dominio de los hombres.

Boserup, antes que Meillassoux, sugirió que el trabajo femenino y masculino en diferentes sistemas agrícolas está relacionado a densidad de la población, tecnología y tipo de cultivo (1970).² Su tesis es la siguiente:

[...] in every sparsely populated regions where shifting cultivation is used, men do little farm work, the women doing most. In somewhat more densely populated regions where the agricultural system is that of extensive plough cultivation, women do little farm work and men do much more. Finally, in the regions of intensive cultivation or irrigated land, both men and women must put hard work into agriculture in order to earn enough to support a family on a small piece of land (1970: 35).

En relación a la división sexual del trabajo la posición de la mujer en las diferentes sociedades agrarias puede caracterizarse a partir del tipo de agricultura: en las regiones donde predomina la agricultura itinerante la mayor parte del trabajo agrícola es hecho por la mujer, por lo tanto, ésta solo tiene un limitado derecho a ser mantenida por el esposo, tienen mayor libertad de movimiento, mayor independencia económica, y es posible esperar, en términos de parentesco y pautas matrimoniales, una ma-

² Es necesario recalcar que los puntos de partida de Boserup y Meillassoux son diferentes porque los problemas son diferentes: en un caso lo central es la situación de la mujer en el proceso productivo, en el otro la situación de la mujer aparece englobada en la discusión y análisis de un modo de producción específico. En esa dirección el concepto de modo de producción va más allá que las determinaciones que provienen de la densidad de la población, de la tecnología y del tipo de cultivo, aunque, obviamente, existen un conjunto de

relaciones en las que esos factores son centrales. Esto último aparecerá como evidente cuando se piensa en la hipótesis de ambos: un determinado tipo de agricultura produce cambio en la situación de la mujer. Curiosamente, Meillassoux no cita en el texto ni comenta al final el libro de Boserup.

yor incidencia de la poligamia y del pago del futuro esposo a su familia por su novia y futura esposa. Por el contrario, en las sociedades donde la agricultura está basada en el arado y en el cultivo fijo de una parcela las mujeres realizan menos actividades agrícolas que los hombres, siendo su posición económica dependiente de los ingresos de su esposo, definiéndose, normativamente o legalmente, la obligación de éste de mantener su esposa y sus hijos mientras el vínculo matrimonial se mantenga, siendo, en consecuencia, posible encontrar sólo una escasa incidencia de matrimonios polígamos y, al revés que en el caso anterior, es la novia que a través de la dote realiza una importante contribución en el momento del casamiento (1970). Al mismo tiempo, Boserup, señala que esta básica diferenciación se expresa, claramente, a nivel de la organización social de la producción y el acceso al control y uso de la tierra: la agricultura itinerante aparecerá asociada a las organizaciones tribales o de linajes, y la agricultura de arado a la propiedad privada de la tierra (1970: 27).³

Volviendo a nuestro caso del norte de Santa Fe, la descripción de Boserup se ajusta a una

sociedad basada en la tecnología del arado, en el cultivo de cereales y otros cultivos, en un uso extensivo del suelo por la escasa densidad de población, en donde la mujer realiza, esencialmente, tareas en la esfera doméstica y en el ciclo de producción de valores de uso, la monogamia, la endogamia y la prohibición de las relaciones sexuales premaritales aparecen como los aspectos centrales de la relación entre sexos. Es en este contexto, por lo tanto, que tenemos que plantearnos el problema de la herencia y de la dote. En esta dirección, Goody, en un conjunto de artículos, plantea la necesidad de relacionar aspectos del parentesco y del matrimonio a diversas formas de producción, el predominio de la azada versus el predominio del arado. Su modelo de investigación y de posibles nexos causales es el siguiente: forma de producción y pautas de transmisión de la propiedad, como variables más independientes, y formas de matrimonio y de parentesco como las variables más dependientes (1969, 1970, 1971, 1973, 1976). Habiendo descrito, sumariamente, el proceso productivo entre los colonos santafesinos, a continuación, discutiremos las pautas de herencia.

El sistema de producción basado en la explotación familiar *privada*, es decir no solamente se tiene derecho a usar un pedazo del

3 Este conjunto de relaciones han sido comprobadas estadísticamente por Goody (1976).

suelo sino a gozarlo plenamente, venderlo, fraccionario, etc., podemos oponer el modelo de la explotación familiar *comunal*, en donde el uso no implica el goce absoluto y, en consecuencia, es posible esperar la aparición de mecanismos específicos de control y redistribución que son, esencialmente, supra-familiares y supra-domésticos. El sistema predominante en el norte de Santa Fe, por lo tanto, no permite la aparición de formas de propiedad y residenciales que incluye un compuesto de familias con algún nexo de parentesco, humanos, yerno-cuñado o primos, o el mantenimiento de formas de descendencia unilaterales en donde la propiedad es transmitida entre miembros del mismo sexo.⁴ Esta forma de producción aparece asociada estrechamente a sistemas de parentesco “bilaterales” en donde la propiedad del suelo y los bienes se distribuyen tanto a hombres como a mujeres. Una mujer, en consecuencia, puede recibir una herencia de su padre como de su madre y lo mismo ocurrirá con el hombre. La forma, en vida o la muerte, el tipo, dinero o tierra, por ejemplo, la circunstancia, antes, después o en

4 En nuestro trabajo de campo en Santa Cecilia sólo el 12.9% compuestas. Las familias elementales predominaban: 51.7% (Archetti & Stølen, 1975: 54).

el momento del casamiento, y la cantidad, partes iguales o no, varían sensiblemente y dan cuenta de las posibles estrategias abiertas a los actores sociales. Una vez que pasamos del sistema de normas a las estrategias entramos en un terreno fructífero de análisis, a saber, la incidencia de las estrategias sobre el problema de la reproducción de las unidades económicas en consideración. Nuestro análisis seguirá esas dos vertientes, tomando como una variable dependiente importante el proceso de acumulación de capital que se desarrolla a partir del boom algodonero de la década del treinta. Obviamente el sistema de herencia no explicará toda la variación del fenómeno pero sí podremos demostrar que sin éste el efecto en espiral del resto de los factores no hubiera sido posible.⁵

El artículo 3565 del Código Civil argentino establece claramente que los hijos legítimos del propietario, sean de uno o de varios matrimonios, lo heredan por derecho propio y

5 Nuestro análisis del sistema de herencia ha sido inspirado por los trabajos pioneros de Barnes (1957), Cray (1964), Arensberg & Kimball (1961), Bourdieu (1972), Cole & Wolf (1974), Nakane (1967), Homans (1960) y Le Roi Ladurie (1972). Libros recientes con aportes importantes son los de Goody *et al.* (1976) y Peristiany (1976).

en partes iguales. En el caso que no hubiera descendientes los ascendientes pueden heredar y en el caso que estos hubieran fallecido, la ley autoriza a buscar herederos colateralmente. El sistema de herencia argentino es, por lo tanto, vertical (lateral por exclusión), generalizado, en el sentido que todos los herederos potenciales tienen derecho a una parte proporcional e igual sobre los bienes, y sistemático. El sistema normativo aparece como el *ideal* del colono, lo que *debe* hacerse si se puede. A este nivel no existe ningún tipo de discontinuidad normativa. Pero “una vez hecha la ley hecha la trampa”. El Código admite diferentes formas de transmisión de los bienes, en vida o a la muerte del poseedor (juicio sucesorio normal o testamento). Cuando se hace en vida la transacción se conoce con el nombre de “partición por donación”. Si a través de ésta quedan excluidos algunos de los herederos sólo pueden protestar cuando se produce la muerte del donante. Esto significa en la práctica que si el colono decide transmitir sus bienes en vida puede hacerlo poco menos que a voluntad ya que los que fueron “desheredados” sólo pueden iniciar acción judicial a su muerte. Es decir que para esta transacción no es importante ni la participación de *todos* los herederos ni la

obtención de algún tipo de consenso preliminar. La ausencia de participación en el acto de donación se refuerza a través del artículo 3345 que establece que las herencia futuras no pueden aceptarse ni repudiarse; la aceptación o la renuncia sólo pueden hacerse después de la apertura del juicio sucesorio o de la lectura del testamento. Esto, obviamente, implica que desde el punto de vista del “heredero desheredado” por la donación en vida solo se convierte en “heredero” y en “heredero desheredado” a la muerte de su padre o de su madre o de ambos. Durante todo ese tiempo no tiene derecho a iniciar ninguna acción judicial, cualquiera que sea, o a reclamar por sus derechos legítimos ya que, por definición, sólo existen en estado “potencial”.

La donación, sin embargo, no va a aparecer como la forma generalizada de transmisión. El método de herencia más utilizado va a ser el acto de compra y venta: el padre vende la propiedad y algunos de sus hijos o uno solo la compran. Hay una creencia generalizada en el norte de Santa Fe que asocia la compra y venta a un acto de cesión definitivo. Los colonos creen que, de esa manera, se elimina el derecho a la futura acción judicial por parte de los que no fueron incluidos en la transferencia. El Código Civil, sin embargo, clasifica este acto

como un adelanto de la herencia siendo, por lo tanto, legítimo que a la muerte del donante los que fueron excluidos de esa operación pueden solicitar la parte que les corresponde. Esta acción judicial tiene validez jurídica solo si en la transferencia de la propiedad consta que *todos* los herederos potenciales prestan su conformidad y firman conjuntamente en el boleto de compra y venta.

Veamos nuestros hallazgos empíricos: el 73% de las transmisiones de la propiedad se hicieron en vida del padre y solo el 27% a su muerte. La explicación para el 80% de estos últimos casos reside en la muerte prematura del padre o de la madre. El 20% restante puede explicarse por la estrategia elegida por el propietario, en todos los casos asociada a un “exceso de autoritarismo”. A los efectos de tener una visión histórica más completa del modo de transferencia confrontamos la información recibida con las escrituras que se encuentran depositadas en el Registro de Propiedad de la Provincia de Santa Fe, de tal modo que los “errores” fueron totalmente minimizados. Si pasamos ahora a las formas de transmisión vemos que la estrategia de compra y venta es claramente predominante, siendo la donación en vida una transacción que casi no se utiliza.

Cuadro 1. Formas de transmisión de la tierra de padres a hijos desde 1910 hasta 1973

Venta	
a) Directa	50
b) Por terceros	22
Transmisión gratuita	
c) Donación	4
d) Juicio sucesorio	24
	100 (50)

Unas pocas palabras para la venta a través de terceros. Esta práctica aparece como predominante hasta 1935 y está asociada, otra vez, a una creencia. Los colonos piensan que vendiendo a un tercero, un buen amigo por lo general, y éste a su vez vendiendo a sus hijos el acto de cesión de bienes se legitima totalmente. Estamos frente a una suerte de “epidemia”, una cierta “fiebre” por utilizar este método de transferencia. ¿Cómo explicarlo? Nosotros estamos firmemente convencidos que la moda fue impuesta por algunos escribanos locales que, de esta manera, podían hacer dos escrituras y cobrar dos veces honorarios. ¿Por qué? Como las ventas se hacían en menos de un año de intervalo (dos años como máximo) y, en varios casos, en menos de un mes, desde el punto de vista del Código Civil carecían de validez en lo

que respecta a la extinción de los derechos de los potenciales heredados no beneficiados por esta operación. Por lo tanto, el objetivo “consciente” de los colonos no podía instrumentarse plenamente a través de esta acción.

Pero, ahora bien, ¿por qué esa “fiebre” termina? Es interesante relatar el “trágico” fin de esta costumbre en la década del treinta. Varios informantes coinciden en afirmar que este tipo de transacción dejó de hacerse en la colonia estudiada, y seguramente en la zona, cuando un productor perdió su tierra y con ello sus hijos quedaron totalmente desposeídos. La historia es la siguiente: el padre vendió la tierra a un buen vecino e íntimo amigo (“excelente compadre”) quién se comprometió a volver a venderla a los hijos de aquél en un plazo de seis meses. En ese ínterin tanto el padre como el amigo murieron. Los hijos del vecino y compadre tenían pleno conocimiento del compromiso profundo contraído por el padre pero no lo reconocieron y se quedaron con el pedazo de tierra alegando que fue comprada “solo” para agrandar la propiedad. Los “riesgos” naturales y sociales que involucraba la venta a través de terceros quedaron al descubierto y desde ese momento los colonos abandonaron esa práctica con la misma facilidad con la que la adoptaron.

Veamos más de cerca el problema principal de este artículo: qué ocurre con las mujeres. Al comienzo hablamos de inflexión patrilineal en este sistema, término sugerido por Leach que no expresa la existencia de patrilinealidad en un sentido técnico y preciso del término (1974). Como suele ocurrir muy a menudo el “ideal” es solamente eso, es decir aparece enfrentado a la realidad de una práctica, es la exclusión de las mujeres de la propiedad de la tierra. En términos ideológicos incluso la propiedad actual no se define como “la propiedad de la sociedad conyugal”, de acuerdo con la definición estricta del Código, sino como propiedad del “jefe de familia”. Esta ideología, obviamente, aparece reforzada en el tiempo por la forma de organizar la producción y por el control exclusivo del hombre sobre la esfera de producción de valores de cambio. Esto, sin embargo, es absolutamente congruente con nuestro punto de partida: en este tipo de sociedad agraria la herencia de las mujeres aparecerá cristalizada en la dote. Por lo tanto en este punto es importante preguntarse qué ocurrió con este mecanismo de “devolución”, pero antes es necesario preguntarse por el significado ideológico de la práctica de la herencia hecha en vida.

Para los colonos, para los hombres, juicio sucesorio aparece claramente como una ame-

naza al principio que la tierra debe circular entre ellos ya que no es posible predecir de antemano el comportamiento de las hijas y de los yernos. Los colonos piensan, por lo tanto, que haciendo la venta directa o a través de terceros en el pasado eliminaban los problemas futuros que podrían surgir en el seno de la familia por la ambición “desmedida” de los que no reciben la propiedad. Si hemos demostrado en párrafos anteriores que esa práctica carece de toda validez jurídica cómo es posible explicar que en casi un siglo esa sociedad no haya producido ambiciones “desmedidas”, no haya estado bajo la amenaza de las “pasiones materiales”, no haya sucumbido bajo la presión del “interés” de los “extraños” que se llevan las hijas?

Una primera explicación radica en la existencia de la dote. La dote, “dotar a las hijas al casarse”, es una práctica común en todo el norte de Santa Fe (aquí común no debe entenderse por algo “generalizado” ya que, desgraciadamente, no pudimos someter la información obtenida a chequeos sistemáticos sino solo en los casos que los documentos de dote se guardaron). Una dote significaba: una cómoda, un baúl, doce sábanas, manteles de mesa, servilletas, toallas, fundas, corpiños, camisas, pañuelos, enaguas, vestidos, sacos, delanta-

les, botines, zapatos, medias, tijeras, hilo de coser y de bordar, cubrecamas, frazadas, almohadones de pluma, telas, pullovers, echarpes, distintos tipos de telas ropa de niños y joyas (información resumida del análisis de documentos de dote). Cada uno de esos ítems adquirirían un valor monetario y el total era, al mismo tiempo, la dote y la herencia. Al final de los documentos se escribía: “recibí cuanto se detalla en la presente lista como dote con motivo de mi casamiento y para constancia lo firmo conjuntamente con mi esposa y dos testigos”. Obviamente, el que firmaba y daba su conformidad era el esposo de la hija, quién, de esa manera, dejaba expresa constancia del ingreso de la “herencia” de la mujer en la sociedad conyugal. De algún modo la dote funcionaba para eliminar “moralmente” a yerno en tanto “enemigo potencial” del “linaje”. A través de la dote lo que se conseguía era eliminar una persona de la asignación principal de recursos en esa economía: la tierra y la maquinaria. La dote, sin embargo, significa algo diferente en diversas sociedades campesinas: en algunas es realmente una “devolución”, es decir traducida la cantidad de bienes a valores monetarios significa una parte alícuota de la herencia total, e implica un largo proceso de ahorro y, en muchas circunstancias, produce

futuros endeudamientos. En el norte de Santa Fe la dote aparece cumpliendo funciones simbólicas, nos atreveríamos a decir como una mezcla de “moralidad”, cierta obligación del padre para con todos los hijos, e ideología, ya que al traducir los bienes entregados a valores monetarios la cifra que se obtiene es tan ridícula como el listado mismo. Dotar no era ningún esfuerzo ni implicaba, por supuesto, ningún, proceso de endeudamiento.

En la actualidad, sin embargo, la dote ha desaparecido y su importancia a partir de la década del veinte ha sido decreciente. Pero a la dote nada lo reemplaza. Lo que existe es algo vago que se conceptualiza como “ayuda” cuando las hijas se casan y se van al pueblo, pero no cuando las hijas se casan con un agricultor y se quedan en el campo. Esto nos permite inferir que a lo largo del tiempo el tipo de casamiento ha jugado un rol central: en el pasado predominaron los casamientos con agricultores que traían tierra a la “sociedad conyugal”, en la actualidad predominan los casamientos con no agricultores que sólo traen una “ocupación” y ciertas perspectivas de vida. La “ayuda” aunque escasa reemplaza a la dote. Los datos que incluimos en el cuadro siguiente muestran claramente esta tendencia.

Cuadro 2. Tipos de casamiento para mujeres nacidas antes de 1920 y entre 1920-1940. Por ciento

	Antes de 1920	Entre 1920-1940
Casadas con agricultores	70	49
Casadas con no agricultores	23	40
Solteras	7	11
	100 (134)	100 (102)

Toda una serie de cambios van a ocurrir en esa sociedad a partir del boom algodonero que comienza en 1936. El algodón se va a convertir en el principal producto y su precio desde 1938 hasta 1963 es sumamente favorable. Esta expansión es un producto del crecimiento industrial textil, de un aumento de la demanda del algodón, de un aumento del consumo de ropa per cápita y de la política proteccionista del gobierno peronista. La introducción del algodón significa dos procesos concomitantes: la incorporación de fuerza de trabajo asalariada para la cosecha y la paulatina capitalización. La capitalización se expresa en un considerable aumento del capital constante en las explotaciones marcado por la tractorización y mecanización de las tareas. Los bueyes desaparecen en la dé-

cada del cincuenta y con ellos la necesidad de mayor fuerza de trabajo. Si antes era importante *producir y retener* la fuerza de trabajo familiar ahora es crucial expulsarla, y no sólo se expulsa a las mujeres a través del casamiento sino también se expulsa a los hijos sobrantes. Este proceso aparece claramente en el cuadro que incluimos a continuación en donde se ve cómo crece en el tiempo la cantidad de hombres no agricultores que se ven obligados a migrar. Este cambio estará acompañado por una brusca reducción del tamaño de las familias: el tamaño promedio de las familias hasta 1920 era de 8,5 mientras que el tamaño promedio de las familias para los padres nacidos entre 1920 y 1940 es de 5.

Cuadro 3. Tipo de ocupación de los hombres nacidos antes de 1920 y entre 1920-1940. Por ciento

	Antes de 1920	Entre 1920-1940
Agricultor	89	64
No agricultor	11	36
	100 (116)	100 (89)

En una sociedad en la que la principal ocupación era la de agricultor, la dote, en tanto mecanismo de devolución, permitía que la tierra

quedara entre los hombres (padres, hijos y esposos). Es importante indicar que este proceso genera un conjunto de valores que se cristalizan en una “ética de la herencia”. Las mujeres aceptan esto como normal ya que es el esposo el que les garantizará el futuro económico. La división entre esfera doméstica y economía doméstica, entre esfera de producción de valores de uso y esfera de producción de valores de cambio, tiende a reproducir esos mecanismos ideológicos. En ese sistema es importante detenernos en la situación de las hijas que no se casan y que, en consecuencia, no pueden abandonar la explotación. Las hijas solteras se “heredan” con la propiedad, es decir que los hijos o el hijo que reciben la tierra quedan con la responsabilidad de mantenerlas y alimentarlas hasta su muerte o hasta un casamiento posterior. Resumiendo: dotes escasas, hijas solteras que se “heredan”, tierra para los hombres, ventas ficticias sin ningún valor monetario, fueron mecanismos que permitieron que la propiedad no se pulverizara y que, por lo tanto, a cada traspaso generacional no solamente se mantuviera una unidad económicamente viable sino que también los excedentes monetarios a obtener no se destinaran a comprar la tierra (pagándole al padre o indemnizando a los hermanos). El proceso rápido de capitalización, a partir de

la década del cuarenta, es posible por estas relaciones pero al mismo tiempo, abrirá algunas brechas en el sistema.

El peso de la capitalización descansó en la eliminación de las mujeres de la propiedad de la tierra. Los datos que incluimos en el cuadro 4 nos indican claramente esa tendencia: solo en dos casos, el 10%, la tierra fue para las hijas. En un caso se trataba de una hija única y en el otro los hijos habían migrado a la ciudad porque el padre había comenzado a invertir los excedentes monetarios en una desmontadora de algodón. La desmontadora podía absorber el trabajo de todos pero no la chacra. La ideología y la praxis “patrilineal” necesita que el colono tenga hijos e hijas: cuando solamente hay hijas no hay, aparentemente, ningún problema en “traicionarla”. La herencia aparecerá, por lo tanto, sometida a un conjunto de presiones que provienen del desarrollo del ciclo doméstico y del modo de producción en general. Las garantías que provenían del hecho que todo hombre podía recibir tierra han desaparecido en la actualidad por el simple hecho que la tierra es un factor de producción limitado y no reproducible. El norte de Santa Fe no sólo “expulsa” a las hijas sino que necesita expulsar a los hombres que sobran: la reproducción de la explotación y de la viabilidad del grupo

doméstico que se hará cargo de ella pasa por una migración creciente del excedente poblacional sólo compensado en parte por la reducción del tamaño de la familia. En ese contexto lo que era peculiar a una época, solo las hijas eran desposeídas de la tierra, desaparece en la actualidad. La situación de las mujeres se asimila y se parece a la situación de los hijos que van a las ciudades. Veamos cuáles serán las consecuencias de este proceso.

Cuadro 4. Cantidad de tierra recibida por hijos e hijas, por ciento

Hijos	85
Hijos/hijas	5
Hijas	10 (100)

Un hecho peculiar en el norte de Santa Fe, algo que todavía no se discute es la “valorización” del trabajo de los hombres. En ese sentido adquiere relevancia lo que habíamos presentado anteriormente como la “ética de la herencia”: es injusto repartir todo en partes iguales. Esta ideología funciona cuando esa sociedad puede efectivamente absorber el trabajo de los hombres, una vez que esto no es posible algunos hijos aparecerán sacrificándose. Hay un dicho que resume esta situación: “es preferible ser

patrón chico que peón de grande”. Las reglas de “reciprocidad” existente comienzan a romperse y con ello aparecen las indemnizaciones a los hijos que se van. Las indemnizaciones, es necesario señalarlo, no expresan siempre partes alícuotas pero suelen ser considerables en algunos casos y muy cercanas al ideal de la herencia bilateral. La presión de los hijos está acompañada, en la actualidad, por una mayor presión de las hijas. Es común escuchar ahora que antes las mujeres se conformaban con una vaquilla pero que ahora no es así. En la actualidad, por lo tanto, la situación ha cambiado y si aceptamos que un colono puede vivir mucho mejor que un empleado o un obrero industrial, por qué estos aceptarían sin protestar dejar todo para sus hermanos, o por qué, para extender el mismo razonamiento, no permitirían que sus mujeres reivindicaran derechos sobre la herencia de sus padres?

Obviamente, hasta ahora, en la región esta situación no ha producido grandes conflictos dentro de la “moralidad” de la explotación familiar. La venta, incluso, aparece como una herramienta a nivel ideológico que evita potenciales conflictos anticipándose al juicio sucesorio. Existe virtualmente una alianza de hecho entre los padres y los hijos que van a recibir la tierra, es una “coalición” que reconoce

cierta identidad de intereses: tierra por cuidado durante la vejez, por un lado, e inversión en trabajo que se retribuye en determinado momento, por el otro. En este proceso el otro “bando” ha sufrido sensibles modificaciones ya que no está solamente constituido por mujeres sino por las hijas e hijos que no recibirán la tierra, sus mejoras, el capital en maquinaria e instalaciones y un futuro mejor que el de un empleado u obrero urbano. Para mantener la familia integrada, evitando juicios y la destrucción de la propiedad, el primer grupo no sólo ha obtenido consenso a través del respeto y aceptación de ciertos principios morales sino que, cuando esto es posible, ha seguido estrategias diferentes, básicamente la compensación simbólica antes y menos simbólica en la actualidad por los derechos perdidos. Si en todo este proceso la situación de la mujer era la más difícil, la menos privilegiada, ahora no es más así y sus quejas y reclamos son los de sus hermanos desposeídos.⁶

6 El caso del norte de Santa Fe es importante para indicar un aspecto metodológico que nos parece central en toda investigación sobre la situación de la mujer. Si se parte siempre de una suerte de presupuesto ideológico, al estilo Rosaldo, la situación de dominación de la mujer, se puede perder de vista el problema

Si ahora volveremos a nuestro punto de partida, la distinción entre esfera doméstica y economía doméstica, es imprescindible señalar algunos cambios importantes. Nuestra descripción inicial enfatizaba la participación transicional de la mujer como productora de valores de cambio y su dominio exclusivo: la producción de valores de uso. Al mismo tiempo señalamos que la esfera doméstica jugaba un papel central en la reproducción de la fuerza de trabajo. Los cambios son evidentes: la mu-

de la dominación en sí y de las complejas relaciones que, en el seno de un grupo doméstico, se establecen entre padres e hijos, esposo y esposa, hermanos y hermanas. La asignación de autoridad y de recursos es un proceso sometido a varios dilemas que provienen no solo del grupo sino de las formas en las que se reproduce al hacerlo reproduce las condiciones externas e internas. El problema de la dominación trasciende, obviamente, separaciones artificiales entre esfera doméstica/esfera pública y debe vérselo en relación a sistemas de estratificación social que cruzan esa esfera. Más adelante veremos que la situación de ser mujer tiene que calificarse no solamente por el tipo de explotación sino por el rol dentro de la familia y dentro de la sociedad global ya que no se es mujer a secas, sino “mujer campesina”, “mujer colona” o “mujer intelectual urbana”, por ejemplo, o “mujer de clase obrera”, “mujer de clase media” o “mujer de clase alta”. Lo que se aprende en un curso introductorio de sociología suele, luego, olvidarse muy fácilmente.

jer no participa más de la esfera de valores de cambio, el tractor y la mecanización han producido su paulatino y total alejamiento, pero sigue a cargo de la esfera de valores de uso y de la esfera de valores de cambio, el tractor y la mecanización han producido su paulatino y total alejamiento, pero sigue a cargo de la esfera de valores de uso y de la esfera propiamente doméstica. Su situación en términos de trabajo físico ha mejorado sensiblemente, así como su definición de “reproductora permanente” de la fuerza de trabajo del grupo doméstico. Una mujer en el norte de Santa Fe no está condenada a tener de siete a doce hijos y esto, sin lugar a dudas, es también una situación más favorable para el uso de su tiempo y de su cuerpo. Paralelamente ya no está “condenada” a ser la mujer de un agricultor, puede migrar a las ciudades, educarse y trabajar (darles una educación a las hijas es un nuevo valor en el norte de Santa Fe). La desaparición de la dote marca, por lo tanto, su ingreso a un nuevo sistema de relaciones, así como la desposesión de la propiedad ya no es algo definitivamente asociado al hecho de ser mujer.

Nosotros no pretendemos negar la existencia de la esfera doméstica como algo, todavía, definido como “femenino”. Lo que es importante señalar nuevamente son los cambios

en el modo de articulación, en el encapsulamiento, con la economía doméstica. Si, antes del periodo de la capitalización y cambio tecnológico, la esfera doméstica determinaba un conjunto de procesos de asignación de recursos en el seno de la economía doméstica, en la actualidad el trabajo muerto tiende a suplantar gran parte del trabajo vivo y con ello aparecen ciertas disfuncionalidades entre los dos dominios. El problema de la reproducción de esa economía no pasa, necesariamente, por la reproducción del grupo doméstico sino por la reproducción ampliada de capital. El rol de la mujer en la esfera doméstica no es el rol tradicional de la mujer campesina, sometida a todas las presiones y depositaria de una gran mayoría de las cargas y responsabilidades. La mujer del colono actual tiende a parecerse a cualquier otra mujer, tiende a “urbanizarse”, sin que por eso desaparezcan las diferencias entre los sexos. Resumiendo: ser “desheredada” a partir de la dote ha dado lugar a una situación compartida con muchos de sus hermanos, en ese frente ya no se encuentra sola, y ser “mujer campesina” ya no es algo peculiar (incluso la producción de valores de uso puede pensarse como algo transicional en la actualidad) y sus problemas actuales son los de ser, simplemente, mujer.

BIBLIOGRAFÍA

- Archetti, Eduardo p. y Kristi Anne Stølen 1975 *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Arensberg, Conrad & Solon T. Kimball 1961 *Family and Community in Ireland*, Peter Smith: Gloucester, Mass.
- Barnes, J. A. 1957 “Land Rights and Kinship in Two Bremmes Hamlets”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 87, part I: 31-56.
- Bourdieu, Pierre 1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz: Ginebra.
- Boserup, Ester 1970 *Woman's Role in Economic Development*, Compton: Londres.
- Cole, John & Eric Wolf 1974 *The Hidden Frontier*, Academic Press: N. York.
- Draper, Patricia 1975 “Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts” en Rayna R. Reiter (eds.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press: N. York.
- Goody, Jack 1969 “Inheritance, Property and Marriage in Africa and Eurasia”, *Sociology*, 3: 55-76.
- 1970 “Sideways or Downwards?”, *Man*, 5: 627-38.

- 1971 “Class and Marriage in Africa and Eurasia”, *American Journal of Sociology*, 76: 585-603.
- 1973 “Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia” en Jack Goody & S. J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge University Press: Cambridge.
- 1976 *Production and Reproduction*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Goody, Jack *et al.* (eds.) 1976 *Family and Inheritance*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Gough, Kathleen 1975 “The Origin of the Family” en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press: N. York.
- Gray, Robert 1964 “Introduction” en Robert Gray & P. H. Gulliver (eds.), *The Family Estate in Africa*, Routledge & Kegan Paul: Londres.
- Homans, G. C 1941-60 *English Villagers of the Thirteenth Century*, Harvard University Press: Cambridge, Mass.
- Leach, E. R. 1974 “Complementary Filiation and Bilateral Kinship”, en Jack Goody (ed.), *The Character of Kinship* (Cambridge University Press: Cambridge).
- Le Roi Ladurie, E. 1972 “Système de la coutume. Structures familiales et coutume d’héritage en France au XVI siècle”, *Annales*, 27, 4-5: 825-46.
- Meillasoux, Claude 1975 *Femmes, graniers et capitaux* (Paris: Maspéro).
- Nakane, Chie 1967 *Kinship and Economic Organization in Rural Japan*, (Londres: The Athlone Press).
- Peristiany, J. G. (ed.) 1976 *Mediterranean Family Structures* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Rohrlich-Leavitt, Ruby, Barbara Sykes y Elizabeth Weatherford 1975 “Aboriginal Woman: Male and Female Anthropological Perspectives” en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press).
- Rosaldo, Michelle Zimbalist 1974 “Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview” en Michelle Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture & Society* (Stanford: Stanford University Press).

IDEOLOGÍA Y ORGANIZACIÓN SINDICAL

LAS LIGAS AGRARIAS DEL NORTE DE SANTA FE*

A partir de 1970 el movimiento de las Ligas Agrarias en el nordeste argentino se consolida teniendo como punto de partida las Ligas Agrarias de la provincia del Chaco. Las Ligas Agrarias en Formosa, Corrientes, el norte de Santa Fe y el Movimiento Agrario de Misiones son una prolongación de esta experiencia en un espacio social y económico muy variado. Las variaciones socioeconómicas en términos del tamaño de las explotaciones, tipo de tenencia y grados de cooperativización determinaron, en cada caso, demandas específicas en relación a la distribución de la tierra. Sin embargo, el hecho de tratarse de productores de cultivos industriales (algodón, yerba mate, té, tabaco y tung) para el mercado interno posi-

bilitó un alto grado de concertación en el tipo de demandas vinculadas a precios, crédito y comercialización. Asimismo, estos productores pertenecían culturalmente a un área de gran influencia del Movimiento Rural de la Acción Católica. Mi trabajo se concentrará en el análisis de la organización social de las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe y, de un modo más específico, de la colonia Santa Cecilia, en donde realicé un trabajo de campo prolongado durante los años 1973 y 1974.

En la primera parte de este artículo presentaré el contexto socioeconómico de la región a los efectos de sistematizar el tipo de demandas y, en consecuencia, permitir una mejor comprensión de la movilización sindical. En la segunda parte describiré el mundo moral e ideológico de los colonos, lo que, espero, posibilitará una imagen más clara de la originalidad de este movimiento rural en una etapa peculiar de la vida política del país. No intentaré caricaturarlo pese a que las tentaciones analógicas

* Este trabajo fue presentado originalmente en el simposio "Resistencia y rebelión campesina: nuevos enfoques". Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam 1988. La versión aquí presentada fue publicada en la *Desarrollo Económico*, vol. 28, N° 111 (octubre-diciembre) 1988.

existen, debido a sus características, las que permitirían con toda facilidad asociarlo a diferentes formas de populismo agrario tanto europeo como americano. Esta tentación es aún mayor pues, en este caso, se trata de productores familiares de tipo “*farmer*”. Este ejercicio de clasificación o de comparación quedará para otra oportunidad.

EL CONTEXTO SOCIOECONÓMICO

El norte de Santa Fe colonizado, a partir de 1878, casi exclusivamente por campesinos provenientes del Friuli, una región del norte de Italia, a la sazón parte del Imperio Austro-Húngaro. Al revés de lo que ocurriría en el sur de la provincia, en el norte los colonos accedieron tempranamente a la propiedad de sus parcelas (Gallo, 1970, p. 69). La inmensa mayoría de los recién llegados, casi en un 90%, recibieron lotes entre 36 y 72 hectáreas. El esquema productivo hasta 1930 estará compuesto por la rotación de maíz, lino y maní. La fuerza de trabajo en este período fue, fundamentalmente, familiar y la tracción, animal. Esto significaba que un tercio de las chacras quedaba sin cultivar, dedicándose al pastoreo y reproducción del plantel de bueyes.

Los colonos estaban en tierras menos fértiles que las de la pampa húmeda y, por lo tanto, con rendimientos unitarios menores en los cultivos de exportación tradicionales, como lo eran el maíz y el lino. El norte de Santa Fe jamás fue una zona triguera. El lino se mantuvo como cultivo, incluso en la actualidad, no sólo porque los precios eran relativamente buenos, aún con rendimientos menores, sino que era funcional tanto por el manejo de suelos como por el hecho de permitir ingresos antes de las cosechas de maíz y maní. El cultivo más rentable durante esta etapa fue el maní, que se comercializaba íntegramente en el mercado interno. Los colonos santafesinos llegaron a la crisis de 1930 sin muchos sobresaltos, tratando de consolidar sus cooperativas de comercialización, creadas tempranamente a mediados de la década de 1910, pero sin acumular capital¹.

1 Es interesante observar que el movimiento cooperativista en el norte de Santa Fe se presentó, desde un comienzo, como un movimiento eminentemente católico impulsado por los sacerdotes furlanos de la zona. “El mensaje cooperativo” aparece como un “mensaje profundamente cristiano”; ser cooperativista era demostrar que se era buen cristiano y que se aceptaba el principio de la Unión Agrícola de Avellaneda: “Donde hay paz y amor hay prosperidad” (*Memorias*, 1928: 1). En 1930, en la primera página de la *Memoria* de ese año,

La colonización de la vecina provincia del Chaco se acelera a partir de 1915, lo que va a permitir una rápida expansión de las hectáreas sembradas: 34.690 en 1920, que son ya 466.078 en 1937 (Slutzky, 1974, p. 36). El cultivo del algodón jugará un rol central en esta expansión. Casi desde el comienzo de la colonización, por ser el Chaco una zona subtropical, como, por otro lado, el norte de Santa Fe, no apta para los cultivos pampeanos, desde el gobierno nacional se impulsa la producción del algodón. Esta política se intensificará a partir de la crisis económica de 1930, que provoca una caída brutal de las exportaciones cerealeras tradicionales de la Argentina. De 37.260 hectáreas promedio sembradas con algodón en el quinquenio 1921-25 se pasa a 295.000 en el quinquenio 1936-40 (Slutzky, 1974, p. 36). El algodón chaqueño se convierte en el motor de la expansión de la industria textil nacional en ese período de sustitución rápida de importaciones.

Como es obvio suponer, la crisis de 1930 afecta de un modo más intenso a los productores cerealeros marginales con rendimientos bajos y con un menor grado de capitalización.

podemos leer: “La cooperación es la vía para practicar este mandamiento de Dios ‘Ama a tu prójimo como a ti mismo’” (*Memoria*, 1930: 1).

Los colonos del norte de Santa Fe salieron malparados de la crisis y, por primera vez en 1931 y luego en 1932, los miembros de la cooperativa Unión Agrícola de Avellaneda se ven obligados a extraer sus ahorros de la sección de Ahorro y Crédito de su cooperativa. En 1932 esta cooperativa debe solicitar un préstamo al Banco Nación para no cerrar sus puertas (*Memoria*, 1932, p. 3). Este sombrío panorama económico se complica en 1934 por las cuantiosas pérdidas en las cosechas de lino y maíz. Para que la cooperativa pueda renovar sus créditos bancarios un gran número de socios deben hipotecar sus tierras, ya que ésta es la única manera de evitar la quiebra. En la Memoria de ese año se denuncia el complot urdido por los intereses privados: “Si el bolichero, el cerealista, el trillador le hablan continuamente mal de la cooperativa y le hacen tragar gato por liebre, si la cooperativa es mala, ¿para qué vociferar contra ella?; si es mala y se ha de morir, ¿por qué ocuparse de ella? Es que la cooperativa es buena, es la salvadora de los intereses del agricultor; esto lo saben el bolichero, el cerealista y el trillador mejor que el socio; es por esto que dicen que es mala, que engaña, que roba, que estafa, que traiciona” (*Memoria*, 1934, p. 7).

Inmersos, desde el comienzo, en relaciones de mercado, sometidos a bruscas variaciones

de precios, a la ausencia de crédito oficial, a la voracidad de los comerciantes y de los acopiadores privados, los colonos trabajan, hacen inversiones en nuevos arados y rastras, pero sin la seguridad económica necesaria. La integración estrecha de la Argentina al mercado mundial implica que los vaivenes de precios se hacen sentir más intensamente en las zonas ecológicas marginales que no se benefician de la renta diferencial. Las respuestas a la crisis fueron típicamente “campesinas” ya que en ese período a cada crisis de precios se reacciona aumentando la producción. Los años de cosecha récord para el maíz, el trigo y el lino fueron, precisamente, 1931 y 1932. Luego de estas respuestas chayanovistas la salida será la reconversión productiva en muchas áreas del país.

En el norte de Santa Fe la reconversión pasará por la introducción del cultivo del algodón a partir de 1936. Desde un punto de vista ecológico, el norte de Santa Fe era aún mejor que el Chaco y, en consecuencia, las condiciones estaban dadas para una rápida introducción de ese cultivo. Por otro lado, en el país la industria textil no deja de crecer. Las hilanderías son 18 en 1936, 32 en 1945 y 70 en 1955. El consumo de fibra de algodón pasa de 0,45 kg por habitante en 1930 a 2,76 en 1940 y 5,62 en 1955 (Ministerio de Agricultura y Ganadería, 1970, p. 6).

El algodón se introduce en el norte de Santa Fe en el momento en que se produce el boom algodonero en todo el país, ya que se pasa de 138.000 hectáreas sembradas en 1932/33 a 368.000 en 1935/36. Según los colonos de Santa Cecilia, desde la primera cosecha con algodón, en 1936, hasta 1940 el algodón reemplaza al maní y no se convierte en el cultivo principal hasta 1943. La mayoría de los colonos comenzaron a sembrar entre 5 y 10 hectáreas con algodón y siguieron cosechando maíz y lino y pasaron a incorporar, en menor medida en esa época, el girasol. Es importante señalar que recién en la cosecha 1948/49 el algodón pasa a ser el cultivo principal del departamento General Obligado. Una vez que éste se da, el lino decrece sustancialmente. Esta tendencia se consolida y para 1954/55 el algodón representa casi el 60% del total de hectáreas sembradas en el norte de Santa Fe (departamento General Obligado).

Sin lugar a dudas, el apogeo y la expansión del algodón estuvieron estrechamente asociados a la rentabilidad y a las garantías “ecológicas” que ofrecía su cosecha. El algodón es un cultivo resistente y menos dependiente de las variaciones climáticas regionales que afectan al girasol o al maní. Ya para 1942 la Unión Agrícola de Avellaneda incentiva el cultivo del

algodón y no se cansará de repetir en sus memorias que, de todos, es el cultivo más rentable. En 1948 podemos leer: “Reiteramos que el resultado bueno debemos atribuirlo casi exclusivamente al algodón, que con su rinde y sus precios remuneradores han salvado la economía de nuestra zona... Es este cultivo el que merece un capítulo especial, ya que sigue siendo el que defiende la economía de la zona dado que, como se ha dicho, los demás cultivos no cubren el costo de producción” (*Memoria*, 1948, p. 8). Esta apreciación de la cooperativa coincide con los análisis de precios más técnicos (Bordarampé, 1948). Bordarampé demuestra que desde 1938 hasta 1947 los precios del algodón aumentan casi tres veces, entre una y dos veces más que el trigo y el maíz. Esta estabilidad de los precios favorables se explica por la política de sostén de precios de la Junta Nacional del Algodón y por el crecimiento sostenido de la demanda de fibra debido al auge de la industria textil argentina. Es necesario recordar que desde 1944 la Junta tiene una política activa, impidiendo que stocks acumulados de años anteriores sean lanzados al mercado. La Junta compra los excedentes y, de esa manera, evita las oscilaciones bruscas.

Con un precio estable acompañado por el boom textil, los colonos santafesinos experi-

mentan un proceso continuo de acumulación de capital. A estos dos factores hay que sumarle el impacto de una renta diferencial favorable, ya que la productividad promedio siempre fue más alta en el departamento General Obligado que en la provincia del Chaco. Ahora bien, la expansión algodonera se hizo sobre la base de una modificación de la utilización de la fuerza de trabajo familiar. El algodón, en tanto se cosecha manualmente, necesita de una mano de obra abundante. En los primeros años la timidez en la cantidad de hectáreas sembradas se debía al hecho de que los colonos utilizaban la fuerza de trabajo de sus familias. En la zona no había un proletariado rural disponible. La crisis forestal y de la industria del tanino en el Chaco santafesino, que se agudiza a partir de 1948, va a crear un proletariado rural disponible en la región. La fuerza de trabajo forestal encontrará en la cosecha del algodón un empleo estacional que detiene su migración urbana. Es notable ver cómo las hectáreas sembradas en General Obligado crecen rápidamente de 14.000 en 1948 a casi 40.000 a mediados de la década de los sesenta².

2 El “boom” algodonero es también el “boom” de la Unión Agrícola de Avellaneda. La cantidad de algodón entregado pasa de 87.975 kg en 1937 a más de 4 millo-

Las condiciones económicas favorables permitirán un cambio tecnológico rápido, marcado, fundamentalmente, por la tractorización. En Santa Cecilia, para 1955 el 70% de los colonos había reemplazado los bueyes por los tractores. Este proceso se completa para fines de esa década. La liberación paulatina de las tierras de pastoreo posibilitará, en esa época, un aumento considerable del área sembrada. Este cambio fue posible, también, por una política favorable de crédito a la renovación tecnológica impulsada por el Banco de la Nación.

Sin embargo, las condiciones favorables para el algodón van a comenzar a cambiar a partir de 1955. La caída del gobierno peronista conlleva la desaparición de la Junta Nacional del Algodón y con ello la política proteccionista de precios. Paralelamente, la fibra sintética comienza a desplazar a la fibra de algodón en la

nes en 1949, llegando en 1957 a casi 10 millones de kg. El algodón permite que se consolide la desmotadora y las ganancias hacen que la cooperativa expanda considerablemente el sector de servicios a los socios. De la pobreza de los años '30 surge una empresa pujante y consolidada veinte años después. La cooperativa reconoce que la renta diferencial, un sobreprecio más o menos permanente del 25% respecto del precio promedio nacional, es un factor fundamental en su consolidación económica y financiera (*Memoria*, 1949: 6).

industria textil. Otro cambio importante se produce a nivel de la transformación industrial del algodón: las tejedurías e hilanderías medianas desaparecen y favorecidas por el proceso de concentración industrial las empresas grandes comienzan a imponer condiciones de precios desfavorables para los productores algodoneros. Las consecuencias de estas transformaciones se dejan ver claramente en la oscilación de precios y en la producción constante de excedentes algodoneros a partir del quinquenio 1956-60³. Es importante agregar que durante este período los salarios de los cosecheros se mantuvieron más o menos constantes, de tal modo que la rentabilidad del algodón disminuyó claramente.

A nivel nacional estos cambios se hacen evidentes. El área sembrada con algodón pasa de 695.000 hectáreas en 1959 a 606.700 en 1962. La caída se acelera a partir de 1966 y en 1967 hay sólo 360.000 hectáreas con algodón. El efecto de la crisis se hará sentir, especialmente, en la provincia del Chaco: entre 1960 y 1965 4.488 explotaciones algodoneras desaparecen

3 Los precios reales del algodón fluctúan, pasando de 12.000 pesos m/n por tonelada en 1960 a 6.400 en 1966. Hay un aumento en 1968 pero en 1970 se produce, otra vez, una caída muy brusca.

(D'Alessio, 1969:399). Las explotaciones menos rentables, por su tamaño y por su escaso grado de tecnificación, dejan de tener las condiciones económicas de reproducción que habían predominado en décadas anteriores (Stagno y Steele, 1968: 11).

Los productores del norte de Santa Fe y de Santa Cecilia pudieron resistir mejor la crisis debido al tamaño de sus chacras, a la tecnificación lograda y al hecho que seguían produciendo algodón de buena calidad. El período anterior de expansión permitió a los colonos de Santa Cecilia el aumento de sus propiedades mediante la compra de tierras: 1.218 hectáreas entre 1956 y 1965 y 1.867 entre 1966 y 1973 (Archetti y Stølen, 1976: 100). Para 1974 sólo el 34,4% de las explotaciones tenían entre 36 y 72 hectáreas, el resto habían conseguido duplicar los “dos lotes” originales de 72 hectáreas. En este proceso no sólo la compra de tierras fue un factor importante sino también se evitó por mecanismos de herencia, primero eliminando a las mujeres y luego dando educación a sus hijos, la parcelación de las explotaciones. La expansión, sin embargo, se hizo sobre tierras no aptas para la agricultura en su totalidad. De allí que cuando la crisis se agudiza, los colonos tienen ya una estructura de producción diversificada, en donde la ganadería pasa a ser, en muchos casos, im-

portante. El ganado pasa a ser un componente de “ahorro” significativo que permite, al mismo tiempo, diversificar los riesgos.

De todos modos, los años de prosperidad económica y de crecimiento sostenido y lineal había sido reemplazado por un período lleno de incertidumbres y de bruscas oscilaciones en la rentabilidad de las explotaciones. El efecto más notable fue la formación de las ligas agrarias en las provincias algodoneras del Chaco, Formosa y el norte de Santa Fe⁴. El proceso de organización de las ligas agrarias santafesinas fue peculiar y de ello nos ocuparemos a continuación.

LAS LIGAS AGRARIAS: MUNDO IDEOLÓGICO Y ORGANIZACIÓN SINDICAL

LOS COLONOS Y LA IGLESIA CATÓLICA

Sin lugar a dudas la crisis y los procesos económicos son el telón de fondo de la aparición y crecimiento de las Ligas Agrarias en el norte de

4 Sobre las Ligas Agrarias en general se puede consultar el libro de Ferrara (1973). Sobre el Movimiento Agrario de Misiones el trabajo de Bartolomé es excelente (1982).

Santa Fe. La descripción sería parcial si no tomáramos en cuenta el mundo ideológico de los colonos. Toda respuesta social a acontecimientos externos que son difíciles de controlar está mediatizada por proyectos. Los proyectos son, por lo general, una mezcla de valores sociales en movimiento en donde la instrumentalidad de la acción aparece embebida por construcciones ideológicas y morales. Entre las causas más evidentes, inestabilidad e inseguridad económica, y los resultados, la organización sindical, las demandas y los modos de acción, existen diseños y, por lo tanto, interpretaciones de la realidad social y económica. Trataré de demostrar que los diseños de los colonos no pueden divorciarse del análisis del mundo ideológico y moral a través del cual los actores piensan y construyen la realidad.

En Santa Cecilia, como en el resto del norte de Santa Fe colono, el mundo ceremonial está íntimamente asociado a las actividades institucionalizadas por la Iglesia Católica. Alrededor de la capilla existe un Comité Parroquial que se encarga de su mantenimiento y de la organización de las fiestas patronales, la Comisión Pastoral que se encarga de la celebración de la palabra, una suerte de “misa” o reflexión moral que los laicos celebran sin el sacerdote dos veces al mes, el Comité de Catequesis que enseña

el catecismo, el Comité de Jóvenes que tiene a su cargo las actividades sociales de los jóvenes y niños de la colonia y el Comité de Padres cuya función principal es participar al lado de los jóvenes tratando de resolver los eventuales problemas generacionales. El mundo exterior de la chacra está, aunque no totalmente, marcado por las actividades parroquiales y por las ceremonias religiosas⁵.

El catolicismo de los colonos es el catolicismo oficial organizado y pautado a través de las instituciones religiosas. Los sacerdotes, pocos en la zona, concurren y animan los diferentes comités y son, en consecuencia, los guías espirituales de la comunidad. En Santa Cecilia el mundo de los santos ha sido reemplazado por el mundo “oficial” de los sacerdotes. La relación con Dios y con las autoridades eclesásticas se hace a través de los sacerdotes. Los

5 Diría, sin temor a equivocarme, que el mundo de participación de las mujeres se reduce a esos ámbitos mientras que el de los hombres es más extenso. Los hombres tienen dos arenas públicas casi exclusivas: el club de fútbol y, sobre todo, el boliche de donde las mujeres están excluidas. El boliche está asociado al juego de cartas, billar y, por encima de todo, a las charlas informales que se acompañan con tragos. Las Ligas tratarán de crear un espacio compartido de participación. Esto lo veremos más adelante.

sacerdotes no sólo tienen una relación individual con los creyentes, fortalecida por la confesión, sino que son, asimismo, intermediarios eficaces tanto a nivel simbólico como a nivel institucional. Esta “secularización” implica que el mundo de las promesas a los santos es muy tenue y tiene poco peso ritual en la vida de los colonos. La ayuda ante problemas sociales y psicológicos descansa, en primer lugar, en la autoridad moral e instrumental de los sacerdotes, en un contexto en el que su poder se afirma si la mediación se hace con ellos y no a través de los santos. Lo que uno podría llamar, al estilo weberiano, teodicea del sufrimiento no está presente en el mundo moral de los colonos. Los colonos se consideran “afortunados”, buenos cristianos que tienen una vida frugal, que tienen una familia unida en el trabajo, que ahorran casi de manera calvinista para dar una mejor educación a sus hijos y que, finalmente, evitan caer en los pecados y tentaciones del mundo urbano. Ser “afortunado” no es confiar en la suerte, en el destino, y requiere, por lo tanto, una fortaleza moral cristiana. El discurso de los sacerdotes se adecua a esta definición en los sermones dominicales al acentuarse la imagen “ideal” de un colono sobrio, austero, ahorrador, trabajador sin descanso, buen cristiano y buen padre o madre de familia. Los con-

trastes se obtienen a partir de la realidad de los cosecheros, los “criollos”, y de sus condiciones morales. En febrero de 1970, los fieles de Santa Cecilia recibieron una circular del sacerdote de la parroquia de Avellaneda que decía:

“Empezó la cosecha de algodón. Esto significa mucho trabajo para vosotros, fruto también de la bendición de Dios, que atrae a la parroquia a muchos cosecheros. Os pido que ofrecáis a estas personas un ejemplo de hogar verdaderamente cristiano, viviendo unidos en el amor. Ofreced ejemplo de comprensión y de paciencia cristianas, teniendo en cuenta que se trata de personas que no tienen cultura ni formación religiosa. A menudo son familias constituidas ilegítimamente, ni tienen morada fija. Hay que ser prudentes pero no desconfiados y menos hostiles. Ellos también sufren muchas injusticias y casi nadie se interesa por ayudarlos. Pedirán que seáis los Padrinos de sus hijos, pero no es posible admitirlos enseguida al Bautismo, porque no saben lo que piden y el compromiso que contraen con la Iglesia. Hay que prepararlos mediante algunas conversaciones. Hay catequistas para eso, pero es obligación de todos, delante de Dios y de la Iglesia, de instruirlos en la religión cristiana. Confío que estas personas volverán otro año, no sólo atraídas por la justa remuneración sino también por haber encontrado una familia ejemplar y una acogida cristiana”.

La oposición entre el catolicismo de los colonos y el de los criollos, podría decir entre el mundo oficial de los sacerdotes y el mundo de los santos, no deja lugar a dudas: el verdadero cristiano es el colono. En una reunión del Movimiento Rural, sobre el que volveré más adelante, un colono preguntó al sacerdote sobre el porqué los criollos eran tan diferentes en sus costumbres y en sus prácticas religiosas. La respuesta fue, casi textual, la siguiente: “Hay que ayudarlos a descubrir su situación, responsabilizarlos y el único modo es que tengan algo propio, para que así se ocupen y se esfuercen por anhelar algo más. Es la única manera en que pueden cambiar. Les voy a dar un ejemplo concreto: había un criollo tomador cuya mujer gringa iba ahorrando lo poco que le sacaba cuando llegaba con unos pesos. Gracias a estos pequeños ahorros lograron comprar un terreno y levantar una casita. Enseguida después de tener algo propio hubo un cambio total de dicho hombre y se convirtió en una persona seria y responsable de sus bienes”. La moraleja de esta historia va de suyo así como la imposibilidad de producir ese cambio, ya que las mujeres gringas, hijas de colonos, no suelen casarse con cosecheros criollos.

Una de las vertientes en la formación de las ligas agrarias surgirá del Movimiento Rural de

la Acción Católica. El Movimiento Rural comenzó su trabajo en la zona en 1958. Al margen de los aspectos evangelizadores, uno de los objetivos principales de este movimiento fue el de asumir los intereses de los colonos y del mundo rural en general frente a las instituciones regionales y nacionales. El Movimiento trata de agrupar a los laicos que viven en el mundo rural: pequeños y medianos propietarios, arrendatarios, trabajadores y obreros rurales. Esta “confusión” social será percibida desde 1960 y, por lo tanto, no se intentará la integración de las distintas clases sociales en una misma región. En consecuencia, desde ese año en el norte de Santa Fe la prioridad será el trabajo entre los propietarios rurales pequeños y medianos.

El Movimiento Rural intenta definir la relación que debe existir entre la fe y la moralidad cristiana, por un lado, y la “acción en el mundo” para cambiar la realidad. En un documento de una reunión en Santa Cecilia en el año 1970 podemos leer: “Nuestra mirada iluminada por la Fe tratará de interpretar las vibraciones: ¿qué nos dice Dios?, ¿qué quiere de nosotros? 1. La aspiración del hombre a superarse, a pasar de situaciones menos humanas a situaciones más humanas, a ser más. Trabado, condicionado por situaciones o estructuras contrarias, no deja de ser artífice responsable de su destino.

2. En Cristo, el Hombre Nuevo, se esclarece el misterio del hombre; herido por el pecado, pero rescatado por Jesús, el hombre aspira a su plena realización que trasciende el tiempo: el encuentro definitivo con Dios. 3. El mensaje de Cristo nos hace ver más claramente los valores que debemos insertar en la búsqueda de una sociedad nueva para un hombre nuevo". De esta interpretación teológica novedosa, en tanto lo espiritual aparece vinculado al contexto material inmediato de los fieles, se desprende un conjunto de acciones: "1. Acciones concretas para solucionar problemas de nuestras colonias que estén a nuestro alcance. 2. Denuncias de las situaciones y estructuras que impiden el desarrollo integral del hombre y búsqueda de una sociedad nueva. 3. Conversión personal a los valores evangélicos y expresión de la Fe y de nuestro compromiso". La acción en el mundo aparece como ilegítima, como un medio para la plena realización personal como cristianos. Este llamado a la "militancia" mundana y secular es, sin lugar a dudas, uno de los elementos de compromiso moral más fuertes del Movimiento Rural.

No debemos, sin embargo, olvidar que el Movimiento Rural fue un movimiento de la juventud agraria. Prácticamente todos los jóvenes entre 20 y 30 años, tanto hombres como

mujeres, de Santa Cecilia participaron de un curso y muchos lo hicieron dos o tres veces. Los cursos combinaban evangelización, reafirmación de valores religiosos tradicionales y la discusión más general sobre la situación económica de los productores agropecuarios de la zona. El Movimiento intenta ir definiendo un proyecto de nueva sociedad a partir de cambios en lo que consideran las estructuras fundamentales de la sociedad: familia, propiedad y estructura social. La idea central en lo que respecta a la familia es que es la verdadera "comunidad" producto del amor, el respeto a los otros y la solidaridad. Este ideal es aún más fuerte entre los colonos, argumentan, ya que allí se da la conjunción entre "comunidad de amor" y "comunidad de trabajo". Una idea difusa, pero hasta cierto punto presente, se relaciona a la definición de una suerte de "socialismo cristiano" basado en el amor y la solidaridad. Obviamente, si familia y unidad económica coinciden, este ideal puede realizarse sin tantos conflictos sociales. Sin embargo, el Movimiento no sólo trata de definir el contexto del colono únicamente por su pertenencia familiar. Enfáticamente se dirá que el colono tiene una profesión, la de agricultor, que es necesario desarrollar. El colono, se dice, no debe quedar al margen, aislado, de los cam-

bios tecnológicos y, por lo tanto, uno de los objetivos en el mundo social es convertir la chacra familiar en una empresa rentable, eficiente y racional. Esto sólo será posible si el colono se educa y se convierte en un verdadero agricultor, en una suerte de “profesional” reflexivo y enterado de los cambios modernos. Esto, sin embargo, no podrá lograrse a plenitud sin un cambio real de la estructura social y económica. El énfasis estará puesto en el fortalecimiento del cooperativismo y en la lucha contra el “capitalismo salvaje” que impera en la Argentina, en donde los monopolios imponen la ley del más fuerte. La imagen de sociedad que se ofrece rechaza lo que llaman el “comunismo centralizado deshumanizado”, en donde no hay espacios de libertad individual y en donde las pequeñas empresas no pueden existir frente a un Estado omnipotente y voraz.

La lucha contra los monopolios y las empresas multinacionales en el agro, particularmente en el algodón, será el caballito de batalla de la concientización política del Movimiento Rural. Los militantes insistirán permanentemente: nosotros, los productores, somos muchos, somos numerosos, las grandes empresas que transforman la fibra son pocas, nuestra oferta aparece dispersa, la demanda se encuentra cada vez

más concentrada y esto explica por qué en los últimos años ellos se ponen de acuerdo para imponer precios de mercado “injustos”. Para combatirlos, se insiste, es necesario organizarse, desarrollar organizaciones sindicales representativas y no sólo un viejo sello como la Federación Agraria Argentina, surgida de las luchas sociales de los arrendatarios de la pampa húmeda en la década de 1910. En ese contexto, se sostiene, las armas legales de la huelga y las manifestaciones deberán desarrollarse a los efectos de hacer sentir la voz y los reclamos del mundo rural postergado. Es importante recalcar que el Movimiento crece y se fortalece justo en el momento en que la peor crisis de precios, la de 1970, afecta por igual a todos los productores algodoneros del nordeste argentino.

Este Movimiento católico confluye con otra vertiente más secular: la Juventud Cooperativista organizada a través de la Unión Agrícola de Avellaneda. El énfasis en la cooperación como una solución parcial será fácilmente comprendida por los militantes, ya que la cooperación sin un movimiento sindical fuerte queda condenada a un mero movimiento económico defensivo. De estas dos organizaciones saldrán, sin excepciones, *todos* los líderes de las Ligas del norte de Santa Fe.

Durante nuestro trabajo de campo en 1973 y 1974 nos hemos cansado de escuchar a los jóvenes que venían de los diferentes cursos del Movimiento Rural discutir abiertamente estos problemas, utilizando como medio privilegiado las celebraciones de la palabra organizadas por el grupo de la Pastoral de la colonia. El énfasis estaba puesto en el compromiso moral de los cristianos en la lucha contra las injusticias y en el necesario compromiso individual y familiar para la construcción de una sociedad más justa. El catolicismo no sólo era una suerte de ideología totalizante sino que, además, había que revitalizarlo. El mundo valorativo de los colonos, cristalizado en la chacra familiar como un colectivo solidario, aparecía como un modelo social perfeccionable y deseable.

Es importante señalar que a partir de 1970 esta radicalización del Movimiento Rural y, sobre todo, después de la creación de las Ligas Agrarias en el Chaco a fines de ese año, comienza a preocupar a los obispos argentinos, tradicionalmente los más conservadores de América Latina. Los obispos del nordeste, con la excepción del de Chaco, rechazan la creación de las Ligas por tratarse de una organización “secular” y “profana”, que con sus actividades políticas podía desvirtuar los auténticos valores cristianos. Los conflictos se suceden y

a mediados de 1972, ya con todas las Ligas formadas en todas las provincias, la asamblea de obispos decide retirar al Movimiento Rural del seno de la Acción Católica.

OBJETIVOS Y ACCIÓN DE LAS LIGAS

Volvamos al norte de Santa Fe. En los primeros días de abril de 1971 un grupo de productores de diferentes colonias próximas a la ciudad de Avellaneda deciden boicotear la Fiesta Provincial del Algodón. En un comunicado público hacen notar la paradoja de organizar una fiesta de esa envergadura cuando ese cultivo y toda la zona atraviesa por una de las crisis más agudas de su historia. Este proceso agitativo culmina el 13 de agosto del mismo año con la creación de la primera Liga Agraria del norte de Santa Fe en la colonia El Carmen, cerca de Avellaneda. A continuación se crea la segunda Liga en la colonia Santa Cecilia. El 31 de agosto se hace la primera reunión zonal, en donde además de los delegados de las colonias mencionadas participan miembros de la Juventud Agraria Cooperativista y, detalle sugestivo, los representantes jóvenes que se sientan en el directorio de la poderosa Unión Agrícola de Avellaneda. En esta reunión se decide formar una

comisión provisoria, que tendrá como objetivo principal impulsar la creación de Ligas en otras colonias. En el documento podía leerse: “La solución a los problemas de producción, comercialización y economía vendrán luego de la necesaria unificación de los productores a través de un movimiento gremial que sea del productor, por el productor y para el productor a los afectos de contrarrestar la presión que existe sobre ellos por parte de los monopolios y el gobierno”.

La primera acción decidida por los colonos de El Carmen y Santa Cecilia fue de no llenar las planillas del censo de productores agropecuarios de la provincia de Santa Fe⁶. Ellos consideraban que esa acción era una respuesta justa a la política agrícola del gobierno militar de turno, que no tiene en cuenta los intereses y necesidades de los productores algodoneros. Los colonos de Santa Cecilia se reúnen en asamblea y deciden publicar un manifiesto que será difundido en todas las colonias vecinas. En ese documento “liminar” decían: “Campe-

sinos, los invitamos a unirse a este movimiento gremial para hacer frente a problemas que nos afectan gravemente, como ser: impuestos excesivos, aumento del costo de vida, descapitalización, incertidumbre en los precios de las cosechas y leyes sociales inadaptadas. Campesinos, unámonos, reflexionemos y actuemos”.

Las Ligas no tardan en multiplicarse. Las dos originales de agosto son ya once para noviembre de 1971. La primera gran acción pública a nivel regional va a ser el boicot del pago del asfalto de la ruta provincial N° 11. A mediados de ese año la intervención militar de la provincia había decidido un impuesto de 1.000 pesos m/n por hectárea a pagar por los propietarios de campos colindantes con la ruta. Los colonos protestan contra la fijación arbitraria de un precio “ficticio” y llaman a la primera manifestación pública para el 7 de diciembre de ese año en la ciudad de Avellaneda. Alrededor de 4.000 personas participan de esa primera demostración de fuerza. Allí no se protesta sólo por el injusto impuesto sino que, también, se levantan los problemas más generales que afectan a los algodoneros de la zona. Después de esa reunión el interventor provincial decide rebajar el impuesto en un 60%. Irónicamente, casi dos años después, en el primer número del periódico de

6 Según una ley provincial vigente después de 1958 todos los productores agropecuarios de la provincia deben registrarse como tales cada año y declarar la cantidad de hectáreas sembradas y el número de cabezas de ganado.

las Ligas se escribirá: “Luego de la multitudinaria demostración el interventor provincial de turno decidió rebajar la imposición en un 60% aduciendo que se había calculado mal por un error de las computadoras. Quedaba demostrado que los campesinos sabían calcular mejor que las computadoras provinciales (*Cultivando*, agosto de 1973, p. 1). La primera gran acción había dejado el sabor dulce de la victoria y la certidumbre de que todo era posible. Este éxito fue un gran estímulo para los dirigentes de las Ligas y para los colonos en general. A mediados de 1972 existían en todo el departamento General Obligado unas veinte Ligas.

A fines de 1971 las Ligas se proveen del primer estatuto, en donde con toda claridad se establecen sus objetivos:

- “1. Asegurar los derechos y beneficios de los agricultores actuando como instrumentos de control y defensa de sus intereses económicos y sociales, principalmente de los sectores más necesitados.
2. Fomentar la agremiación de todos los agricultores.
3. Asegurar una toma de conciencia permanente en todos los afiliados sobre los distintos problemas que afectan el desarrollo integral de la familia campesina en lo económico, social, educativo, denunciando las injusticias que se cometen.

4. Lograr el desarrollo integral, la formación, la participación activa, con absoluta libertad de decisión del campesinado.
5. Difundir los principios del cooperativismo, como así también la asociación de sus miembros a las cooperativas existentes y la creación de cooperativas de producción y de trabajo.
6. Constituir con todos los sectores de la producción un frente amplio en defensa de las manobras de los monopolios”.

De estos objetivos se desprende cierta ambigüedad y ambivalencia que es necesario puntualizar. La base social de apoyo de las Ligas eran los colonos, los “gringos”, los inmigrantes furlanos que colonizaron el norte de Santa Fe. No se trataba de un grupo de campesinos tradicionales sino, sustancialmente, de empresas familiares que emplean fuerza de trabajo ajena para la cosecha y que, históricamente, estaban en un proceso de acumulación de capital. Sus problemas económicos no eran los de un campesinado que lucha por la subsistencia o que tiene hambre de tierra. De allí que la categoría “campesino” que se utiliza aparezca como fuera de lugar, como una categoría más apropiada a la caracterización de una buena parte de los algodoneros chaqueños y formoseños. La defensa del cooperativismo era importante, ya que las Ligas tenían el apoyo, como ha

sido mencionado anteriormente, de la Unión Agrícola y sus miembros eran devotos cooperativistas. No hay que olvidar, también, que algunos dirigentes venían de las filas de la Juventud Cooperativista. Sin embargo, la alusión a la creación de cooperativas de producción y de trabajo sonaba más a “doctrina social de la Iglesia” que a la realidad existente en la zona, en donde los arrendatarios o un proletariado rural en lucha por la propiedad de la tierra no existían. El “radicalismo” de las Ligas Agrarias no impidió, en esta etapa, un aumento sustantivo de la participación de cientos de familias de colonos.

¿Quiénes participaban? ¿Quiénes eran sus dirigentes? El trabajo de organización requería una gran dedicación y un esfuerzo que podría ir en desmedro de la atención de la chacra. No es casual, entonces, que los dirigentes, en su inmensa mayoría y con contadas excepciones a nivel local, fueran jóvenes solteros o recién casados. Metafóricamente estos jóvenes son llamados, todavía, en el mundo colono “los tractoristas de sus padres”. Sólo en un caso, y uno de los más notables por su afán y devoción, se trataba de un productor soltero que manejaba con total independencia su explotación. Las Ligas eran, sin lugar a dudas, un movimiento de juventud en donde los adultos, los padres,

acompañaban sin que hubiera desentonos explícitos hasta ese momento. La lucha de sus hijos e hijas era bien vista por los padres, ya que toda mejora económica era, automáticamente, una mejora de la economía familiar. De esto se desprende que las Ligas, con buen criterio, insistieran en el hecho de que la afiliación debía de ser familiar y no individual. Esto permitía, asimismo, incorporar a las mujeres, evitando no sólo exclusiones de género sino, también, eventuales conflictos generacionales. A nivel local era posible encontrar como delegados a mujeres solteras. Las Ligas en 1973 abrieron un frente de trabajo político con las mujeres para impulsar su participación y evitar que de las familias miembros sólo participaran los hombres.

La afiliación familiar y, por lo tanto, el compromiso de todo el “colectivo de trabajo” tenía sus consecuencias prácticas positivas. El joven delegado local o miembro de la dirigencia regional podía quitar horas de trabajo a la chacra sabiendo que su padre o un hermano lo reemplazaría en los momentos en que su trabajo fuera requerido con mayor intensidad. Esta relación funcional con el desarrollo del ciclo doméstico creo que es importante cuando se trata de describir el modelo organizativo que implementaron las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe.

No hay que olvidar, asimismo, que los jóvenes que hacían sus armas sindicales en las Ligas tenían mejor educación que sus padres y, además, habían participado de los diferentes cursos y seminarios organizados tanto por el Movimiento Rural como por la Juventud Cooperativista. Ningún dirigente regional tenía educación universitaria, aunque esta posibilidad existía ya en el mundo colono. Muchos de los hermanos o hermanas de los dirigentes de las Ligas estaban o habían estado en la universidad. Esta radicalización de la juventud agraria se da, no hay que olvidar, en un contexto de radicalización juvenil más amplio y en un contexto en el que la lucha contra la dictadura militar aparece como legítima a vastos sectores de la sociedad argentina. La crisis política del proyecto original de Onganía y del golpe de 1966 había perdido actualidad y validez. Los militares estaban, para esa época, organizando su retirada y la entrega del gobierno a los partidos políticos tradicionales. El nuevo ambiente político creado explica el apoyo que las Ligas van a recibir de la poderosa y tradicional Unión Agrícola de Avellaneda. Para muchos dirigentes cooperativistas tradicionales el fortalecimiento de las Ligas era visto como un aporte para su consolidación institucional frente a la competencia de los intereses privados en la

zona, desde Bunge y Born con su desmotadora hasta la fábrica de aceites Vicentín.

Evidentemente los colonos, por primera vez en su tranquila y provinciana vida rural, pasaban por un período de creación y renovación descubriendo las ventajas de establecer relaciones más estrechas, de frecuentar asambleas y reuniones, de fortalecer relaciones de vecindad y de intercambiar ideas y opiniones sobre sus propias condiciones de reproducción como agricultores y ciudadanos. Durkheim pensaba que sólo en momentos de efervescencia social se eliminan los egoísmos, los lugares comunes y la tiranía de lo rutinario, posibilitando que los actores sociales que participan perciban y sientan que están cerca de realizar sus ideales. Eso ocurría en Santa Cecilia y en el resto de las colonias del departamento General Obligado.

LAS MOVILIZACIONES EN EL NORTE DE SANTA FE

Volvamos ahora a nuestra historia lineal de los acontecimientos. Los colonos santafesinos participan el 31 de enero de 1972 de una gran manifestación organizada por las Ligas Agrarias del Chaco en Resistencia, capital de esa provincia. En esa marcha 2.000 santafesinos

se unirán a casi 8.000 chaqueños en lo que fue la más grande movilización rural del nordeste argentino. La repetición no se hizo esperar. El 7 de julio del mismo año las ligas santafecinas organizan otra gran manifestación en Avellaneda. La respuesta fue, realmente, masiva con la participación de más de 4.000 personas. Durante el acto diferentes delegados de colonias y miembros de la Comisión Central insisten sobre la necesidad de rebajar los altos intereses de los créditos bancarios, sobre la urgencia de controlar la importación de fibra y sobre la importancia de que se fijen “precios justos” para el algodón, el lino y el girasol a los afectos de impedir la descapitalización de los productores agropecuarios. Por primera vez las Ligas reclaman del gobierno militar el levantamiento del estado de sitio vigente y el respeto a los derechos de reunión. Asimismo manifiestan su solidaridad con los productores azucareros de la zona de Villa Ocampo en el norte de Santa Fe. Estos productores, también de origen furlano en su mayoría, tenían una deuda impaga de la cosecha de azúcar de 1968 con el gobierno provincial, propietario del Ingenio Arno. Las ligas exigen el pago inmediato y la fijación de un precio más alto para la próxima zafra.

Los algodonereros se movilizan, posteriormente, en apoyo a los productores azucareros

y deciden, ante el silencio del gobierno, la organización de una huelga y una marcha sobre la ciudad de Villa Ocampo para el 8 de setiembre del mismo año. La policía provincial envía refuerzos a esta ciudad y se hace presente una compañía de la Guardia Rural conocida por su extrema brutalidad. Los colonos son atacados en el momento en que se reunían frente al Ingenio Arno y muchos de ellos resultan heridos. Aparentemente las marchas triunfales y pacíficas habían llegado a su fin. A partir de ese incidente se desata en todo el norte de Santa Fe una campaña de represión tendiente a impedir toda reunión de las Ligas y, especialmente, a nivel de las colonias. El gobierno provincial temía la expansión de las Ligas por toda la provincia y estaba dispuesto a no permitirlo. Como ejemplo puedo relatar un incidente a comienzos de octubre en la colonia de Santa Cecilia que, según mi información, se repitió regularmente en otras colonias. La Liga de Santa Cecilia llamó a una reunión en donde participaría el hijo de un colono, estudiante de abogacía, que informaría sobre la situación política del país. La policía llega, suspende la reunión e interroga a todos los participantes. Al día siguiente estos últimos deben concurrir a Avellaneda a los efectos de ampliar las declaraciones de la víspera. El estudiante consiguió

huir aprovechando la oscuridad y la confusión. Los colonos, valga la pena recordar, habían acordado con anterioridad que todos negarían su presencia y así lo hicieron.

En respuesta a esta represión y para reafirmar sus demandas, las Ligas deciden organizar una nueva manifestación para el 19 de octubre en la ciudad de Avellaneda, convertida para esa época en la arena política privilegiada. Veamos la descripción de lo sucedido en el comunicado de las Ligas del mismo día: “En el día de la fecha hemos realizado la anunciada Asamblea de productores para tratar los problemas que nos afectan. Desgraciadamente parece que para algunos esto es un delito, porque inmediatamente después de comenzado el acto con el Himno Nacional la policía local ayudada por la Guardia Rural ‘Los Pumas’ intentó disolver la Asamblea empleando bombas de gases y garrotes en forma salvaje y brutal. El resultado de esta acción represiva es de varios agricultores heridos y otros detenidos encontrándose, entre ellos, un sacerdote. ¿Acaso reclamar precios justos para nuestros productos, solución definitiva para nuestros problemas, es un delito? Parece que para el gobierno sí porque a través de la policía nos ha tratado peor que a delincuentes. Y lo que más nos duele es que aquellos que siempre han vivido del impuesto que paga el pueblo

y que en todo momento nos manifestaron estar de acuerdo con nosotros, nos referimos a muchos policías de las colonias, nos hayan atacado y hayan procedido como lo hicieron, de una manera tan cobarde. Los que iniciaron el desorden fue la policía con los palos y los gases, la que responde a un gobierno que defiende más a los monopolios que al pueblo trabajador”.

Este incidente fue el punto culminante de la escalada entre las Ligas y el gobierno provincial. A partir de noviembre se abre un período de calma relativa, ya que las elecciones presidenciales convocadas para marzo de 1973 pasan a ocupar la escena política regional. Las Ligas, aunque no de una manera clara y explícita, recomiendan el voto al Frente Justicialista de Liberación Nacional dominado por el Partido Justicialista. Esta “recomendación” no deja de crear ciertos problemas a nivel local, ya que muchos colonos tradicionalmente votaban por la Unión Cívica Radical. Muchos colonos en Santa Cecilia rechazaron el voto al Frente por “razones religiosas” ya que, argumentaban, durante la última presidencia de Perón se llegaron a quemar Iglesias, o por “razones económicas”, porque el peronismo nunca se ocupó de los reclamos de los agricultores. Esto se reflejó claramente en las mesas en que votaron los colonos de Santa Cecilia, en donde el Frente

solo ganó por veinte votos. En la comuna de Avellaneda, sin embargo, el Frente ganó llevando como uno de los candidatos principales al gerente de la Unión Agrícola.

La cosecha de 1973 fue excelente y con precios muy buenos. Esta nueva situación económica y el interregno político creado por el triunfo del Frente a nivel nacional trajo la calma al norte de Santa Fe. El nuevo gobierno nacional asumió el 25 de mayo y a partir de agosto, mediante la Secretaría de Agricultura y Ganadería de la Nación, se trata de implementar un pacto social con los productores agropecuarios, conocido como “el acta de compromiso del Estado y los productores para una política concertada de expansión agropecuaria y forestal”. Las medidas sugeridas en el acta fueron muchas y de lo más variadas, pero las que llamaron la atención a las Ligas fueron, especialmente, las siguientes: la redistribución de los “latifundios” improductivos, privados o públicos, a los “hombres de la zona”; una política de precios relativos que permita una adecuada planificación de la producción y que se establecerá sobre “bases justas y mediante el criterio de costo más utilidad razonable y serán anunciados al iniciarse los trabajos de la campaña anual”; una corrección de la comercialización que tienda a fortificar “la organización

cooperativa entre productores”; un cambio de la política fiscal que estimule la producción mediante la aplicación del impuesto sobre la renta potencial que permitirá transferir “la presión impositiva actual sobre los productos al capital tierra en función de la capacidad potencial de producción”; las tasas de interés de los créditos al sector agropecuario serán equivalentes a los más bajos del sistema bancario y, finalmente, se afirmaba que “se prestará la mayor atención al desarrollo de una política destinada a liberar al productor agropecuario de la estructura minifundiaria, posibilitando que el trabajo productivo genere ingresos suficientes para una vida digna, mediante un programa de colonización, incorporación y distribución de tierras, la creación y mantenimiento de unidades de carácter familiar y el desplazamiento de la frontera agropecuaria” (Acta de Compromiso, Anteproyecto, 1973).

Este programa recogía, sin lugar a dudas, algunos de los reclamos de las Ligas Agrarias en su conjunto. Desde fines de agosto y hasta fines de octubre se decide que cada colonia discuta el Anteproyecto. La respuesta en Santa Cecilia fue positiva como en la inmensa mayoría de las colonias. El 27 de octubre la Comisión Central envía al gobierno un telegrama en donde se anuncia la respuesta positiva. A

los efectos de no confundir aceptación con pasividad, las Ligas santafesinas organizan una manifestación para el 31 de octubre con el propósito de presentar sus demandas al gobernador de la provincia surgido del Frente. El gobernador asiste a esa reunión. En esta ocasión, a las demandas tradicionales sobre precios, créditos e impuestos se suma el de la tierra. Por primera vez, los colonos del departamento 9 de Julio asisten a la reunión y presentan una lista de campos subexplotados que podían expropiarse. Es necesario recalcar que todos estos campos estaban fuera del Dorsal Agrícola y que, en consecuencia, la expropiación en sí no era una demanda de las Ligas originales. Esta presión sobre la tierra, sin embargo, no deja de pasar inadvertida.

Pese a la respuesta positiva, las escaramuzas con el nuevo gobierno democrático continúan. El gobierno había creado una Comisión del Algodón con representantes de todos los grupos del sector algodonero, incluidas las Ligas Agrarias. Las Ligas insisten en la necesidad de tener un precio indicativo para antes de que comience la campaña de 1974. El gobierno decide dar un aumento del 10%, argumentando que el nivel de precios era ya alto en la campaña precedente, en la que se había alcanzado un récord de precio relativo.

Las ligas expresan su desacuerdo y organizan una huelga de entrega de algodón nacional para los días 25 y 26 de enero de 1974. El gobierno, con el propósito de impedir la huelga, decide el día 24 dar otro aumento del 10%. Los Ligas, sin embargo, mantienen el paro, que se caracterizó por su unanimidad en todas las provincias algodoneras del nordeste. En el número del periódico de las Ligas publicado después de la huelga se puede leer: “Pero compañeros, ¿por qué este paro? Desde octubre del año pasado venimos insistiendo en la necesidad de una política de precios racional que contemple los intereses de todos los sectores, especialmente de los pequeños y medianos productores que han sido los más golpeados los últimos años. Ante el resultado negativo decidimos parar. Este paro no significa que renunciemos a seguir colaborando, a seguir integrando toda comisión que haya que integrar o a seguir golpeando todas las puertas que haya que golpear. Creemos que el agricultor dispone de diversos mecanismos de defensa y que debe hacer escuchar su voz utilizando todos los medios legales y en toda democracia un paro es una medida legítima y aceptada... Defender los intereses de los pequeños y medianos productores, exigir un precio justo que permita la modernización y

tecnificación del campo y reclamar una política nacional planificada es estar en el camino de la reconstrucción y de la liberación” (*Cultivando*, 1974, 4: 3).

Las luchas de 1974 y 1975 tendrán el mismo tono. Sin embargo, el contenido político cambia radicalmente luego de la muerte del presidente Perón en julio de 1974. Los conflictos políticos y armados se aceleran y con ellos la represión gubernamental. Las Ligas Agrarias santafecinas no saldrán indemnes de este proceso. En noviembre de 1975 algunos de sus dirigentes son puestos a disposición del Poder Ejecutivo y luego del golpe de Estado de 1976 dos de sus dirigentes engrosarán la larga lista de desaparecidos. La desarticulación del movimiento es total para mediados de 1976. El refugio de muchos de los dirigentes locales será el movimiento cooperativo, en otras palabras, la vuelta a los cauces “normales” de participación⁷.

7 Es importante recalcar que la comisión actual de la Unión Agrícola de Avellaneda tiene en su seno a muchos colonos que fueron socializados en el trabajo gremial en las Ligas Agrarias. Su presidente es un caso claro: dirigente activo de las Ligas encontró en la cooperativa un “refugio” para su compromiso social y económico.

LAS LÍNEAS DE CLIVAJE

Esta presentación cubre la historia política de las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe. Desde su fundación y hasta mediados de 1974, treinta y cinco Ligas fueron formadas y en su momento de auge tuvieron 1.200 familias afiliadas. Los cálculos que los dirigentes tenían de su representatividad, entre un 30 y un 40% de las familias de agricultores del norte de Santa Fe, específicamente en el departamento General Obligado, fue correcto ya que en el censo de 1960 en dicho departamento había 2.200 explotaciones entre 25 y 100 hectáreas. La crisis de 1975 no sólo se debe explicar por el aumento de la represión sino, también, por ciertas características sociales de los colonos. Veamos esto más de cerca.

Durante nuestro trabajo de campo en Santa Cecilia, desde comienzo de 1973 hasta mediados de 1974, el entusiasmo inicial en Santa Cecilia había decaído sensiblemente. Una de las líneas de clivaje pasó por la dimensión religiosa. Muchas familias dejaron de participar en enero de 1973 por lo que consideraban como una excesiva politización de la Comisión Central de las Ligas y, por lo tanto, por el alejamiento de los propósitos iniciales del Movimiento Rural. Este conflicto no fue abierto y no hubo,

por lo tanto, una oposición a las Ligas⁸. El peso de los sacerdotes tradicionales y sobre todo del obispo de Reconquista que nunca dio su apoyo a las Ligas sirvió para neutralizar al grupo de familias más próximo a la Iglesia oficial. La discusión, además, se trasladaba a un plano más teológico: si el discurso del catolicismo es el del amor y de la solidaridad, ¿cómo es posible que los dirigentes de las Ligas hubieran traído la violencia a un espacio de paz y orden? Aunque se reconociera la cuota de violencia de la policía y de la dictadura militar, se pensaba que la respuesta no podía ser más violencia y con actos públicos que podían ser vistos como una provocación por parte de los colonos. Otro clivaje fue específicamente político, como ya ha sido mencionado anteriormente. Aunque las Ligas nunca fueron parte del Frente Justicialista, muchos colonos veían con escepticismo el apoyo indirecto al nuevo gobierno y, sobre todo, cierta colaboración con las tendencias de izquierda del Partido Justicialista.

Otro de los clivajes estaba mucho más cerca de las estrategias económicas de comercializa-

ción de los colonos. Como es obvio, no todos los colonos entregan toda su producción a las cooperativas. Los acopiadores y las desmota-doras privadas no han desaparecido de la zona y muchos productores tienen con ellos una lar-ga relación de clientela. Creo que no cometería una injusticia si dijera que los colonos que se fueron separando o que nunca pertenecieron a las Ligas eran los más cercanos a la Iglesia ofi-cial que rechazó a las Ligas, los que votaban a la Unión Cívica Radical y los que mantenían un vínculo más estrecho con el sector capitalista privado de comercialización. Las Ligas fueron, en gran medida, un movimiento de la juventud agraria en un contexto de radicalización y alta participación política de la juventud argenti-na urbana. El Movimiento Rural de la Acción Católica jugó en este proceso un rol articula-dor clave. El clivaje generacional se acentuó cuando la represión se hizo más intensa. Desde comienzos de 1975, los padres de los colonos jóvenes fueron cada vez más reticentes en su apoyo y solidaridad. El aislamiento de la Co-misión Central de las Ligas quedó en eviden-cia en el momento en que sus dirigentes más representativos fueron detenidos, ya que no hubo ningún movimiento masivo de protesta. Para muchos colonos la represión fue perci-bida como una respuesta a la radicalización

8 Bartolomé analiza en profundidad las distintas di- visiones que sufrió el Movimiento Agrario de Misiones. Las causas fueron, fundamentalmente, por discrepan- cias políticas con la conducción radicalizada (1982: 42).

política individual. Esto explica, en gran parte, no sólo la derrota y desaparición de las Ligas sino la imposibilidad de que en la actualidad puedan ser reorganizadas. Sus dirigentes menos radicales encontraron en la participación cooperativista una suerte de refugio temporario que, con el correr de los años, se hizo permanente. La vuelta de la democracia en 1983 permitió que algunos de sus afiliados volvieran a la militancia política y lo hicieran a través del Partido Justicialista. En las elecciones de 1986 la comuna de Lanteri fue ganada por este partido, llevando en su lista a viejos militantes de las Ligas Agrarias.

Sin embargo, en todo este proceso muchos colonos, y no sólo los jóvenes más comprometidos, se sintieron, por primera vez, “partícipes de su propio destino”. Crear una nueva organización desde la nada, desplazar a la vieja Federación Agraria de todo el norte de Santa Fe y discutir de igual a igual con dirigentes políticos provinciales y nacionales fueron logros nada despreciables. Todo esto parecía una ilusión a comienzos de 1970. El tipo de organización, descentralizada y democrática, creó a nivel de cada colonia y a nivel comunal condiciones políticas inéditas en la zona. Las decisiones de las Ligas eran tomadas democráticamente en un largo proceso de discusiones en la base

y con asambleas permanentes de delegados. Este modelo de organización social creó condiciones de participación femenina muy importantes. En esos largos y difíciles años las Ligas se convirtieron en un fenómeno nacional y, en consecuencia, los colonos pasaron a discutir no sólo sus problemas vecinales de caminos o de la fiesta patronal o del club de fútbol sino, también, aspectos centrales de la política agraria nacional que condicionaban su presente y su futuro en tanto productores agropecuarios. Las Ligas permitieron esa toma de conciencia creando un nuevo código para interpretar su situación social y económica y permitiendo, aunque más no sea temporariamente, su incorporación activa en la vida política nacional sin la intermediación burocrática de las organizaciones tradicionales agraristas. Volver a la zona catorce años después y encontrar a muchos de los jóvenes al frente de las chacras de sus padres, casados, establecidos y con hijos permite tener una perspectiva histórica diferente. No se trata de colonos que sólo hablan de sus tractores, de los nuevos arados o de la próxima cosechadora mecánica de algodón que esperan con ansiedad. Su participación política anterior les ha dejado el gusto de hablar de política nacional, de precios, créditos y comercialización, y el sentimiento profundo de que la democracia

genera condiciones sociales de discusión que hay que defender. Muchos emigraron a las ciudades y no volverán al campo. Muchos experimentaron la crisis de la época de los créditos indexados y tuvieron que dejar las chacras. Hay el convencimiento de que todo hubiera sido diferente si en aquellos años la organización de las Ligas hubiera ayudado a consolidar esa democracia tan efímera. Creo que no todo fue en vano.

BIBLIOGRAFÍA

- Archetti, Eduardo P., STØLEN , Kristi Anne
1976 *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino* (Buenos Aires: Sigo XXI).
- Bartolomé, Leopoldo 1982 “Base social e ideología en las movilizaciones agraristas en Misiones entre 1971 y 1975. Emergencia de un populismo agrario” en *Desarrollo Económico*, vol. 22, N° 85, pp. 25-56.
- Bordarampe, A. 1948 “Análisis estadístico de los precios de la fibra de algodón argentino”, IV Congreso Algodonero Argentino, Buenos Aires (mimeografiado).
- D’Alessio, Néstor 1969 “Chaco: un caso de pequeña producción campesina en crisis”, *Revista Latinoamericana de Sociología*, N° 2, pp. 384-409.
- Ferrara, Francisco 1973 *Qué son las Ligas Agrarias* (Buenos Aires: Sigo XXI).
- Gallo, Ezequiel 1970 *Agricultura I Colonization and Society in Argentina. The Province of Santa Fe: 1870-1895*, University of Oxford, Ph. D. thesis.
- Memorias*, años diversos, (Santa Fe: Unión Agrícola de Avellaneda, Avellaneda).
- Ministerio de Agricultura y Ganadería 1970 *La industrialización de fibra de algodón en la República Argentina* (Buenos Aires: Ministerio de Agricultura y Ganadería).
- Slutzky, Daniel 1974 *Diagnóstico de la estructura social de la región NEA: Tenencia y distribución de la tierra en la región NEA* (Buenos Aires: Consejo Federal de Inversiones).
- Stagno, Horacio y Steele, John 1968 “Estimaciones de costos y retornos para la producción de algodón con tracción animal y mecánica”, INTA Sáenz Peña, Chaco (mimeografiado).

**REVIEW FROM *FUTURES LOST*:
NOSTALGIA AND IDENTITY AMONG ITALIAN
IMMIGRANTS IN ARGENTINA FROM ARNOLDD
SCHNEIDER***

Schneider's book is a contribution both to a growing literature on post-migration ethnicity and to a better understanding of the fate of Italian immigrants in Argentina, a country that during the last two centuries received more immigrants relative to the native population than the USA or Australia. The study is based on anthropological fieldwork and interviews of 106 well-off individuals in Buenos Aires in 1988 and 1989. During this period Schneider also attended numerous meetings, assemblies and social activities of several Italian institutions. In 1993 he carried out archival work. The first two chapters give an important summary of history, politics and ideological models for understanding immigration and national identity. Schnei-

der's main assumption is that ethnic solidarities are neither natural nor historically stable. Let me explore this with reference to the most important findings of the book.

In chapter three the life histories of three Italian men who came to Buenos Aires in 1906, 1912 and 1927 are presented. The men's narratives are very rich and show the ups and downs of their lives and of Argentina. The urban cosmopolitan Buenos Aires opened up for 'options' or 'strategies' in relation to ethnicity and ethnic relations. The boundaries for identity were permeable. In some cases identity was shaped by activity and practice related to the Italian associations than exclusively by descent or even language. Schneider shows that Italian associations allowed their active members to be Argentine in outside contexts. Thus, being part of an ethnic association during long periods in the twentieth century was compatible with being Argentine. However, failure to participate in ethnic associations did not cause

* This review of *Futures Lost: Nostalgia and Identity among Italian Immigrants in Argentina* from Arnold Schneider 2000 (Oxford: Peter Lang) was published in *Journal of Latina American Studies* 2002, vol. 34, pp. 742-744.

a person to be perceived as non-Italian or even 'less' Italian. Schneider shows that for this generation of immigrants the social, economic and cultural life in a modern three million metropolis shaped their identities as *porteños* (inhabitants of Buenos Aires).

In chapter four we move from individual experience into the life of well-off or elite families that did not share the difficulties of hundreds of thousands of poor Italian immigrants. They arrived with important financial and educational assets. The oldest families founded important economic enterprises and became successful landowners. The youngest immigrants were highly qualified technicians recruited by Italian companies after World War II. Schneider compares different generations and, of course, finds out divergences in terms of identity construction. As expected, he demonstrates that in the second and third generation political and national allegiances become more fluid. Even for the recent first generation immigrants the volatility was high and they were dependent on close relationships with powerful families of older immigrations, including the native elite. Their children were marked by the hardship that accompanied the military dictatorship of 1976-83. They kept their Italian passports and they did not believe in the existence of an Ar-

gentine national identity. They made references to different traditions in their life histories and did not wish to be confined to a single 'national identity'.

Chapter five is a very interesting one. Here Schneider presents at length a discussion between a first-generation immigrant, Giovanni Petrarca, who arrived in the 1940s, and Juana Asti, a descendant of immigrants, concerning changing gender roles and European influences in Argentina. Petrarca defined strict borderlines between what he defined as 'European' (or modern) and 'Argentine' (or traditional). Argentine problems were defined in relation to the role played by caudillos and machos in politics and family life. Juana Asti did not accept this stereotypical presentation of gender roles in public and private arenas. She emphasized, on the contrary, the importance of her family and other immigrants in bringing progress modernisation to Argentina, even in relation to gender roles. For Petrarca the modern Italy, his country of today, represented modernity and progress, while Asti made reference to her upper-class European origin only as a past tradition of progress.

In the following chapter Schneider shows that among young Italo-Argentines, between twenty and forty years old, the discourse

about the modern and economically successful Italy strongly presented by Petrarca is only partially relevant. In Buenos Aires, being of Italian descent has no special significance on its own. Being Italian appears in combinations with other markers of distinction in which the display of style, decorum and taste is very important. In many of the cases presented Italianness is largely confined to the private sphere of the home.

I began by stating that Schneider's book is an example of post-migration ethnic studies in the sense that with the help of very selective empirical findings he is able to demonstrate that to be Italian or Argentine is extremely complex and plural. It is in this context that it is not easy to accept his idea of nostalgia, of an essential home or country or a longing for something far away and idealised as a general emotional state among his informants.

Eduardo Archetti
University of Oslo

3.
Campeſinos e Indígenas
de la Sierra ecuatoriana

ESTRUCTURA AGRARIA Y DIFERENCIACIÓN CAMPESINA EN LA SIERRA ECUATORIANA*

Los análisis tradicionales de la estructura agraria latinoamericana pusieron el énfasis en la polarización latifundio-minifundio. Los latifundistas, los grandes propietarios de las haciendas, aparecen en dichos análisis como un obstáculo doble: impiden la penetración de las relaciones capitalistas de producción y se convierten en una barrera para la expansión del campesinado. A partir de la década del setenta y como consecuencia de los cambios ocurridos en un conjunto de países, se reconoce cierto grado de dinamismo por parte de los grandes propietarios que se capitalizan, expanden la producción y redefinen sus relaciones con el campesinado. El campesinado sigue siendo funcional pues constituye una reserva de

fuerza de trabajo, tanto local como regional, y además en sus pequeñas parcelas produce suficientes valores de uso abaratando los costos de reproducción. El capitalismo rural, encuentra, por lo tanto, en el campesinado su complemento simbiótico. La simbiosis latifundio-minifundio se redefine en el nuevo contexto pero sigue siendo el eje central del razonamiento y la explicación de los cambios agrarios más recientes. Esto trae como consecuencia una creciente proletarianización rural y la marginalización de los productores campesinos.

El caso ecuatoriano presentado en este artículo ayuda a reflexionar sobre la complejidad social que todo proceso de expansión capitalista encierra y del que la estructura agraria tradicional no queda al margen. La hipótesis central es la siguiente: el desarrollo capitalista agrario supone una gran movilidad de los factores de producción (tierra, capital y trabajo) y, en consecuencia, genera condiciones de diferenciación económica y social dentro de la

* Este trabajo fue presentado originalmente en el seminario "Capitalist Agriculture in Latin America", Churchill College, Cambridge, 18-22 de septiembre de 1984. La versión aquí reproducida pertenece a la revista *Estudios Rurales Latinoamericanos*, Vol. 9, N° 1, enero-abril, 1986, pp. 17-42.

clase terrateniente tradicional como dentro del campesinado. Es posible esperar, por lo tanto, que no solamente la vieja clase de terratenientes se transforme sino que, paulatinamente, se abran brechas para la aparición de una nueva clase de terratenientes con trayectorias diversas. Al mismo tiempo es altamente viable suponer que las relaciones tradicionales entre gran propiedad y minifundio se vean afectadas y, por lo tanto, los procesos de diferenciación dentro del campesinado no sólo impliquen una mayor proletarización sino también expansión, acumulación y cristalización de grupos de campesinos ricos. En este artículo se tratará de caracterizar a esos nuevos actores — burguesía rural y campesinos ricos— a partir de un trabajo de campo realizado en la provincia de Pichincha durante los años 1976 y 1977 y una nueva encuesta a los productores familiares realizada en 1983¹.

1 El trabajo de investigación en 1976 y 1977 fue realizado con Kristi Anne Stølen. De este trabajo publicamos conjuntamente un artículo que, de alguna manera, presenta la problemática a desarrollar en este artículo (1980). Sin embargo, hay modificaciones sustanciales y esto no hubiera sido posible sin una encuesta que Kristi Anne Stølen aplicó en 1983 durante su segunda estadía en El Chaupi. Esta es la fuente principal de este análisis de la diferenciación

Uno de los problemas centrales es encontrar los criterios que permitan caracterizar este tipo de productores agrarios. Si se parte de la idea de que la economía campesina se caracteriza por el uso de fuerza de trabajo familiar y por formas de reproducción independientes de la lógica del capital, los procesos de diferenciación suponen cambios en estas dos variables. Los campesinos ricos, en consecuencia, combinan fuerza de trabajo familiar y fuerza de trabajo ajena y, paralelamente, ocurre un proceso de capitalización mediante la ampliación de los ciclos de reproducción. Esa ampliación puede o no cristalizar en una rápida modificación tecnológica y el reemplazo de la fuerza de trabajo por máquinas. Para muchos casos en América Latina es posible pensar que uno de los cortes centrales ocurre cuando la lógica de producción pasa a depender de inversiones permanentes en capital fijo. Una mayor inversión y reemplazo del trabajo vivo de los productores hasta su desaparición indicará los límites superiores del campesinado. De un burgués rural no se espera una participación activa en el proceso de trabajo aunque sí un control directo de la

campesina. Agradezco su generosidad al permitirme utilizar material inédito así como sus críticas y comentarios a esta versión.

gestión y manejo administrativo de su unidad productiva. De un campesino rico se puede todavía esperar que su trabajo y el de su familia sigan siendo relevantes así como su participación directa y continua en la gestión y administración. El modelo del *farmer* norteamericano o del campesino capitalizado europeo o del colono argentino dependerá de condiciones especiales que, en el caso del Ecuador, no están presentes. En efecto, la agricultura familiar capitalista en la Sierra ecuatoriana depende, en mayor grado que en los casos mencionados, del proceso de capitalización local y regional en el que la burguesía agraria juega un rol capital. Los nichos abiertos por este último grupo, especialmente mediante la introducción de capital y la renovación tecnológica, permiten una transferencia de recursos productivos (especialmente el alquiler de máquinas) del que puede beneficiarse el sector más empresarial dentro del campesinado. Esta es la segunda hipótesis que subraya la importancia de no separar en el análisis un grupo del otro. La crisis del sistema de hacienda tradicional y su transformación permiten, en primera instancia, la aparición, expansión y consolidación de un sector con características burguesas. Un aumento de las transacciones en tierra, el desarrollo de las fuerzas productivas y la inyección de capital —

ahorrado o a través de políticas estatales— favorecen a grupos de campesinos con parcelas que por su tamaño permiten una redefinición de las estrategias productivas. Dentro de este contexto, obviamente, los precios y la expansión del mercado jugarán un papel dinamizador de primera importancia. No puede haber una consolidación tanto del grupo de burgueses agrarios como de los campesinos más acomodados sin que los precios sean favorables durante un cierto período de tiempo.

En la primera parte del artículo, de manera muy breve se resumirán algunos de los cambios más notables de la economía ecuatoriana. En la segunda parte se presentarán los aspectos más importantes de la estructura agraria de El Chaupi tratando de caracterizar a los diferentes actores sociales, su origen, sus estrategias productivas y sus modos de inserción en los diferentes mercados. En la tercera parte a partir del estudio detallado de algunos casos, se tratará de precisar las características de actores tipo. Finalmente, en la última parte se tratará de extraer algunas conclusiones más generales que no sólo ilustren lo ocurrido en el Ecuador sino que ayuden a pensar el caso presentado en relación a la problemática más general de las condiciones de capitalización y diferenciación de los productores agrarios en América Latina.

Cuadro N° 1. Ecuador: cantidad y superficie de las explotaciones de la Sierra, 1954-1974

Tamaño (Ha.)	Número				Área en hectáreas			
	1954		1974		1954		1974	
	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%
0-10	234.596	90.37	280.974	37.10	496.400	16.43	560.800	18.24
10,1-50	18.292	7.04	32.064	9.93	362.200	11.99	663.092	21.56
50,1-100	3.594	1.38	6.014	1.86	218.700	7.24	368.043	11.97
100,1-500	2.368	0.91	2.935	0.90	471.100	15.59	504.702	16.41
+ 500	720	0.30	599	0.21	1.472.200	48.75	977.637	31.82
Total	259.579	100	322.586	100	3.020.400	100	3.074.274	100

Fuentes: Censos agropecuarios de 1954 y 1974.

1. CAMBIOS AGRARIOS Y DESARROLLO ECONÓMICO

Del Cuadro N° 1 se desprenden con cierta claridad un conjunto de cambios ocurridos en la estructura de tenencia de la tierra desde 1954 hasta 1974. El área total no ha registrado un cambio apreciable; sin embargo, el total de explotaciones pasa de 259.569 a 322.586 ha. Esto significa una relocación interna de gran importancia. Si se toman las explotaciones por tamaño, las únicas que pierden tierra son las de más de 500 ha que en ese período pasan de 1.472.200 ha a 977.637. Los cambios más importantes se registran dentro de las unidades de entre 10 y 100 ha. Obviamente el impacto de la

Reforma Agraria a partir de 1964 es grande y, como era de esperar, afectó a las explotaciones más grandes. El salto cualitativo se registra, sin embargo, dentro de las explotaciones que tienen entre 10 y 50 ha ya que la cantidad de hectáreas casi se duplica, pasando de 362.200 a 663.092. Lo mismo ocurre a nivel del número de explotaciones en donde se da un incremento de 18.192 a 32.064.

Si a las hectáreas perdidas por las grandes unidades se agrega la cantidad de hectáreas de incremento del área total, o sea 53.874, se tiene una reasignación de 548.437 ha. De éstas, el 11.7% pasó bajo el control de las unidades con menos de 10 ha, contra el 54.8% para las que tienen entre 10,1-50 ha y el 33.5% para las que

tienen entre 50,1 y 500 ha. Esto permite concluir sin ningún problema que la movilidad del factor tierra durante estos veinte años ha sido muy grande.

Una evaluación precisa del impacto de la Reforma Agraria en la redistribución de tierras durante este período es necesaria. De acuerdo con los datos de Cosse, entre 1964 y 1975 en la Sierra un total de 182.542 ha fueron distribuidas por el IERAC (Instituto Ecuatoriano para la Reforma Agraria y Colonización) como parte de la implementación de la ley de Reforma Agraria. Esta cifra representa un 33% del total de la tierra redistribuida en esos años. Obviamente, las compras y las particiones por herencia son mucho más significativas y explican los cambios de tenencia y tamaño que ocurren para esa época. La redistribución por Reforma Agraria sólo se acelerará a partir de 1976-77 (Cosse, 1980).

Del análisis de los datos censales se pueden extraer las siguientes conclusiones:

- i. La mayoría de las explotaciones serranas son típicamente “campesinas” y en condiciones de reproducción sumamente difíciles,
- ii. Se registra la consolidación y crecimiento de explotaciones de más de 10 ha y de menos de 50 las que, en condiciones normales
- iii. El crecimiento de explotaciones medianas —de entre 50 y 100 ha—, es altamente significativo e indica la consolidación de un nuevo tipo de productores que es necesario caracterizar pero que, de todas maneras, tiene un componente de fuerza de trabajo familiar sin importancia.
- iv. Finalmente, el proceso de esos veinte años que se acentúa posteriormente, marca la crisis y el profundo cambio de las explotaciones tradicionales grandes.

El presente estudio de caso fue realizado en la provincia de Pichincha, cuyo eje de articulación económica depende de la ciudad de Quito. Es necesario tener presente que las condiciones ecológicas y la proximidad espacial al importante mercado urbano de Quito generan condiciones favorables que no están presentes en otras zonas de la Sierra. Del Cuadro N° 2, por ejemplo, se desprende claramente que en la provincia de Pichincha el porcentaje de las explotaciones entre 50 y 500 ha, tanto en el censo de 1954 como en la muestra de 1968, es considerablemente más importante que en el resto de

las provincias serranas. Los datos adicionales del Cuadro N° 3 muestran la importancia económica de las explotaciones de Pichincha en términos del valor de la producción agrícola. Pichincha, para cada uno de los grupos y en todos los casos sin excepción, contribuye con casi la mitad del total producido por cada grupo.

¿Qué es lo que ha estado ocurriendo en Pichincha en términos de estrategias productivas y asignación de recursos durante esta época? El cambio más significativo es el paso de las actividades agrícolas y ganaderas tradicionales a la producción de leche. La superficie dedicada al ganado pasa de 207.100 ha en 1954 a 338.309 en 1974. Esto representa nada menos que el 62.8% de la superficie total de la provincia. Las praderas artificiales pasan de 41.200 ha en 1954 a 183.381 ha en 1974. Esto implica que en 1974 más de la mitad de la tierra dedicada a ganadería tenía praderas sembradas (Barsky & Cosse, 1981: 45). Cambios importantes se registran a nivel de la introducción de ganado de raza, mejoramiento de las instalaciones y compra de maquinaria agrícola. El Cuadro N° 4 indica con toda nitidez que los cambios entre 1954 y 1974 no son sino una aceleración de lo que estaba ocurriendo con anterioridad pues en 1954 casi un cuarto, el 23% exactamente, de la producción nacional de leche estaba localizada en Pichincha. Un im-

portante índice del impacto de la producción lechera es el aumento de las plantas industriales que pasan de 15 en 1968 a 65 en 1978².

Cuadro N° 2. Ecuador: explotaciones entre 50,1-500 ha: porcentaje del total de la superficie censado por provincias de la Sierra, 1954-1968

Provincias	Explotaciones		Superficie	
	1954	1968	1954	1968
Azuay	0.9	1.4	28.8	49.3
Bolívar	2.9	1.0	23.4	21.4
Canar	1.1	1.4	26.8	23.9
Carchi	5.1	4.1	34.0	44.3
Cotopaxi	1.8	1.7	19.9	31.0
Chimborazo	1.4	0.7	28.5	21.0
Imbabura	2.7	1.0	36.5	30.4
Loja	1.8	1.0	23.8	17.5
Pichincha	8.3	13.5	44.6	48.5
Tungurahua	0.9	0.9	29.7	45.3

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Arias, 1972. Los datos de 1968 se obtuvieron a partir de una muestra censal.

² Estos cambios se registran adecuadamente en las estadísticas de la producción nacional de leche. En 1954 se producían 258.624.000 litros de leche, en 1968 se pasa a 647.396.000 litros, en 1976 a 784.859.000 litros para llegar en 1978 a 871.146.000 litros (los datos fueron cedidos gentilmente por el proyecto PROTAAL-FLACSO, Quito).

Cuadro N° 3. Ecuador: contribución porcentual de cada categoría de tamaño al valor de la producción agrícola, por provincias (miles de sucres de 1955)

Provincias	50-99.9 ha.		100-199.9 ha.		200-499.9 ha.	
	Sucres	%	Sucres	%	Sucres	%
Total país	409.799.5	100.0	282.395.7	100.0	297.235.7	100.0
Total Sierra	111.204.3	27.1	67.067.4	23.7	75.906.7	25.5
Azuay	2.104.1	0.5	2.340.9	0.8	1.618.5	0.5
Bolívar	12.841.7	3.1	6.098.7	2.2	2.987.2	1.0
Canar	1.587.3	0.4	1.443.0	0.5	2.659.5	0.9
Carchi	11.013.0	2.7	3.761.6	1.3	8.036.1	2.7
Cotopaxi	9.003.8	2.2	6.733.9	2.4	6.598.6	2.2
Chimborazo	5.682.0	1.4	5.858.5	2.1	8.878.3	3.0
Imbabura	4.659.7	1.1	3.072.2	1.1	5.320.4	1.8
Loja	5.273.0	1.3	3.751.3	1.3	5.249.8	1.8
Pichincha	56.931.3	13.9	31.135.5	11.0	31.149.4	10.5
Tungurahua	2.108.4	0.5	2.871.8	1.0	3.408.9	1.1

Fuente: Arias, 1962, pp. 87-88. Sólo once productos agrícolas.

Cuadro N° 4. Ecuador: contribución provincial al valor total de leche: 1954 (en miles de sucres de 1955)

Provincias	Sucres	%	Provincias	Sucres	%
Azuay	39.148.5	9.1	Pichincha	98.829.7	23.0
Bolívar	17.718.6	4.1	Tungurahua	20.652.5	4.8
Canar	10.176.2	2.4	El Oro	5.507.1	1.3
Carchi	20.531.2	4.8	Esmeraldas	5.925.3	1.4
Cotopaxi	36.634.3	6.5	Guayas	49.803.5	11.6
Chimborazo	25.080.5	5.8	Los Ríos	13.229.9	3.1
Imbabura	18.915.8	4.4	Manabí	49.564.1	11.5
Loja	18.317.2	4.2	Total Nacional	430.034.4	100.0

Fuente: Arias, 1962, pp. 155-156.

Este proceso de transformación está vinculado a la expansión del mercado urbano de consumo de leche y productos derivados. Es importante señalar que en este proceso no hay inversión directa de capital extranjero ni en tierra ni en plantas procesadoras. Los productores grandes y medianos no sólo son capaces de “modernizarse”, importar insumos y nuevos paquetes tecnológicos sino que parte del capital acumulado se invierte en la expansión industrial. Este proceso se ve favorecido por una generosa política estatal de apoyo crediticio a estos productores y al agro en general. A partir de 1964 y hasta 1970 el monto crediticio se triplica. A partir de 1973 y hasta 1981 el crecimiento se acelera y el crédito agropecuario pasa de un 10% del total otorgado a actividades productivas en 1964 a un promedio de casi el 20%. Esto, obviamente, no puede explicarse sino por el impacto del boom petrolero en la economía nacional y por el rol prioritario del sector agropecuario, sus actores sociales y sus intereses económicos y políticos en la escena nacional. Paralelamente al crédito, la política de precios ha sido favorable a los productores y los incrementos han sido continuos desde 1966. Muchos de los aumentos no han sido trasladados a los consumidores, o sea que el

precio final ha estado subsidiado en determinadas coyunturas, especialmente después de 1979 y hasta 1981. Dentro de ese conjunto de medidas la liberación de impuestos para los insumos agropecuarios importados ha jugado un rol determinante en el proceso de transformación tecnológica. Finalmente, es necesario mencionar el rol de la agencia estatal de investigaciones agropecuarias (INIAP) que ha utilizado gran parte de sus recursos, permanentemente incrementados a partir de 1975, para el desarrollo de nuevas pasturas adaptadas a las condiciones ecológicas y productivas de las cuencas lecheras de la sierra ecuatoriana. Esto permite concluir que para el caso ecuatoriano el “espíritu protestante empresarial” de los grandes y medianos productores de leche se vio acompañado por políticas estatales favorables que posibilitaron no sólo la modernización sino un continuo proceso de acumulación de capital.

Es importante mencionar que todo este proceso se ve acompañado por un intenso proceso de urbanización y por el crecimiento de un mercado de consumo urbano diferenciado dispuesto no sólo a consumir leche y carne sino a pagar precios altos. Este fenómeno es también una consecuencia del auge y la bonanza petrolera de la década del setenta.

2. ESTRUCTURA AGRARIA EN EL CHAUPI

El trabajo de campo fue realizado en el sur de la provincia de Pichincha, en la parroquia el Chaupi que forma parte del cantón Mejía. La zona elegida se encuentra a 8 km de la ciudad de Machachi y a 41 de Quito y es, por lo tanto, el extremo del valle de Machachi, una de las dos cuencas lecheras más importantes del Ecuador. La altitud varía desde los 3.150 hasta los 5.200 m sobre el nivel del mar. El límite aprovechable con pasturas naturales puede situarse en los 4.200 m. Toda la zona se encuentra comprendida por lo que se llama piso intermedio, entre la parte baja de los valles y el páramo. El clima se caracteriza por la baja temperatura promedio anual, de 10 a 12 grados hasta los 3.600 m y de 3 a 6 grados en el piso superior. Las lluvias son abundantes y varían entre 1.000 y 2.000 mm anuales. Si se ve esta zona como una unidad de análisis equivalente a un ecosistema sus características principales son las siguientes: escasas posibilidades de un desarrollo satisfactorio de los cultivos; en consecuencia, producción de flujos moderados de energía y equilibrio energético relativamente inestable y frágil. Por lo tanto, este área fue tradicionalmente descrita como especialmente apta para la ganadería ex-

tensiva y con grandes limitaciones para el desarrollo de una agricultura intensiva.

No se entrará en mayores detalles en lo que hace a la historia local y regional pero algunos elementos son necesarios para ubicar un conjunto de problemas relativos al cambio agrario registrado en la zona. Esa área era parte de una gran hacienda que se consolida a comienzos del siglo XIX y que perteneció a la Marquesa de Solanda, esposa del Mariscal Sucre. La partición comienza en la década del veinte, ya en este siglo. La nueva hacienda que se formó ocupaba los tres pisos ecológicos mencionados y, en consecuencia, el centro de su actividad económica estaba localizado en las tierras bajas y planas que son una parte del valle de Machachi. Como resultado de esta utilización de recursos, la zona de estudio escogida se dedicaba al pastoreo extensivo de animales, especialmente ganado bovino y ovino. En la década del treinta esta hacienda tenía más de setenta “huasipungueros” y un número grande de “arrimados”. Una parcelación por herencia ocurre a fines de esa década y la parte alta le es otorgada a uno de los hijos del dueño. Este área, como era de esperar, estaba casi totalmente despoblada y una de las estrategias que el nuevo propietario va a utilizar para poblarla es ofrecer tierra en propiedad privada como pago por trabajo. Los

períodos para saldar la deuda variaron entre los ocho y los doce años. Esto indica varias cosas: en primer lugar, las dificultades existentes para conseguir asalariados y, aparentemente, huasipungueros que no tenían acceso a tierra agrícola apta y, en segundo lugar, la ruptura del ciclo reproductivo que se basaba en la utilización plena de los diferentes nichos ecológicos. En efecto, la existencia de huasipungos en las partes bajas significaba que la fuerza de trabajo podía utilizarse en todos los niveles. Esta posibilidad se rompe como consecuencia de la partición por herencia pues aquellos quedan en la zona baja.

El poblamiento del área comienza y se acentúa a partir de 1940. Durante esta época la hacienda se dedica íntegramente a la cría extensiva de ganado, fundamentalmente ganado ovino, representando lo que podría llamarse la hacienda tradicional tipo por el uso extensivo de factores de producción. Sin embargo, es original en cuanto a la forma de asentar población: la obtención de fuerza de trabajo se basa en la entrega de tierra por trabajo. A partir de 1947 la hacienda comienza a parcelarse pero no en pequeñas parcelas que permitan la reproducción local de la fuerza de trabajo necesaria. Durante una década gran parte de la tierra va a ser arrendada a un grupo danés que se dedica-

rá a la producción de piretro para exportación. Para 1964 de lo que fue una gran hacienda sólo quedaba, como testimonio histórico, un hermoso casco colonial casi totalmente derruido.

En el proceso de parcelación el impacto de la Reforma Agraria hasta 1978 fue mínimo. En 1970 se distribuyeron solamente unas 80 ha. Si se mira la estructura agraria en 1977 se verá que hay setenta explotaciones con menos de 10 ha pero como producto de una parcelación de tierra afectada por la Reforma Agraria, unas 460 ha, la cantidad de productores en este grupo pasa a los 82 en 1978. Esto significó un cambio en la cantidad de ha que controlan con un incremento de casi 200 ha en 1977 a 657 ha en la actualidad. Esto permitió que el tamaño por unidad aumentara y que, paralelamente, las parcelaciones por herencia que ocurrieron no pulverizaran las unidades más pequeñas. Si se toma en cuenta el modo de acceso a la propiedad se tiene que menos del 10% del total de la tierra ha sido transferida a partir de mecanismos de herencia, siendo el resto el resultado de compras directas o a partir de la afectación. Casi el 80% de la tierra se compró entre 1966 y 1978. En este proceso, sin lugar a dudas, la ley de Reforma Agraria ha jugado el rol más importante. Más de la mitad de los pequeños

productores han conseguido su tierra o parte de ella, a través del organismo ejecutor de la reforma (IERAC). Cuando había tierras en venta grupos de pequeños productores o asalariados rurales formaron precooperativas para, de ese modo, conseguir el apoyo del IERAC. Esto funcionó eficazmente durante estos años como un medio de presión sobre las grandes unidades. Las precooperativas fueron un instrumento jurídico para iniciar los trámites correspondientes, conseguir la afectación, comprar y luego dividirse en pequeños lotes de propiedad individual. Esta presión sobre la tierra se refleja con toda nitidez en la evolución del precio de la hectárea pagada: el promedio de la década 1935-45 es de 810 sucres; para 1956-60 está ya en 3.151 sucres y luego vienen los aumentos bruscos: 6.084 sucres para 1966-70 y 9.672 sucres para el período comprendido entre 1971 y 1978. Casi toda la tierra transferida se encuentra entre los 3.300 y 3.600 metros de altitud.

Si se observa el origen social de los pequeños propietarios se encuentra un resultado interesante: casi el 78% tuvieron como última ocupación la de asalariados rurales fijos o transitorios antes de devenir propietarios. Para la generación de sus padres, tomando como dato la última ocupación que tuvieron, casi un 60%

eran asalariados, lo que indica que para esta generación las dificultades para obtener tierra fueron mayores.

En cuanto al tipo de inserción de este grupo en el mercado de trabajo, se tiene que del total que era asalariado, un 72% lo era con carácter permanente. Este alto porcentaje indica un tipo de secuencia en el proceso de reestructuración: primero, proletarizaron y luego “campesinización” Pero esta campesinización no es ni total ni definitiva; o sea, que no se está en presencia de un campesinado clásico capaz de constituir unidades de producción y consumo autónomas del mercado capitalista de trabajo. Los datos muestran que la reproducción depende de la explotación de la parcela y de la venta de fuerza de trabajo. La venta de fuerza de trabajo entre los jefes de familia es de casi el 60% y está altamente correlacionada con la edad y la fase de expansión del ciclo doméstico. Paralelamente, para conseguir los cientos de sucres extras que se necesitan mensualmente se encuentran esposas o hijas que trabajan a destajo como ordeñadoras e hijos que trabajan como proletarios rurales permanentes o transitorios. Por consiguiente, la estrategia de reproducción combina la producción de la pequeña parcela y el continuo contacto con el mercado capitalista

de trabajo en la localidad. Esta dinámica no hubiera sido posible si no hubiera habido un rápido desarrollo de las oportunidades de trabajo en las haciendas lecheras de El Chaupi. Sobre este aspecto que determina, entre otras cosas, una jerarquización del mercado de trabajo y una relativa diferenciación se volverá más adelante.

Sin embargo, pese a la generalidad de este proceso de proletarización-campesinización-proletarización hay variaciones que son significativas y que pueden ayudar a una mejor caracterización de la diferenciación campesina. El porcentaje de jefes de familia que se proletarizan entre los que tienen más de 6 ha se reduce a un 20%. Por el contrario, para los que tienen menos de 6 ha este porcentaje es de casi un 54%. Este corte puede indicar la presencia de “campesinos ricos” que convendrá analizar cuidadosamente. En la próxima sección se analizarán estos casos. Sin embargo, hay otro criterio que aparece asociado al tamaño de las parcelas y es la aparición al lado de las estrategias productivas tradicionales, la de la producción de leche.

La estrategia típica productiva del campesinado serrano ecuatoriano de esta zona combina habas, papas y algunas legumbres (especialmente cebolla). Sólo los exceden-

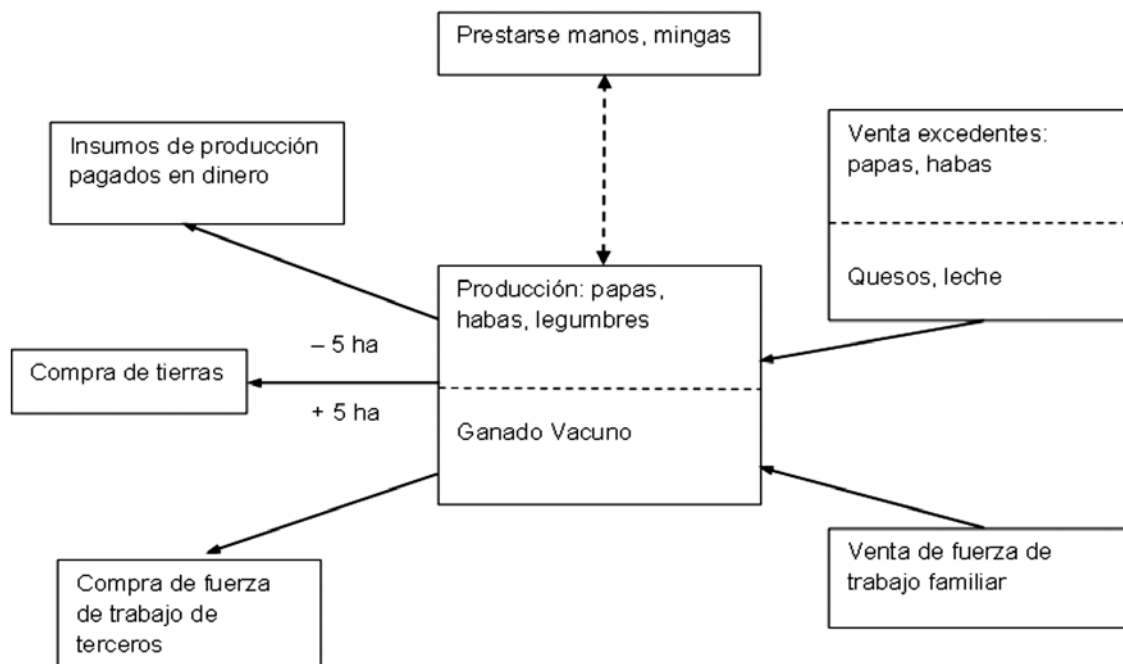
tes se venden sistemáticamente en la feria de Machachi. Cuando se pasa de 5 ha aparecen las vacas y, en algunos casos, la leche se utiliza para la producción de queso fresco que se comercializa localmente o en Machachi. Esta estrategia, concomitantemente, permite una mejor utilización de la fuerza de trabajo familiar. Para los productores que tienen más de 10 ha que, en la actualidad son once, esta estrategia se acentúa. Por lo tanto, la diferenciación y las condiciones mejores para la capitalización se deben discutir en relación a los siguientes criterios: tamaño de la parcela, estrategias productivas, tecnología y tipos de utilización de la fuerza de trabajo familiar. Aparentemente el tamaño es la restricción más relevante pues condiciona las posibilidades de combinar agricultura y ganadería, por un lado, y por el otro, las condiciones de venta de fuerza de trabajo. Sobre este aspecto se volverá más adelante.

Brevemente se mencionan los aspectos tecnológicos. Dada la escasez de tierra los pequeños productores no pueden mantener animales de tiro y a ello se debe la expansión del uso del tractor para arar y cultivar. Anteriormente se utilizaban los servicios de un tractor del Ministerio de Agricultura pero en la actualidad se utilizan los tractores de

las haciendas o de los tractoristas “empresarios”. El resto de la tecnología (semillas, fertilizantes, insecticidas y pesticidas) invo-

lucra transacciones mercantiles ya que todos esos insumos se compran localmente o en Machachi.

Gráfico N° 1. Esquema de reproducción de los pequeños productores



Si se considera un momento el proceso proletarización-campesinización-proletarización, el resultado sincrónico —semi-campesinos o semi-proletarios— es lo menos interesante. Este proceso que acompaña la diferenciación social y económica, es un producto del mismo desarrollo capitalista del agro. Este impacto no sólo es externo a las unidades de producción familiares sino que repercute sobre ellas en los momentos más agudos del proceso de trabajo, o sea durante la cosecha o la carpida. El 25% de las explotaciones con menos de 5 ha usan sistemáticamente el trabajo de otros y éste se paga en dinero. El intercambio de trabajo, “prestar-se mano” o “mingas”, sigue siendo importante pero tiende a disminuir. Paradojalmente o no,

las unidades que para sobrevivir deben vender fuerza de trabajo de sus miembros tienen que acudir a conseguirla, al mismo tiempo, como si fueran unidades capitalistas en momentos en que la competencia por fuerza de trabajo se revela en toda su intensidad. Este tipo de unidades de producción no sólo están integradas a través del intercambio mercantil y el mercado de trabajo sino que, incluso, las relaciones de parentesco, de vecindad o amistad aparecen desprovistas de su contenido anterior, aparecen ahora mediatizadas por los procesos de constitución de mercados de trabajo con neto contenido capitalista. En el gráfico adjunto se presenta el esquema de reproducción de estos productores (ver Gráfico N°1).

Cuadro N° 5. Unidades de producción de más de 50 ha según tamaño y estrategia productiva de la zona de estudio

	Agricultura	Has destinadas lechería	Ganadería	Total
1.	20	40		60
2.	6	57		63
3.	40		30	70
4.	20		60	80
5.	24	60		84
6.	90			90
7.	30	70		100
8.	30	90		120

	Agricultura	Has destinadas lechería	Ganadería	Total
9.		140		140
10.	40	105		145
11.	50	100		150
12.	300	200		500
13.	42		458	500
14.	55		568	623
15.	618		962	1.580

En El Chaupi hay quince unidades de producción que tienen más de 50 ha. Del Cuadro N° 5 se desprende que hay siete que tienen entre 50 y 100 ha, cuatro tienen más de 100 y menos de 200, y las cuatro restantes tienen entre 500 y 1.580 ha. Del conjunto de actividades productivas se desprende que sólo hay una hacienda que se dedica exclusivamente a la producción de leche. Las ocho restantes que se dedican a la lechería combinan esta actividad con la producción agrícola (producción de papas y de habas). De las que combinan agricultura y ganadería extensiva de carne, hay cinco unidades, dos entre 50 y 100 ha y las tres restantes con 500 o más ha. La expansión de la lechería en la zona ha estado íntimamente relacionada con la implantación de praderas artificiales con pastos de altura de alta productividad y valor nutritivo, como también

con la introducción de ganado lechero de raza, como el Pardo Suizo que se adapta a la altura. Es posible, por lo tanto, disponer de potreros adecuados hasta los 3.500 m de altura lo que en condiciones naturales hubiera sido imposible. Sin embargo, los pisos ecológicos siguen siendo una restricción en El Chaupi. Hasta los 3.500 m se encuentra la combinación de lechería y agricultura (papa, habas y en unos pocos casos, cebada). En todos los casos la producción de leche es lo determinante y hay una tendencia a reemplazar los cultivos anuales con praderas artificiales. La lechería es la estrategia más rentable no sólo en términos de precios sino porque está menos sujeta a las variaciones climáticas (las heladas son un factor de incertidumbre muy grande en la región). Entre los productores que conservan la producción mixta, la agricultura

aparece como una estrategia racional que impide que por un prolongado pastoreo se produzca una compactación excesiva de los suelos. “Aflojar los suelos para que respiren” se consigue con cultivos como la papa y las habas. Por sobre los 3.500 m la lechería desaparece como una alternativa viable. Hasta los 3.700 m es posible cultivar tanto papa como cebada pero por encima la única estrategia rentable es la ganadería extensiva. Lo importante es que aun en estos casos se encuentran praderas artificiales hasta los 3.800 m y por encima el pastoreo se hace exclusivamente en praderas naturales. Las tres haciendas ganaderas grandes utilizan esta estrategia para la cría de ganado ovino. Aun en estos casos ha habido un cambio tecnológico apreciable, especialmente mediante la introducción de ganado mestizo, semiestabulación y la introducción de pasturas naturales mejoradas.

De este breve análisis de las estrategias productivas se desprende que debido a los determinantes ecológicos, hasta 3.500 m se da una combinación de cultivos anuales con la lechería y, por encima, predomina la ganadería. Ahora bien, los cambios notables en El Chaupi no hubieran sido posibles sin la adopción de innovaciones tecnológicas. Una zona relativamente marginal, especialmente si se toma como punto de referencia el fértil valle de Machachi, se

convierte en zona productora de leche al mismo tiempo que los rendimientos agrícolas aumentan y la ganadería tiende a ser cada vez menos extensiva. Sin embargo, pese a esta tendencia general hay todavía considerables diferencias entre las distintas haciendas y aún entre las lecheras. El manejo de pasturas, la mejora en las instalaciones, la completa tractorización, la mejora genética, la crianza artificial de terneros, la introducción del ordeño mecánico y el control reproductivo explican esos cambios. Las diferencias en la incorporación de tecnología se expresan en diferentes niveles de productividad; por ejemplo, la carga ganadera por ha varía desde 0.7 a 3.1; las vacas de ordeño por hectárea varían desde 0.2 a 1.4 y la producción de leche por vaca de ordeño, de 5 a 10.6 litros diarios.

La incorporación de capital ha producido un cambio radical en la utilización de fuerza de trabajo. El mercado indiferenciado de trabajadores agrícolas ha sufrido una sustancial transformación con la aparición de personal calificado, especialmente capataces, tractoristas y personal de ordeño (fundamentalmente mujeres). En El Chaupi hay en la actualidad alrededor de setenta asalariados mensualizados, especialmente en la actividad ganadera. La producción agrícola utiliza fuerza de trabajo estacional no calificada para carpir y cosechar. Durante el año 1977-78,

207 asalariados fueron utilizados en diferentes períodos por las haciendas. De éstos una buena parte no proviene de El Chaupi sino de las comunidades indígenas cercanas, especialmente de Pastocalle. Una de las tendencias recientes es que el cultivo de papas se venda en sementera a un contratista que se encarga de cosecharlo y, por lo tanto, de contratar la fuerza de trabajo necesaria para ello. Cuando esto ocurre los asalariados provienen de zonas cercanas pero no de la parroquia. Asimismo, los cambios en la tenencia de la tierra ocurridos implican que pese al crecimiento demográfico registrado, en los momentos picos la fuerza de trabajo disponible en El Chaupi no es suficiente.

Sin lugar a dudas, los cambios en las haciendas han permitido una mayor flexibilidad y una expansión del mercado de trabajo para los pequeños productores de El Chaupi. La posibilidad de combinar trabajo en la parcela y salario no sólo ha sido “funcional” a las grandes unidades sino que ha permitido generar ciertos excedentes monetarios que pudieron invertirse en la compra de tierra (en muchos casos con precios favorables como en el caso de las afectaciones por la implementación de la ley de Reforma Agraria). Al mismo tiempo, los avances tecnológicos han favorecido la transferencia tecnológica de los grandes a los pe-

queños. Esto tanto en términos de tecnología mecánica como también en términos de tecnología biológica y química por el simple hecho de que la producción agrícola coincide en todas las explotaciones, independientemente de su tamaño. Este caso de expansión capitalista genera un proceso de acumulación de capital que se traduce en la diferenciación de la estructura agraria tradicional en dos sentidos: por un lado, la diversificación de productores grandes y, por otro, la diferenciación campesina. Se verá ahora, en pocas palabras, cuál es el origen de los productores que tienen más de 50 ha.

Si se comienza el análisis con las transacciones de tierra se verá que el mercado de tierras ha existido desde la década del treinta pero esta tendencia se acelera a partir de 1956. Entre este año y 1977 se realizaron trece de las dieciséis compras, en las que estuvieron involucrados los actuales propietarios. Del total de 5.015 ha vendidas, 29.35 fueron compradas por los que ahora están a cargo de las explotaciones. El resto, 2.080 ha, fueron compradas por sus padres. Es necesario observar que para este último grupo la mayoría de las tierras, el 75% para ser más exactos, fueron cedidas en herencia en las explotaciones que tienen 500 ha y más. Este hecho, más la particular evidencia que la familia Bruzzone (los que compraron de los descendientes de la marquesa

de Solanda) ya había vendido a otros compradores y no directamente a los actuales dueños, señalan la gran movilidad no sólo del factor tierra sino del grupo de compradores entre 50 y 500 ha. ¿Cuál es su origen social? ¿De dónde proviene el capital para la compra de tierras?

Al comienzo de este artículo se ha hablado de “burguesía rural”. Este término alude a un origen estrictamente agrario y, por oposición, no industrial del capital inicial. De los trece propietarios sólo seis tienen un origen claramente agrario. Esto significa que no sólo ellos sino que sus padres fueron productores agropecuarios en la zona o en otras áreas vecinas, especialmente en la provincia de Cotopaxi. Las estrategias seguidas han sido de dos tipos, pero en todos los casos comenzaron con unidades que tenían entre 20 y 50 ha. La primera estrategia es menos móvil: instalados en la zona, aprovechando los ciclos altamente favorables de determinados cultivos, especialmente la papa (aparentemente el destino de gran parte de los “campesinos ricos” está íntimamente ligado a este cultivo), van comprando hectárea tras hectárea hasta que aparece la oportunidad de adquirir una sola unidad. Esto les permite vender las parcelas y consolidar una unidad de producción mucho más viable y en donde es posible centralizar el proceso productivo y el control del mismo. La

segunda estrategia implica movilidad geográfica: venta de una explotación en otra zona y posterior traslado a El Chaupi. En todas estas situaciones el simple hecho que se tuviera tierra en propiedad privada permitió el logro de créditos hipotecarios, generosos después del boom petrolero, que posibilitó la expansión fundiaria.

Para todos los casos estudiados, hijos de campesinos ricos, la posibilidad de educarse, de terminar la escuela secundaria, les fue posible. Quizás este hecho les permitió enfrentar el boom lechero con otra mentalidad que la de sus padres. Operar con el sistema crediticio, recibir de buen grado a los extensionistas y a los vendedores de insumos, no preocuparse por las deudas sino fundamentalmente por la inversión y la expansión de la producción, llevar libros de contabilidad, parecen como algo normal cuando recapitulan los últimos quince años de vida. Sin embargo, en algunos casos la adopción de la estrategia lechera se realiza en el momento oportuno, es decir, cuando el desarrollo de las técnicas de pastura y el proceso adaptativo del ganado fino lechero están bastante avanzados no sólo en la zona sino en el Ecuador y, en consecuencia, los riesgos de las “innovaciones” son algo menores.

Obviamente se trata de productores que han crecido en un tipo de explotación eminentemente comercial y orientada exclusivamente al mer-

cado. Para algunos es el punto de partida y para otros el punto de llegada de un proceso de acumulación de capital previo. Adquirir más tierra e incorporar nueva tecnología en este contexto encierra cierta continuidad con las prácticas familiares e individuales anteriores. En todos los casos el “espíritu empresarial” debe verse no como una ruptura sino como un proceso en el que las nuevas reglas de combinación de factores aparecen generadas exteriormente por los hacendados más modernos, el Estado y sus agencias de extensión y por los empresarios que importan y venden nuevos insumos y paquetes tecnológicos.

Hay en El Chaupi otro grupo de productores con un origen social diferente. Ya no se trata de productores agrarios sino de comerciantes que invierten en tierra. Esto es válido para seis de los casos estudiados. La agricultura serrana ecuatoriana funciona y se reproduce a partir de un sistema complejo de transacciones mercantiles. Como es normal, las transacciones son más complejas cuando menos integrado está el sector agrario al sector industrial. Esto significa, en otras palabras, que el capital industrial ligado al agro no se desdobra necesariamente en capital comercial, o sea que el nexo entre éste y los productores se realiza a través de agentes concretos y especializados en un sistema jerárquico y articulado de ferias y mercados. El capi-

tal comercial permite y posibilita la circulación de mercancías y articula las relaciones entre productores y consumidores, entre productores y sector industrial. Para poner un ejemplo que ilustra claramente esta afirmación, se verá qué ocurre en la actualidad con la leche. Existen las plantas transformadoras modernas pero éstas no recogen sino sólo una parte ínfima de la leche: el proceso de recolección está bajo el control de un sinnúmero de comerciantes-camioneros que, con uno o dos camiones, garantizan que cada día del año la producción llegue a las plantas. Por cada litro de leche recogido este comerciante gana entre 1.20 y 1.60 sucres.

Por lo tanto, este sistema de transacciones y cadenas permite que aparezcan comerciantes que ocupan diferentes nichos con niveles de rentabilidad diferentes. En ninguno de los casos estudiados se trata de comerciantes minoristas que venden directamente en ferias y mercados. Tres casos son comerciantes mayoristas de papas y habas que operan u operaban en Quito y/o Ambato, cuyo mercado es uno de los más importantes de la Sierra ecuatoriana. Hay dos casos de comerciantes minoristas pero con puestos fijos diarios y una venta sumamente diversificada (uno en Quito y otro en Machachi). El caso restante es el personaje social típico de la zona: el camionero-comerciante. Dueño de

dos camiones, su vida transcurre entre feria y feria, entre mercado y mercado.

Si se observan las estrategias y las historias de vida es posible concluir que la acumulación de dinero en la actividad comercial se invierte en la compra de tierras. Cuando la explotación agraria comienza a marchar y a dar excedentes la tendencia es a abandonar la actividad comercial. La actividad comercial es percibida como “riesgosa”, “permanente”, “carga social” (una gran parte del capital circulante se inmoviliza permanentemente en crédito a los pequeños comerciantes y pequeños productores) y “nómada”. Frente a esto la actividad agrícola encierra lo opuesto, “menos riesgosa”, “discontinua”, “sin cargas sociales” y “sedentaria”. Lo interesante del caso ecuatoriano es que estas historias de vida ilustran la flexibilidad del mercado, del comercio, y las entradas y salidas de una actividad a otra. Esto implica que exista en la actualidad una gran presión sobre el mercado de tierras y sobre el precio de las mismas. Esto proviene, en gran parte, de la presencia de este grupo activo de comerciantes que aspiran a invertir en tierra y a abandonar el comercio como la actividad económica principal.

En ninguno de estos casos se puede hablar de una diferenciación económica como resultado de cambios internos de la clase terrateniente tradicional. Son nuevos productores con un origen social que para nada los liga a los “linajes”

aristocráticos ecuatorianos. Al mismo tiempo son productores capitalistas modernizantes y modernistas que organizan sus explotaciones con criterios de ganancia y rentabilidad sin preocuparse por el mantenimiento del prestigio del “linaje”. El término burguesía agraria alude a este grupo con un origen social “mixto” y delimita tanto sus fronteras hacia arriba como hacia abajo, respecto a los productores de tipo campesino que se han descrito anteriormente. No se trata de “productores familiares” que trabajan con su familia y que maximizan la combinación de factores a partir de la utilización de la fuerza de trabajo que generan en los ciclos de desarrollo doméstico. Sus hijos e hijas no trabajan ni trabajarán la tierra. Los que trabajaron al lado de sus padres ya no lo hacen más y la mayoría no viven permanentemente en sus explotaciones. Sus viviendas habituales están en Machachi o en Quito y viajan diariamente a sus explotaciones o pasan la semana allí, de lunes a viernes. Al no ser hacendados tradicionales sus aspiraciones históricas tienen poco que ver con la historia de la clase terrateniente tradicional ecuatoriana, a saber: tierra y dinero que se transforman en poder político regional y nacional. Sus trayectorias son trayectorias de clase media en el sentido que sus decisiones y actividades en el pasado y en el presente tienen todavía el olor al trabajo, el gusto al ahorro y la satisfacción de

poder dar a sus hijos una mejor educación y un destino más urbano y acomodado.

La estructura agraria de El Chaupi muestra un nuevo contexto social y económico a partir de las transformaciones de la estructura agraria tradicional. Los dos nuevos actores sociales —la burguesía agraria y los campesinos ricos— ocupan nichos diferentes en lo que hace a estrategias productivas, tamaño de las explotaciones, organización de la producción y peso del trabajo familiar en relación al trabajo asalariado. Los campesinos ricos, los que tienen entre 10 y 50 ha, están al margen del capital agro-alimenticio pero el hecho de combinar producción agrícola y ganado les permite ocupar un nicho ventajoso: la producción de queso fresco que circula a nivel local y regional. Estos productores todavía conservan los rasgos propios de los productores familiares y conviene detenerse un momento y hacer un análisis más minucioso de sus estrategias de producción, de sus trayectorias y de sus posibilidades en el futuro, lo que se verá en la sección siguiente.

3. DIFERENCIACIÓN CAMPESINA EN EL CHAUPI

Como se dijo anteriormente, en El Chaupi hay once productores que tienen más de 10

ha. En el Cuadro N° 6 (ver cuadro en página siguiente) se puede observar la estrategia de producción seguida por cada uno de los casos estudiados.

En todos los casos, excepto en uno (caso 5) —el productor 6 tiene algo de ganado y su actividad principal es la de transportista, dueño de una camioneta que transporta mercaderías, gente y leche a y desde los principales centros de comercialización y venta—, se trata de productores que combinan la producción de papa y habas con la de leche. El excedente de papa y habas se comercializa regularmente en la feria de Machichi. La papa y las habas entran en un sistema de rotación con las praderas artificiales. El ciclo es el siguiente: dos cosechas de papa, una de habas y tres a cuatro años con *ray-grass* y trébol. Todos los productores usan fertilizantes, semillas mejoradas, insecticidas y pesticidas. La producción de leche es el rubro central para la mayoría de las unidades. El ganado es mejorado mediante cruce con Holstein. En la actualidad la mayoría de las unidades disponen de un toro reproductor pero en el pasado era común conseguir prestado uno de calidad en las haciendas vecinas. Esto, sin lugar a dudas, es el origen del incremento en la calidad del ganado que se observa en la actualidad.

Cuadro N° 6. Unidades de producción de más de 10 ha según tamaño y estrategia productiva en El Chaupi

	Número ha	Agricultura	Ganadería	Total ganado	Vacas de ordeño
1.	33	2	31	64	20
2.	25	2	23	25	12
3.	19	4	15	17	6
4.	18	5	13	28	10
5.	16	7	9	4	
6.	13	Tierras en el páramo no aptas			
7.	14	4	10	21	10
8.	13	4	9	19	5
9.	13	4	9	15	4
10.	12	2	10	12	2
11.	12	2	10	23	8

La productividad promedio de leche por vaca de ordeño está cercana a los cinco litros diarios (a modo de comparación, el promedio en las nueve haciendas lecheras era de ocho litros por vaca). Anteriormente, se había observado que la división venta de leche fresca/producción casera de quesos permitía diferenciar estas unidades de las más grandes. Esto es cierto para todos los casos excepto para tres de ellos: productores 1, 2 y 3. La producción de quesos se inserta dentro de la división sexual del trabajo: el hombre cuida del ganado y ordeña, y su mujer ordeña y hace quesos. Por lo tanto, el trabajo de la mujer es central para

la producción de quesos. La mujer debe, por lo tanto, combinar varias tareas y, obviamente, el esfuerzo en la producción diaria de quesos es grande si se pasa de cierta cantidad. Es el caso del productor 1: su producción diaria es de 80 litros, esto implica que se pueden hacer entre 20 y 25 quesos diarios (se calcula que cada queso se puede hacer con 3,5 a 4 litros de leche). Esto sería posible si además del trabajo de la mujer se pudiera disponer del trabajo de los hijos. Este no es el caso ya que de los dos hijos, uno vive en Quito en donde trabaja como empleado público y el otro, de catorce años, va al colegio secundario en Machachi. La produc-

ción de quesos es más rentable que la venta de leche fresca si no se toma en cuenta la fuerza de trabajo. De acuerdo con algunos cálculos se tendría lo siguiente: cada queso lleva 4 litros a 11 sucres el litro, más 3 sucres en cuajo, o sea un total de 47 sucres. El queso se puede vender entre 55 y 60 sucres, o sea que la ganancia varía entre 8 y 13 sucres por queso. La capacidad de producción manual de quesos es de aproximadamente cinco/seis por persona³. O sea que los 6 quesos dejarían un excedente monetario

3 El cálculo de cinco/seis quesos por persona ha sido hecho a partir de la productividad per cápita existente en la actualidad. Esto no significa que una persona no pueda producir más quesos. La producción de quesos depende de un conjunto de factores tecnológicos al margen del tiempo de trabajo. Entre estos factores, los que limitan la expansión se relacionan con la disponibilidad diaria de leña para hervir la leche y la capacidad de conservar una gran cantidad de quesos. En la actualidad expandir la producción implica, en la mayoría de los casos, nuevas instalaciones y la construcción de una habitación especial. Al lado de esto es necesario recordar que los quesos no se venden diariamente sino una vez a la semana, por lo general. Esto permite imaginar el tipo de instalaciones que se necesitarían cuando se comienzan a producir unos treinta o cuarenta quesos diarios y los cambios en las estrategias de comercialización (si se mantiene constante el factor mercado y se supone hay una demanda ilimitada a nivel regional).

de 69 sucres diarios por persona. Esta cifra es menor que el salario a destajo que se paga en la actualidad en El Chaupi que es, aproximadamente, de 100 sucres. Ahora bien, esta lógica no es la de los productores ya que lo que cuenta es el esfuerzo y la disponibilidad de fuerza de trabajo. En los casos de los productores 2 y 3, que también venden la leche esto es claro: el productor 2 tiene casi 90 años y su mujer 78 y no pueden trabajar como quisieran. De los 12 hijos que tuvieron, sólo una hija ha quedado en la explotación que para el conjunto de tareas diarias es ayudada por una “criadita”. El caso 3 es parecido pues el ciclo expansivo ha terminado, los dos tienen casi sesenta años, y sus hijos han emigrado o estudian en Machachi.

Los productores que destinan la leche a la producción de quesos tienen una estructura familiar “adecuada” o sea que sus mujeres tienen menos de 45 años y disponen en todos los casos, excepto uno, de la ayuda de hijas menores de quince años que han terminado la escuela primaria, no continúan los estudios de la secundaria en Machachi y están en El Chaupi para casarse. Un caso excepcional es el de la mujer del productor 4 que alcanza a producir alrededor de diez quesos diarios ya que las vacas de ordeño producen un poco más de 50 litros diarios y se utilizan ocho para consumo

y alimentación de los terneros. En los otros casos, la producción de quesos varía de 3 a 7. Una vez que los quesos se producen, la mejor estrategia de venta es la de ubicarlos directamente en Machachi pero esto no suele ser posible en todos los casos y mucho menos diariamente. Por lo tanto, una parte de los quesos se vende en la localidad a los campesinos sin vacas suficientes o sin tierra (la combinación habas calientes y queso fresco es comida diaria en la zona como en gran parte de la Sierra ecuatoriana con producción lechera) o a uno de los productores, el 7 del Cuadro 6, que es un experto negociante de quesos. En la actualidad tiene 80 años, es muy activo y ha comprado y vendido quesos durante más de treinta años tanto en la localidad como en las ferias cercanas.

La combinación agricultura/ganadería/producción de leche no sólo depende del ciclo de desarrollo doméstico como se acaba de mencionar. Esta estrategia mixta de producción no sería posible sin la utilización de fuerza de trabajo de terceros, especialmente en la agricultura. En todos los casos estudiados para las distintas tareas agrícolas (siembra, fumigadas, deshierbas, reabonos, aporques y cosecha) se utilizan asalariados, fundamentalmente los campesinos menos ricos y sus hijos. Si se toma como ejemplo el productor 1 del Cuadro N° 6,

y de acuerdo con los cálculos realizados, cada hectárea de papa requirió 73 jornales/hombre a 100 sucres, o sea un total de 7.300 sucres (las jornadas se distribuyeron por tarea de la manera siguiente: 4 para siembra, 1 para fumigar, 12 para deshierbas, 1 para reabonar, 15 para aporques y 40 para cosechar). Tomando en cuenta el precio de la papa y el precio de los insumos, su ganancia por hectárea fue de alrededor de 40.000 sucres⁴. Al mismo tiempo su producción de leche ascendió a 100 litros diarios, de los que vendió 80 a la planta. Esto significó un ingreso bruto de 321.000 sucres y una ganancia estimada en alrededor de 290.000 sucres (se calcula que los gastos no exceden el 10%

4 Para los precios de la papa se han estimado promedios del año 1983. Calcular de esta manera tiene sus dificultades por las grandes variaciones del precio de la papa durante los últimos años en el Ecuador. Ha habido momentos en que una buena cosecha podría dejar unos 200.000 sucres de ganancia. Muchas "fortunas" rurales se originan en esos cambios bruscos de los precios. Las coyunturas favorables de precios explican en muchas zonas y en muchos casos excedentes monetarios que se utilizaron para la compra de más tierras. Esto, a su vez, explica las pingües ganancias de los "paperos" (comerciantes de papa) y su transformación en exitosos productores rurales, posteriormente. Al lado del "oro negro", el "oro de la papa" ha sido y es un fenómeno de movilidad social en el campo ecuatoriano.

de los ingresos brutos monetarios). El trabajo en ganadería y en la producción de leche fue realizado por él mismo y su mujer, o sea que la retribución fue de 145.000 sucres por hombre al año lo que da un salario mensual de 12.000 sucres aproximadamente. Este salario es cuatro veces el salario de un asalariado a destajo en la zona. Obviamente en el caso de la mujer hubiera resultado imposible combinar eficazmente el trabajo de ordeño con la producción de quesos.

El paquete tecnológico moderno incorporado depende de la tracción mecánica disponible en la localidad. Sólo uno de los productores — el 4 del Cuadro N° 6, con 18 ha— tiene tractor; el resto lo alquilan en las haciendas. Todo el trabajo cultural antes de la siembra es mecánico (en muy pocos casos algunas tareas se hacen con bueyes que, por otro lado, también se alquilan). El caso del tractorista es interesante y vale la pena presentarlo brevemente. Desde que tenía 15 años hasta los 25 trabajó como peón en una hacienda de la zona. Con el dinero ahorrado compró 5 ha en 1970. Pagó 56.000 sucres en tres años. Su estrategia productiva basada en la producción de papa le fue muy bien y en 1975 compró otras 13 ha por las que pagó 150.000 sucres. Sin embargo, siguió trabajando como jornalero a destajo hasta 1975. Para 1980

se compró a plazos un tractor usado y desde esa época trabaja como tractorista un promedio de 10 días al mes. Durante el año pasado estimaba un ingreso mensual como tractorista de alrededor de 20.000 sucres; ingreso considerablemente más alto que el ingreso mensual que se calculó para el caso del productor 1. En la actualidad tiene 10 vacas de ordeño y utiliza 42 litros diarios para la producción de 10 quesos. En este rubro trabajan su mujer y una de sus hijas de 15 años. Para la producción de 2 ha de habas y 2,5 de papa utiliza jornaleros. Su producción agraria está enteramente financiada por el Banco de Fomento (esto, por otro lado, es también válido para el 80% de los casos estudiados, o sea que son muy pocos los que no utilizan los créditos de siembra y cosecha de dicho banco).

El tipo de explotación de un campesino rico en El Chaupi combina, en consecuencia, fuerza de trabajo familiar y fuerza de trabajo asalariada. El componente último es decisivo para hacer viable la estrategia mixta productiva. Esto implica que hay cierta independencia entre el desarrollo demográfico de los grupos domésticos y las estrategias productivas. Esto, dicho en otras palabras, significa que sin el mercado capitalista de trabajo no puede hablarse de una efectiva viabilidad económica de estas unida-

des de producción. El destino de los hijos depende de la capacidad que tienen sus padres para darles una educación adecuada que les permita acceder a puestos en la burocracia quiteña o a la universidad. Todos ellos, sin embargo, no partirán a las ciudades y algunos heredarán las propiedades. Muchas de las hijas volverán luego de terminar la escuela secundaria y algunas ni siquiera dejarán El Chaupi una vez finalizado el ciclo primario.

El componente campesino está presente cuando se analizan sus historias de vida. Por ejemplo, para el caso del productor 1 con más tierra, su padre fue durante toda su vida mayordomo de una hacienda y jamás tuvo tierra. Luego de terminar la escuela primaria y de trabajar algunos años como peón se trasladó a la ciudad de Quito en donde trabajó como despostador de ganado. Su historia es de trabajo, ahorro y buenas inversiones en tierra. En 1968 consiguió un lote de 25 ha que pudo pagar en tres años. Posteriormente, realizó la compra de otras 9 ha. Su mujer es hija de un agricultor con 13 ha y criada para ser una buena compañera que trabaja duro, da hijos, no protesta y aguanta la vida rural. Sus historias son similares a otras que se podrían contar con mayor detalle: poco o casi nada de tierra en herencia; un tiempo largo como asalariados que comien-

za cuando tienen quince años y sus ingresos monetarios no son necesarios en sus familias, y por lo tanto pueden ahorrarlo hasta que se casan; una vez que hacen esto y por la apertura del mercado de tierras pueden comprar y dar el salto a propietarios. A partir de entonces, de lo que se trata es de seguir a saltos los cambios tecnológicos que ocurren en la zona tomando “gratis” los resultados de aquellos: tecnología mecánica, mejoras genéticas, nichos en el mercado y estrategias múltiples ya que en algunos casos combinan sus actividades como agricultores con las de tractoristas, comerciantes de quesos o transportistas (cuatro tienen camionetas y dos tienen camiones).

Es necesario para completar este panorama no olvidar el rol de la Reforma Agraria. La apertura del mercado de tierras en la zona y en toda la Sierra dependió de la política de afectaciones del IERAC. Esto tuvo consecuencias evidentes sobre la posibilidad de canalizar los ahorros monetarios en compras con precios favorables y créditos a mediano plazo. Al mismo tiempo, la readecuación del tamaño de las haciendas provocó la liberación y disponibilidad de tierras que, en un momento posterior, permitió que los productores que mejor habían utilizado sus recursos pudieran canalizar sus excedentes monetarios en otras compras. El

espíritu empresarial para realizarse necesita de contextos favorables y esto fue creado por el Estado ecuatoriano en un proceso que comienza a fines de 1970. Un mercado de tierras especulativo hubiera, sin lugar a dudas, expulsado o impedido el acceso a buena parte de nuestros actores.

Las historias de vida de estos kulaks se parecen a las historias de vida de los burgueses rurales retratados con brocha gorda en la sección anterior del presente artículo. Sin embargo, las diferencias son importantes como para pensar que no se está ante un proceso lineal: de campesinos sin tierra o con poca tierra a kulaks, y de kulaks a burgueses agrarios. Los burgueses tenían otros nichos, especialmente tierras o actividades comerciales lucrativas, o sea que no eran productores agrarios tradicionales. Por lo tanto, el componente de fuerza de trabajo propia y de parte de su familia no era decisivo como en el caso de los campesinos ricos estudiados. Estos siguen trabajando, aunque diversifiquen sus actividades y pasen a ser productores rurales y transportistas a la vez. Los campesinos ricos son parte de la vida social y cultural diaria de El Chaupi, tienen hermanos con menos tierras y hermanas casadas con campesinos pobres e incluso con campesinos sin tierra (unos once

grupos domésticos en El Chaupi, o sea casi un 10% del total). Los burgueses, excepto en un par de casos, viven una vida urbana a plenitud. Obviamente, en todo esto es importante la escala de las actividades productivas. El mayor productor de leche, entre los de menos de 50 ha, tiene en la actualidad 20 vacas de ordeño y un total de 64 cabezas de ganado. Esto lo acerca a los menores de los burgueses, los productores 7 y 8 del Cuadro N° 5, que sólo tienen, respectivamente, 25 vacas de ordeño y 69 y 85 cabezas de ganado. Pero, al mismo tiempo, está muy lejos de los otros que tienen desde 112 cabezas de ganado (el productor 3 del Cuadro N° 5) hasta 475 (el productor 15). Pero no sólo la escala es una limitación para sus capacidades de acumulación sino que el mercado de tierras es cada vez más difícil en la zona y la Reforma Agraria ha dejado de actuar para todos ellos. En El Chaupi la tierra mejor y más apta para la producción de leche está ocupada y el precio por hectárea está por las nubes. Estas trayectorias individuales ilustran, por lo tanto, no sólo voluntad, dinamismo, previsión, capacidad de trabajo y ahorro sino también la importancia de “accidentes históricos”, como los de la Reforma Agraria y del proceso de cambio tecnológico y modernización de las haciendas serranas.

A fin de ilustrar la problemática de la diferenciación campesina, se verá qué ocurre con los cinco productores de El Chaupi que tienen 10 ha. Estos también combinan agricultura y producción de leche, tienen el mismo pasado marcado por el trabajo asalariado y el origen campesino de sus padres, fueron beneficiarios de la Reforma Agraria, producen habas y papa con el trabajo de terceros y tienen entre 2 y 6 vacas de ordeño. Todos ellos producen quesos que venden localmente o en Machachi. Ninguno tiene camionetas o camiones. Esto los distingue de los productores 9, 10 y 11 del Cuadro N° 6: los dos primeros tienen una camioneta, y el último un camión. Este criterio pareció importante como para dejar aparte este grupo ya que, obviamente, los ingresos como transportistas son altos y marcan con claridad ciertos límites de disponibilidad de excedentes monetarios. Esto no quiere decir que los límites entre estos cinco y los once sean tan claros y precisos como para tener frente a los ricos otro grupo compuesto por campesinos medios. Estos criterios no son rígidos y la mayoría de las veces esconden procesos que pueden o no repetirse. En esa dirección es probable que alguno de ellos pueda dar el paso y convertirse en propietario de un camión o una camioneta. Sin embargo, esto probablemente no será posible

sino para un caso, ya que los cuatro restantes tienen entre 51 y 69 años de edad. La edad de los productores es un factor que también se ha tenido en cuenta al separarlos del resto ya que es difícil esperar que tardíamente se produzcan cambios en sus estrategias productivas y de inversión por el peso del hábito y de sus horizontes de expectativas.

Para, finalmente, tener una imagen completa de la diferenciación campesina cabe comentar las estrategias productivas de los 30 productores que tienen entre 5 y 9 ha (todos ellos beneficiarios de la Reforma Agraria). Si se toma como promedio entre 3 y 5 ha utilizadas en agricultura, es de esperar que el componente ganadero sea poco importante. Esta variable es central y permite encontrar lo que se llamaría la diferencia de las diferencias. Para ilustrar lo anterior se tomará el caso de un productor con 9 ha. Tiene 3 ha sembradas con papa y habas con un ingreso monetario de casi 100.000 sucres (como es de esperar, para un conjunto de tareas culturales utiliza fuerza de trabajo de terceros, un total de 206 jornales). Produce, paralelamente, un total de 3 quesos diarios lo que le da un total de 64.800 sucres de ingresos netos. La inflexión hacia un ingreso monetario mayor que proviene de la agricultura parece evidente. Pero esto lógicamente se acentúa

cuando se reduce el tamaño, hasta acercarse a las 5 ha. Es el caso de un productor con 6 ha. Este tiene sólo 1,5 ha en agricultura: 1 con papa y 0,5 con habas. No utiliza fuerza de trabajo de terceros y lo ayudan su mujer y cinco de sus siete hijos. Su ingreso monetario agrícola se aproxima a los 40.000 sucres y su ingreso por venta de quesos no pasa de los 15.000 sucres anuales. La reducción del tamaño no sólo implica, en consecuencia, que la importancia de la agricultura es mayor sino también que se está frente a un productor más campesino, es decir, que no utiliza la fuerza de trabajo de terceros. Es importante añadir que también en muchos casos —especialmente para los productores por debajo de los 40 años— se presenta el caso de venta de fuerza de trabajo, es decir que los ingresos monetarios se complementan con salarios a destajo. Esto se acentúa cuando se baja de las 5 ha.

Para resumir lo expuesto hasta ahora, antes de entrar en la parte final de las conclusiones, se puede afirmar lo siguiente: el tamaño condiciona las estrategias productivas; a mayor tamaño, predominio de la ganadería y de la producción de leche, lo que marca la utilización de la fuerza de trabajo familiar, pues ésta se destina a la ganadería y se depende de los jornaleros a destajo para las labores agrícolas,

y determina las condiciones de acumulación y de reproducción; a menor tamaño, no sólo se maximiza la utilización de la fuerza de trabajo familiar sino que también se depende del mercado capitalista de trabajo en tanto se lo enfrenta no sólo como poseedor de tierras sino también como poseedor de fuerza de trabajo.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: VIABILIDAD DE CAMPESINOS RICOS EN UN CONTEXTO CAPITALISTA Y SUBDESARROLLADO

El punto de partida de este artículo estuvo condicionado por la siguiente problemática general: evaluar el peso social y económico de los campesinos que combinan la utilización al máximo de la fuerza de trabajo familiar y la acumulación de excedentes monetarios que les permiten escapar del destino de la mayoría de los campesinos pobres de América Latina. Este estudio de caso demuestra la existencia de un proceso de crecimiento capitalista y, conjuntamente, la aparición de un campesinado diferenciado social y económicamente. Esto permite reevaluar las hipótesis que enfatizan la polarización de clases y la desaparición de todo tipo de campesinado. La historia —y no sólo la historia contada con cierto detalle en

estas páginas— siempre encierra sorpresas al modo de una caja china. Sin esto, obviamente, no habría lugar para los investigadores de las ciencias sociales, pues sería mejor quedarse en casa y esperar la “modernidad” y su victoria, y tampoco para los mismos actores y sus historias, pues sus destinos estarían ya escritos. Sin embargo, toda exageración encierra algo de verdad y el caso ecuatoriano ilustra las dificultades en el proceso de consolidación de un grupo de campesinos viables frente a las grandes haciendas. Sin lugar a dudas, la mayoría de los productores de El Chaupi son campesinos pobres que dependen para su reproducción de la venta de fuerza de trabajo: hay 25 grupos domésticos sin tierra o con tan poca —menos de 1 ha— que su destino y su cotidianeidad están relacionados con el mercado capitalista de trabajo en la zona, la región o en los centros urbanos y, al lado de éstos, hay otros 27 que tienen entre 1 y 4 ha que combinan como pueden el trabajo en las miniparcelas con la venta de fuerza de trabajo. Por qué quedaron fuera de la Reforma Agraria y por qué quizás nunca recibirán más tierra es una historia que valdrá la pena contar pero que, sin embargo, suena a historia conocida en donde se mezclan privilegios, oportunismo, pasividad y arbitrariedad en grados diferentes. No habría capitalismo,

ni modernización, ni campesinos acomodados y ricos sin ellos. Esto no hay que olvidarlo en el momento de hacer el balance de la historia local y de los efectos de la Reforma Agraria en el Ecuador.

A partir de las 5 ha es como si se pasara a otro paisaje, a un terreno menos trágico y penoso. Los casos estudiados, pese a todo, ilustran las posibilidades creadas para la diferenciación y la capacidad de respuesta de determinados actores. Los campesinos no son una masa indiferenciada en ningún lugar y mucho menos en el Ecuador y, por lo tanto, lo central es poder analizar sus estrategias de supervivencia y acumulación para discutir la viabilidad de este tipo de productores frente a las haciendas que se modernizan y convierten una zona árida y marginal en parte activa del desarrollo capitalista ecuatoriano. De este estudio de casos surge claramente el efecto “civilizador y modernizante” del capitalismo privado y de Estado: las estrategias productivas de las haciendas permiten la aparición de las unidades campesinas viables. Este cambio no se hubiera producido sin los incentivos necesarios del Estado ecuatoriano. Pero en este proceso de mimesis aparece un factor que es relevante y que merece ser subrayado: la asignación de factores productivos va

a depender cada vez menos de la expansión del ciclo de desarrollo doméstico. No se está en presencia de campesinos que expanden el tamaño de tierra para maximizar el uso de la fuerza de trabajo generada internamente. Ni tampoco se está, y es necesario recordarlo, en el otro extremo, con campesinos pobres que adoptan estrategias productivas que permiten una mayor utilización de la fuerza de trabajo (por ejemplo, de producción de papa y habas a hortalizas y legumbres). La condición para la diferenciación pasa a depender de la utilización de fuerza de trabajo de terceros. Los once casos de kulaks ilustran esta tendencia con una gran claridad. Lo mismo puede decirse de los otros casos con 10 ha o menos. El tamaño es un factor importante en una zona en donde hay una uniformidad de estrategias productivas. Las variaciones van a depender del grado de predominio de la ganadería respecto de la agricultura. Cuando la ganadería tiende a desaparecer se está ante un campesino que se proletariza. En El Chaupi, como quizás en otras áreas de diferenciación campesina en el Ecuador, no existe el farmer o el colono que trabaja nada más que con su familia y depende del trabajo vivo interno como del trabajo muerto que incorpora a través de la compra de insumos de todo

tipo. De allí que la metáfora del kulak sea la más adecuada. Esto, asimismo, no implica que se deje el trabajo productivo como se ha mencionado anteriormente. Sin embargo, las estrategias de acumulación pasan por la ocupación de diferentes nichos y uno de los más importantes es el de transportista. Por lo tanto, al lado del tamaño la multiplicación de actividades económicas es una estrategia de diferenciación económica. Esto, en la actualidad, se relaciona con la edad y es lo que, de alguna manera, permite diferenciar los once casos de los otros cinco con 10 ha. La edad en sí no indica capacidad de correr riesgos, sino solamente es un factor condicionante en la multiplicación de esfuerzos y desgaste de fuerza de trabajo. Un tractorista con su propio tractor o un transportista con su camioneta trabaja el doble o el triple y esto vale para El Chaupi y sus kulaks jóvenes.

Si se busca el tipo ideal de campesino rico en el Ecuador —campesino porque todavía trabaja en su tierra junto a su mujer y porque vive la vida cultural de una pequeña localidad serrana encerrada en su ciclo de ceremonias, peregrinajes religiosos, comidas tradicionales, fiestas y compadrazgo— se podría tener la siguiente imagen: la acumulación de capital depende de la existencia de un mercado capi-

talista de tecnología que se transfiere a costos muy bajos (esto implica que sus inversiones en capital fijo son muy bajas, bajas tanto si se toma en cuenta la cantidad de tierra como de trabajo) y de la fuerza de trabajo barata de campesinos pobres o sin tierras. Los casos estudiados ilustran las dificultades de concebir un campesino familiar ecuatoriano provisto de un parque de maquinaria moderno, de instalaciones razonablemente transformadas y que está en condiciones de experimentar nuevas técnicas y tecnologías. Sin embargo, este grupo ha crecido considerablemente y se ha fortalecido especialmente en las mejores áreas para la producción de leche y papa⁵.

5 El trabajo de Barsky & Llovet sobre los productores de papa de El Carchi demuestra claramente que las condiciones de acumulación y diferenciación campesina existen en áreas no lecheras. Este proceso aparece vinculado a la capacidad de estos productores de apropiarse de tecnología moderna en condiciones favorables de precios durante un período relativamente largo. Este proceso, como en el presente caso, se ha visto acompañado por la disminución del peso del trabajo familiar en el caso de las unidades que se capitalizan (1983). Sería necesario para reforzar esta hipótesis elegir otras zonas del Ecuador y ver si siempre la diferenciación de las unidades familiares está asociada con la utilización creciente de fuerza de trabajo de terceros.

El desarrollo capitalista de la agricultura en el Ecuador se da dentro del contexto “desarticulado” de una economía subdesarrollada. De Janvry & Garramón sostienen que la presencia de campesinos pobres y proletarios rurales es funcional para el desarrollo capitalista en tanto siempre habrá una abundante y barata fuerza de trabajo disponible (1977). De allí, sostienen, la coexistencia local y regional de unidades grandes, capitalistas y minifundios. El presente estudio de casos demuestra que la existencia de un mercado de trabajo en El Chaupi no sólo favorece a las unidades más grandes sino también a las menores de los campesinos acomodados. Sin lugar a dudas, la replicación de la estrategia de las haciendas modernizadas en escalas más pequeñas depende de la presencia de esa fuerza de trabajo compuesta por la mayoría de las familias de la localidad. Al mismo tiempo, el actual análisis muestra las particularidades de la agricultura capitalista ecuatoriana mediatizada por la Reforma Agraria y la política generosa del Estado a partir del boom petrolero. Para terminar, unas pocas palabras que resumen el sentido del artículo. La tesis que relaciona capitalismo y polarización —como en el caso de De Janvry & Garramón— es parcialmente correcta y, en consecuencia, escondida de parte de la realidad. El desarrollo capitalista

de la agricultura produce polarización pero, al mismo tiempo, diferenciación y la aparición de grupos de campesinos acomodados que podrán pensar futuros diferentes para sus hijos.

BIBLIOGRAFÍA

- Archetti, Eduardo P. & Kristi Anne Stølen 1980 "Burguesía rural y campesinado en la Sierra ecuatoriana" en Caravelle-Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, 34, pp. 57-82.
- Arias, Manuel 1972 Estructura agraria del Ecuador: estadística comparada de la situación en 1954 y 1968 (Quito: JANAPLA).
- Barsky, Osvaldo & Gustavo Cosse 1981 Tecnología y cambio social. Las haciendas lecheras del Ecuador (Quito: FLACSO).
- Barsky, Osvaldo & Ignacio Llovet 1983 "Cambio técnico y acumulación campesina en Ecuador", trabajo mimeografiado presentado en el "Seminario latinoamericano sobre campesinado y tecnología campesina", GIA-Academia de humanismo cristiano-CLACSO, Punta de Tralca, Chile.
- Ministerio de Agricultura Censos agropecuarios del Ecuador 1954 y 1974, Quito.
- Cosse, Gustavo 1980 "Reflexiones acerca del Estado, el proceso político y la política agraria en el caso ecuatoriano, 1964-1977", en *Estudios rurales latinoamericanos*, Vol. 3, 1, pp. 51-83.
- De Janvry, Alain & Carlos Garramón 1977 "The Dynamics of Rural Poverty in Latin America", en *The Journal of Peasant-Studies*, Vol. 4, 3, pp. 206-216.

BURGUESÍA RURAL Y CAMPESINADO EN LA SIERRA ECUATORIANA*

EDUARDO P. ARCHETTI Y KRISTI ANNE STØLEN

En este artículo trataremos de reflexionar sobre la caracterización de la burguesía rural y el campesinado de la Sierra ecuatoriana a partir de un estudio de caso realizado en la provincia de Pichincha, en el cantón Mejía¹. Por lo general, el tipo de trabajo antropológico impide una generalización adecuada y, viceversa, la visión sociológica inhibe las descripciones pormenorizadas y, por lo tanto, la captura de procesos específicos y la complejidad de situaciones sociales y culturales. El estudio de una sociedad como la ecuatoriana con sus clivajes de clase, étnicos y territoriales tan marcados y tan cambiantes requiere el pasaje perma-

nente de lo general a lo particular a los efectos de impedir la reificación de lo real a partir del predominio de una perspectiva sobre la otra². Esto es aun más urgente cuando los procesos de cambio social general adquieren dinámicas y contenidos específicos a nivel regional y local. En esa dirección hay una multiplicación de tiempos y espacios que hacen posible analizar la continuidad y discontinuidad de relaciones sociales no como procesos mutuamente excluyentes. Veremos cómo el crecimiento capitalista del agro ecuatoriano se consolida y, en con-

*Este trabajo fue publicado originalmente en la revista *Caravelle* N° 3, 1980, pp. 57-82

1 El trabajo de campo, realizado entre mayo 1976 y junio 1977, fue posible gracias al apoyo brindado por la Universidad de Oslo, el Consejo de Investigaciones de Noruega (NAVF) y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

2 El Ecuador, como tantos otros países latinoamericanos, reúne los tres tipos de clivajes y demandas asociadas: clase/igualdad, etnicidad/pluralismo y territorio/autonomía. Al mismo tiempo, como producto de historias diferentes y paralelas, las combinaciones y el predominio de uno sobre el otro tienden a localizarse en tiempos-espacios diferentes. Por ello en nuestro artículo el problema étnico o territorial no estará presente como lo hubiera sido de haber localizado nuestro estudio en otras áreas.

secuencia, hay continuidad y progresión desde hace más de treinta años, pero que, al mismo tiempo, esto no implica la presencia de pautas lineales sino que los caminos seguidos son intrincados y discontinuos. Esto nos obligará a dedicar, en la primera parte de nuestro trabajo, cierto espacio a la discusión sobre el carácter del capitalismo agrario en la sierra ecuatoriana. A continuación definiremos un conjunto de problemas referidos a la caracterización de clases y actores sociales, y, con la ayuda de material estadístico, veremos los cambios significativos ocurridos en término de la estructura de tenencia de la tierra. Esto nos permitirá definir una problemática relevante y, en la tercera parte, al presentar nuestros hallazgos empíricos, atacarla de una manera antropológica.

1. EL CAPITALISMO AGRARIO EN LA SIERRA ECUATORIANA

Una parte del debate sobre el capitalismo agrario serrano ha estado referido al problema clásico del feudalismo/capitalismo y a la problemática más general de articulación de modos de producción y formas de reproducción referidas al nivel más concreto de los sistemas económico-sociales. Lo que parece claro es que

ya para 1954 el porcentaje de huasipungos, es decir parcelas que los campesinos obtienen mediante el pago de una renta en trabajo, es sumamente bajo: solo el 7,6% del total de las explotaciones serranas (Censo Agropecuario de 1954). Es posible suponer que para esa época, y especialmente por el carácter extensivo y cíclico del proceso productivo, existían diversas formas de utilización de la fuerza de trabajo, desde el huasipungo hasta las formas salariales propiamente dichas, y que esto variaba de zona en zona y, seguramente, de hacienda en hacienda. Por lo tanto para nadie debía constituir una sorpresa los hallazgos de Baraona en el primer estudio sociológico de la sierra ecuatoriana realizado en 1963.

Baraona, combinando dos variables, tipo de manejo empresarial y relaciones sociales de producción, encuentra distintos tipos de haciendas: las *modernas*, con un control empresarial centralizado y el uso exclusivo de fuerza de trabajo asalariada, las *tradicionales corrientes*, en donde el manejo empresarial es indiferente y se usa fuerza de trabajo asalariada y huasipungueros, las *tradicionales en desintegración*, en las que el control empresarial es ineficaz debido a la presión interna de los huasipungueros, y las *tradicionales infra*, en las que de hecho los trabajadores controlan la marcha de las unidades

de producción. A partir de esta tipología Guerrero señala que después de las transformaciones ocurridas en la década del sesenta los dos últimos tipos de hacienda desaparecen y los dos primeros se transforman. Las modernas se transforman en haciendas capitalistas con un alto desarrollo de las fuerzas productivas, una producción altamente especializada, y, en el caso de algunas, con el control del proceso de industrialización (producción de leche, quesos, yoghurt). Las tradicionales corrientes abandonan el sistema de relaciones de producción basado en el huasipungo pero no se especializan y hay un nivel bajo de desarrollo de las fuerzas productivas (1977).

Barsky también toma como punto de partida la tipología de Baraona pero introduce una modificación en el caso de las modernas (1978). Para este hay dos tipos de haciendas modernas en esa época: las intensivas y las extensivas. Por lo tanto no son dos tipos las que se transforman sino de hecho tres: las nombradas anteriormente más las tradicionales corrientes. De estas tres surgen al final del proceso de modernización dos tipos: la *moderna intensiva* con un alto grado de acumulación de capital y de inversión, y la *moderna extensiva* con un bajo nivel de acumulación de capital y, en consecuencia, con

una tasa mucho menor de incorporación de tecnología moderna.

Es importante señalar que tanto Guerrero como Barsky no ponen en discusión el avance de las relaciones capitalistas de producción, el abandono de las formas no capitalistas de utilización de la fuerza de trabajo. Por eso mismo el eje de la discusión se desplaza hacia el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Ambos asumen que hay dos tipos de racionalidades: en un caso productores que maximizan ganancia, y en el otro, al lado de la ganancia típicamente capitalista se maximiza también renta. El problema es explicar por qué esta diferenciación es posible. Se trata de la pura racionalidad individual, o hay una racionalidad de clase en un contexto definido por una serie objetiva de constricciones?

Como vemos la discusión de la transformación capitalista está focalizada alrededor de lo que ocurre dentro de la clase terrateniente tradicional, de lo que podríamos llamar “hacendados aristocráticos”. Los planteos de Guerrero y Barsky no trascienden estos límites. Para el primero ocurre un proceso de diferenciación interna dentro de esta clase debido, fundamentalmente, al control de calidades diferentes de tierra. El hacendado moderno comienza a invertir y a acumular excedentes porque controla

las mejores tierras. Por lo tanto una vez iniciado este proceso los hacendados que controlan tierras marginales no pueden seguir la misma pauta. Para Barsky la diferenciación está íntimamente relacionada con el tipo de producción, con el abandono de estrategias polivariantes y el pasaje a la producción especializada de leche. Esto, obviamente, supone cercanía a mercados urbanos, existencia de medios de transporte e industrias de transformación. Simplificando los términos del debate podríamos decir que el capitalismo, en un caso, penetra a través de la calidad de las tierras, y, en el otro, a través de la leche.

En la actualidad, las cuencas lecheras por excelencia están por debajo de los 3500 m en la provincia de Pichincha, en los valles de Cayambe y Machachi. Sin lugar a dudas, a partir de la introducción de nuevas pasturas y formas modernas de manejo, el techo ecológico, en los últimos años, ha pasado de los 2800-3000 m a los 3500 m. En este tipo de polémica, como en tantas otras, el problema es especificar claramente tiempos y espacios concretos. Es altamente probable, como sostiene Guerrero, que tempranamente el proceso de modernización haya sido posible en los nichos por debajo de los 3000 m pero esto no es así cuando posteriormente se desarrollaron técnicas

de control del medio ambiente que hicieron posible la incorporación de ganado de raza. El argumento de Guerrero quizás cubra el inicio del proceso, y el argumento de Barsky está referido a la aceleración y ampliación posterior del proceso. De todos modos la discusión está centrada en el rol de los hacendados tradicionales que se “aburguesan” y modernizan, y, en ningún caso, aparece explícitamente como problema el del surgimiento de una nueva clase de “burgueses rurales”. La modernización, la transformación tecnológica, la historia del capitalismo agrario serrano está vinculada a la capacidad de maniobra política que sectores de la clase terrateniente van a tener en diferentes momentos para imponer su proyecto y otorgar sentido y contenido a los procesos de cambio social.

En un artículo de Murnis aparece explícitamente el problema de las relaciones entre esta fracción terrateniente y lo que llama “burguesía media”. Murnis dice que los terratenientes inician la transformación que arrastra a una “burguesía media” capaz de reorganizar una unidad de producción que puede ir desde los 100 hasta las 600 has (1978). En su enfoque hay una confluencia de los intereses de esta clase terrateniente y el control del Estado, a partir de 1964, por parte de los militares y una nueva

tecnoburocracia. Esto hace posible la reforma agraria, o sea la eliminación del huasipungo, y la modernización, con especial énfasis en la producción para el mercado interno y la sustitución de bienes-salario. En esa dirección el proceso capitalista en la Sierra ecuatoriana es “original” en tanto no hay una directa inversión de las empresas multinacionales, ni en la producción de insumos para la agricultura ni en la transformación industrial de los productos. Por lo tanto hay un espacio económico y político para el rol de vanguardia de los hacendados y la conversión de parte de ellos en hacendados industrializantes, casi al estilo junker. Dentro de este contexto es necesario mencionar la importancia del boom petrolero y la disponibilidad de una enorme masa monetaria que puede ser utilizada generosamente en los siguientes rubros: créditos para modernización (los créditos al sector agropecuario pasan de 4000 millones de sucres en 1962 a 11300 en 1971), créditos para la compra de tierras, subsidios para la leche (un 20% del precio final pagado por el consumidor), importación de insumos (ganado fino, semillas, fertilizantes, maquinaria) que pasan de 50 millones de dólares en 1965 a 72 en 1970, y la creación de agencias especializadas de investigación y extensión. Este proceso está acompañado

por el surgimiento y/o fortalecimiento de esta “burguesía media” de la que habla Murmis? Si la respuesta es positiva, es imprescindible recomponer el rompecabezas preguntándose: Quiénes son? Qué hicieron antes del boom petrolero y lechero? Qué hacen después? En otras palabras, cómo es posible que respondan tan rápidamente y de manera tan “moderna” a estos incentivos? Cuál es la relación entre el comercio, la intermediación y esta clase de “productores modernos”? A nuestro parecer este es uno de los enigmas principales en el proceso de desarrollo capitalista del agro serrano ecuatoriano y, en la medida de nuestras posibilidades, trataremos de presentar algunas pistas que nos permitan ir más allá de las intuiciones correctas de Murmis.

Al mismo tiempo debemos preguntarnos qué es lo que ocurre con el campesinado. Si el capitalismo crece esto implica proletarianización total, sumisión real al capital, y, en consecuencia, cristalización de una verdadera clase de proletarios rurales desprovistos de todo control sobre los medios de producción? Si a la vez que crece el capitalismo crecen los campesinos esto nos está indicando una mera sumisión formal en donde coexisten distintos mercados de trabajo y distintas formas de utilización de la fuerza de trabajo?

Cuál es la relación entre estos dos movimientos paralelos y convergentes, cómo coexisten capitalismo y campesinado, sumisión real y sumisión formal? Esta es la otra punta de nuestra madeja y antes de desenrollarla veremos algunos datos estadísticos globales que nos ayudarán a precisar nuestros problemas y nuestras preguntas³.

2. ESTRUCTURA DE TENENCIA DE LA TIERRA EN LA SIERRA ECUATORIANA

Del Cuadro 1 se desprenden con toda claridad un conjunto de cambios ocurridos en

3 La diferencia entre sumisión formal y real del trabajo aparece en Marx claramente (1971). En la sumisión formal del trabajo al capital todavía el modo de producción capitalista no está plenamente desarrollado y, por lo tanto, un modo de trabajo anterior al capitalismo se subordina a este. Los cambios ocurren a nivel de *escala* y no contienen una modificación sustancial de los procesos de trabajo. Esto ocurre en la zona con la ganadería extensiva o con la agricultura tradicional. La sumisión real ocurre cuando junto con el desarrollo de las relaciones asalariadas todo el proceso técnico de producción es alterado y el trabajo muerto se impone sobre el trabajo vivo, el producto sobre el productor. Esto va a ser posible mediante la transformación técnica y el desarrollo de la producción lechera.

la estructura de tenencia de la tierra en los veinte años que van desde 1954 hasta 1974. El área total ha permanecido casi inalterada ya que solo ha habido un aumento de 53.874 has. Sin embargo, se registra una verdadera explosión del número de explotaciones que pasa de 259.569 a 322.586, o sea un aumento de 3.017. Obviamente si el agro serrano no expande sus fronteras externas debe de haber ocurrido un movimiento profundo de sus fronteras internas. Esto, sin lugar a dudas, se ha hecho a costa de las explotaciones mayores de 500 has. En estas dos décadas estas explotaciones perdieron 494.563 has, lo que significa casi el 17% del total de tierras de 1954. Obviamente el impacto de la Reforma Agraria a partir de 1964 es grande y, fundamentalmente, afectó este tipo de explotaciones favoreciendo la formación de unidades de menos de 50 has. Las explotaciones de *menos de 10 has* crecen en número, 46.378, pero, comparativamente, el crecimiento en la cantidad de has es poco significativo: solo 64.400 has. El salto cualitativo se registra en el tramo *10,1-50 has* ya que la cantidad de has casi se duplica: de 362.200 a 663.092, o sea un crecimiento neto de 300.892 has. Lo mismo va a ocurrir a nivel del número de explotaciones: de 18.292 a 32.064.

Cuadro 1. Cantidad y superficie de las explotaciones de la sierra, 1954-1974

Tamaño (has)	Número				Área (has)			
	1954		1974		1954		1974	
	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%
0-10	234 596	90,37	280 974	87,10	496 400	16,43	560 800	18,24
10,1-50	18 292	7,04	32 064	9,93	362 200	11,99	663 092	21,56
50,1-100	3 594	1,38	6 014	1,86	218 700	7,24	368 043	11,97
100,1-500	2 368	0,91	2 935	0,90	471 100	15,59	504 702	16,41
+ 500	720	0,30	599	0,21	1 472 200	48,75	977 637	31,82
Total	259 579	100	322 586	100	3 020 400	100	3 074 274	100

Fuentes: Censos agropecuarios de 1954 y 1974.

Son, también, muy importantes los cambios que se registran en el tramo *50,1-100 has* que casi duplican su número, y la superficie total aumenta en 149,343 has. Sin embargo los cambios que ocurren dentro del grupo de explotaciones entre *100,1-500 has* no son muy grandes. Esto nos permite concluir, aceptando la hipótesis del impacto de la Reforma Agraria para los dos primeros grupos, que la movilidad del factor tierra en estos últimos años ha sido muy alta especialmente dentro de las explotaciones del grupo *50,1-100 has*. Evaluar con precisión el peso de la Reforma Agraria y el peso del mercado de tierras es una tarea importante que debe ser emprendida en el futuro.

Del análisis de los censos de 1954 y 1974 podemos concluir provisoriamente lo siguiente:

- i. la mayoría de las explotaciones son típicamente “campesinas” y en condiciones de reproducción sumamente difíciles,
- ii. se registra la consolidación y crecimiento de explotaciones de más de 10 has y menos de 50 las que, en condiciones normales y por el tipo de tecnología y estrategia productiva, no pueden bastarse con la fuerza de trabajo familiar,
- iii. vemos, asimismo, la consolidación y crecimiento del grupo de “burguesía media” que seguramente no tenían en 1954 y mucho menos ahora un componente importante de fuerza de trabajo familiar,
- iv. y, finalmente, crisis y redimensionamiento de las explotaciones grandes tradicionalmente clasificadas como “haciendas”.

Sin embargo, es necesario recalcar que esta “reestructuración” es posible verla a partir de la hipótesis de la continuidad. Como no tenemos datos confiables para antes de 1954 no podemos seguir la evolución de las explotaciones medianas pero, con toda seguridad, estas eran ya importantes. Esto nos permitiría relativizar la hipótesis del complejo latifundio-minifundio como algo que atraviesa la historia agraria serrana hasta la intervención del Estado a través de la reforma agraria. El Estado ecuatoriano crea, sin lugar a dudas, nuevas condiciones pero sobre un proceso de desarrollo capitalista y, por lo tanto, con los fenómenos consociados de urbanización, industrialización y migración, que ya habían comenzado mucho antes. Si, al mismo tiempo, aceptamos la hipótesis del desarrollo desigual esto implica que estos procesos se manifestaran diferentemente en tiempos y espacios diferentes. Al contextualizar las hipótesis de Guerrero y Barsky esto aparecía claramente: la diferenciación en términos de desarrollo capitalista y estructura de clases se regionalizaba.

En el caso concreto de la Sierra veíamos que había una superposición entre las mejores tierras, ubicadas en los valles de Cayambe y Machachi, y la cuenca lechera. Es necesario tener presente que las condiciones ecológicas

y la proximidad espacial al mercado urbano de Quito generan condiciones favorables que no estarán presentes en otras zonas de la Sierra y, especialmente, por tratarse de un producto perecedero como la leche. Si lo que nos preocupa, dentro de este panorama, es la aparición y fortalecimiento de la “burguesía media” es importante saber qué ocurría en Pichincha en 1954.

Cuadro 2. Explotaciones entre 50,1-500 has: porcentaje del total de explotaciones y del total de la superficie censado por provincias de la Sierra 1954-1968*

Provincias	Explotaciones		Superficie	
	1954	1968	1954	1968
Azuay	0,9	1,4	28,8	49,3
Bolívar	2,9	1,0	23,4	21,4
Cañar	1,1	1,4	26,8	23,9
Carchi	5,1	4,1	34,0	44,3
Cotopaxi	1,8	1,7	19,9	31,0
Chimborazo	1,4	0,7	28,5	21,0
Imbabura	2,7	1,0	36,5	30,4
Loja	1,8	1,0	23,8	17,5
Pichincha	8,3	13,5	44,6	48,5
Tungurahua	0,9	0,9	29,7	45,3

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Arias: 1972.

* Los datos de 1968 se obtuvieron a partir de una muestra censal.

Cuadro 3. Contribución porcentual de cada categoría de tamaño al valor de la producción agrícola, por provincias (miles de sucres de 1955)

	50-99.9		100-199.9		200-499.9	
	Sucres	%	Sucres	%	Sucres	%
Total país	409 799,5	100,0	282 395,7	100,0	297 235,7	100,0
Total sierra	111 204,3	27,1	67 067,4	23,7	75 906,7	25,5
Azuay	2 104,1	0,5	2 340,9	0,8	1 618,5	0,5
Bolívar	12 841,7	3,1	6 098,7	2,2	2 987,2	1,0
Canar	1 587,3	0,4	1 443,0	0,5	2 659,5	0,9
Carchi	11 013,0	2,7	3 761,6	1,3	8 036,1	2,7
Cotopaxi	9 003,8	2,2	6 733,9	2,4	6 598,6	2,2
Chimborazo	5 682,0	1,4	5 858,5	2,1	8 878,3	3,0
Imbabura	4 659,7	1,1	3 072,2	1,1	5 320,4	1,8
Loja	5 273,0	1,3	3 751,3	1,3	5 249,8	1,8
Pichincha	56 931,3	13,9	31 135,5	11,0	31 149,4	10,5
Tungurahua	2 108,4	0,5	2 871,8	1,0	3 408,9	1,1

Fuente: Arias, 1962: 87/88. Solo once productos agrícolas.

Del Cuadro 2 se desprende claramente que en la provincia de Pichincha el porcentaje de las explotaciones entre 50 y 500, tanto en el censo de 1954 como en la muestra posterior de 1968, es considerablemente más importante que en el resto de las provincias serranas⁴. Los datos

del cuadro 3 nos muestran, otra vez, con toda nitidez, la importancia económica de las explotaciones de Pichincha en términos del valor de la producción agrícola. Pichincha, para cada

4 Al mismo tiempo y quizás no al azar el porcentaje de huasipungueros en Pichincha es de 23.4% o sea el más alto de la Sierra. De hecho la zona más *capitalista* en

términos de volumen de producción y diversificación de la estructura agraria es la más *feudal*. Una vez más la paradoja latinoamericana que ha permitido polémicas agrarias, debates teológicos y querellas políticas (Arias, Cuadro C, 1972).

uno de los grupos y en todos los casos sin excepción, contribuye con casi la mitad del total producido por cada grupo. El cuadro 4 confirma nuevamente esta tendencia y de manera muy significativa: más de la mitad del valor de la producción dentro del grupo 50-499.9 has se encuentra en Pichincha.

Cuadro 4. Contribución porcentual por categoría de tamaño en la provincia de Pichincha y respecto del total Sierra (%)

	0-4.9	5-9.9	10-49.9	50-499.9	+ 500
Sierra	28,9	11,4	22,0	25,1	12,6
Pichincha	12,2	4,6	12,2	51,7	19,3

Fuente: Elaboración a partir de Arias, 1962: 84/85. Solo once productos agrícolas.

El cuadro 5 nos muestra nítidamente que para 1954 casi un cuarto, el 23% exactamente, de la producción nacional de leche estaba localizada en Pichincha.

Cuadro 5. Contribución provincial al valor total de leche: 1954 (en miles de sucres de 1955)

Provincias	Sucres	%
Azuay	39 148,5	9,1
Bolivar	17 718,6	4,1
Cañar	10 176,2	2,4
Carchi	20 531,2	4,8

Provincias	Sucres	%
Cotopaxi	36 634,3	6,5
Chimborazo	25 080,5	5,8
Imbabura	18 915,8	4,4
Loja	18 317,2	4,2
<i>Pichincha</i>	98 829,7	23,0
Tungurahua	20 652,5	4,8
El Oro	5 507,1	1,3
Esmeraldas	5 925,3	1,4
Guayas	49 803,5	11,6
Los Ríos	13 229,9	3,1
Manabí	49 564,1	11,5
Total nacional	430 034,4	100,0

Fuente: Arias, 1962: 155/56.

Hasta ahora hemos ido acotando nuestra problemática cambiando de escala, desde una macro-región, la Sierra ecuatoriana, hasta una micro-región, la provincia de Pichincha. Esto nos ha permitido precisar la importancia social y económica de las explotaciones entre 50-499.9 has y el peso de la producción lechera. Si ahora pasamos a un nivel de análisis mucho más preciso, el de una localidad, es posible encontrar un conjunto de respuestas a nuestras preguntas originales. Solo en esta escala podremos ver cómo el tipo de hacienda existente antes de 1954 condiciona los procesos de cambio que

van a ocurrir posteriormente. Al mismo tiempo nos será posible seguir de cerca la formación de la estructura social actual y determinar el rol de los distintos grupos sociales. La variación en tiempos y espacios no solo nos va a servir para ilustrar tendencias y proceso sino, y de manera especial, nos ayudará a generar un conjunto de hipótesis sobre la formación de la burguesía rural serrana y el tipo especial de articulación que existe entre el campesinado y el desarrollo capitalista.

3. ESTUDIO DE CASO: EL CANTÓN MEJÍA

El trabajo de campo lo realizamos en el sur de la Provincia de Pichincha, dentro del cantón Mejía. La zona elegida se encuentra a 8 km de la ciudad de Machachi, y la altitud varía desde los 3150 m sobre el nivel del mar hasta los 5200 m. El límite aprovechable con pasturas naturales lo podemos encontrar a los 4200 m. Toda la zona, por lo tanto, se encuentra comprendida en lo que se llama piso intermedio, entre la parte baja de los valles y el páramo. El clima se caracteriza por la baja temperatura promedio anual, de 10 a 12° hasta los 3600 m y de 3 a 6 en el piso superior, y por las abundantes lluvias. Esta área tradicionalmente fue descrita como

especialmente apta para la ganadería extensiva y, en consecuencia, con grandes limitaciones para el desarrollo de una agricultura intensiva.

Por la limitación de espacio no podremos extendernos demasiado en la descripción de la historia local y solo nos contentaremos con dar algunas pistas. Esa zona era parte de una gran hacienda que se consolida a comienzos del siglo XIX y que perteneció a la Marquesa de Solanda, esposa del Mariscal Sucre. La partición comienza en la década del veinte, ya en este siglo. La nueva hacienda que se forma ocupaba los tres pisos ecológicos mencionados y, por lo tanto, el centro de la actividad económica va a estar localizado en las tierras bajas y planas que son una parte del fructífero valle de Machachi. Como resultado de esta estrategia nuestra zona de estudio se dedicará a pastoreo extensivo de animales, especialmente ganado bovino y ovino. En la década del treinta esa gran hacienda tenía más de setenta huasipungueros y un número grande de arrimados. Una parcelación por herencia ocurre a fines de esa década y la parte alta le fue otorgada a uno de los hijos del dueño. Esta área estaba totalmente despoblada y una de las estrategias que va a utilizar para poblarla es ofrecer tierra en propiedad privada con pago en trabajo, en un período que podía variar entre ocho y doce años.

Esto nos indica varias cosas, en primer lugar, dificultades para conseguir trabajo asalariado en forma permanente y, obviamente, huasipungueros, y, en segundo lugar, como consecuencia de lo primero más la falta de capital, el abandono de la estrategia huasipungo para atraer gente a una zona inhóspita, marginal y sin buenas comunicaciones.

El poblamiento del área comienza y se acentúa entre 1940 y 1945. Durante este lapso esta nueva hacienda se dedica íntegramente a la cría extensiva de ganado, fundamentalmente ganado ovino. Por la escasez de capital es una hacienda típica serrana, pero, es necesario recalcar, la organización del trabajo es original en tanto se elimina la forma huasipungo que incluía no solamente pago en recursos, tierra, sino también pago en dinero. Coetáneamente con la finalización del primer poblamiento, unas quince familias, va a comenzar la parcelación por venta y no ya esta vez en pequeñas parcelas. A partir de 1947 la hacienda comienza a dividirse e incluso una gran parte de ella va a ser arrendada para la producción de piretro. Para la época de la Reforma Agraria de lo que fue una gran hacienda solo quedaba un casco en casi total abandono.

La estructura de tenencia de la tierra de la localidad puede verse en el cuadro 6. De su

lectura se desprenden algunas diferencias importantes respecto de la estructura agraria serrana. Las propiedades de menos de 10 has son la inmensa mayoría pero solo controlan el 3,7% del área contra 18,2% en toda la Sierra para 1974. La misma tendencia se refleja en el grupo 10,1-50 has. Otra vez las diferencias significativas parecen para la categoría 50,1-500 has, no solo el porcentaje de explotaciones es mayor sino que controlan el 45,9% de la superficie contra un 28,3% en la Sierra. En principio esto nos está indicando un mayor grado de “minifundización” y de proletarización y un mayor grado de “aburguesamiento” de la estructura agraria. Veamos esto más de cerca.

Cuadro 6. Cantidad de explotaciones y superficie por categoría de tamaño 1977

	Cantidad		Superficie (has)	
	Total	%	Total	%
0-10	70	77	197,5	3,7
10,1- 50	5	5,5	81,8	1,5
50,1-100	6	6,6	452	8,5
100,1-500	8	8,8	1982	37,4
+ de 500	2	2,1	2581	48,9
Total	91	100,0	5943,3	100,0

Si comenzamos con las transacciones de tierra para las unidades por encima de 50 has vemos

que el mercado de tierras ha existido desde la década del treinta pero esta tendencia se acelera a partir de 1956: entre este año y 1977 se realizaron trece de las dieciséis compras en las que estuvieron involucrados los actuales dueños. Sin embargo, si tomamos el total de has que pasan por el mercado, de las 5015, 2935 fueron compradas y 2080 llegaron a través de particiones por herencia. En este último caso, la mayoría de las tierras, el 75%, en las explotaciones de más de 500 has. Esto, más el hecho que la mayoría de los compradores no compraron del hacendado sino de vendedores que habían comprado de él anteriormente nos indica la gran movilidad de los productores que tienen entre 50,1 y 500 has. Cuál es el origen social? De dónde proviene el capital para la compra de tierras?

Siendo imposible un análisis minucioso de cada unidad y de cada familia nos contentaremos con presentar alguna información general. Si lo que buscamos es caracterizar esta nueva burguesía rural el origen del capital inicial lo debemos buscar dentro del sector agrario o fuera de él. En primer lugar, debemos desechar el origen industrial del capital inicial. En todos los casos las actividades previas de los actuales dueños y las de sus padres estuvieron localizadas en el sector agrario. De los 14 solo 2

pueden ser clasificados como pertenecientes a “linajes” aristocráticos, y en uno de los casos se trata de un “linaje” tradicional de provincia, no quiteño. El origen del capital inicial en ambos casos fue la venta de propiedades recibidas en herencia en otras áreas y la posterior compra de tierra en la localidad. Los dos tienen educación universitaria, uno en agronomía en los Estados Unidos, y una actitud empresarial moderna. Estos productores representan una nueva “camada” de la clase terrateniente tradicional con educación técnica y con una actitud “burguesa”: la tierra no es fuente de prestigio, no es utilizada para mantener el prestigio del “linaje”, no se convierte en fuente de poder político local o regional. Lo importante en sus horizontes de expectativas es invertir, modernizar, y, de esa manera, obtener el retorno más alto posible⁵.

5 La definición del rol de los empresarios depende del tipo de énfasis dado a los aspectos más formales de ganancia, innovación y riesgos, como en Barth, o a formas más concretas, referidas a la capacidad de someter el proceso de producción a nuevas reglas dando origen a una nueva combinación de factores, como en Schumpeter (Barth, 1967; Schumpeter, 1934). En este contexto, obviamente, aludimos especialmente a esta segunda cualidad que, por otro lado, no es ajena al tipo de análisis hecho por Marx en relación a la

Del resto, el 50% o sea seis productores, tienen un origen comercial. Es imposible extendernos sobre la importancia del capital comercial solo nos bastará observar que la agricultura serrana funciona y se reproduce a partir de un sistema complejo de transacciones mercantiles. Como es normal las transacciones son más complejas cuando menos integrado está el sector agrario al sector industrial. Esto significa, en otras palabras, que el capital industrial ligado al agro no se desdobra en capital comercial, o sea que el nexo entre éste y los productores se realiza a través de agentes concretos y especializados en un sistema jerárquico y articulado de ferias y mercados. El capital comercial permite, en consecuencia, la circulación de mercancías y articula las relaciones entre productores y consumidores, entre productores y sector industrial agrario. Para poner un ejemplo que sintetiza esto veamos qué ocurre con la leche. Existe la planta transformadora moderna pero esta no recoge la leche: el proceso de recolección está bajo el control de un sinnúmero de comerciantes-camioneros que con

sumisión real como la verdaderamente capitalista y en donde esa nueva combinación de factores está en el origen de los cambios más profundos a nivel de las relaciones sociales (1971).

uno o dos o tres camiones garantizan que cada día del año la producción llegue a las plantas. Por lo tanto, el litro de leche que se vende al comerciante por 3,60-4 sucres el industrial lo paga 5,20.

Siendo la rotación del capital sumamente alta, y esto es válido para casi todos los productos, y las cadenas de transacciones diferentes hay distintos nichos que los comerciantes pueden ocupar y que garantizan, en un caso o en el otro, una mayor rentabilidad. En ninguno de nuestros casos se trata de comerciantes pequeños que venden directamente a consumidores en mercados y ferias locales poco importantes. En más de la mitad de los casos se trata de comerciantes mayoristas de productos agrícolas, papas y habas especialmente, que operan u operaban en Quito o Ambato, cuyo mercado regional es uno de los más importantes de la Sierra ecuatoriana. Hay dos casos de comerciantes minoristas, uno en Quito y otro en Machachi, pero con puestos fijos diarios y una venta sumamente diversificada. En uno de los casos encontramos un personaje social típico de la zona: el camionero que a ratos es camionero y a ratos, o al mismo tiempo, comerciante. Dueño de dos camiones, compra y vende pasando de una feria a la otra o a los mercados urbanos, o, simplemente,

transporta mercancías a cuenta de otros de la Sierra a la Costa.

Para la mayoría la estrategia preferida es la siguiente: actividad comercial durante algunos años y compra de tierras posteriormente. Cuando la explotación agraria comienza a marchar y los ingresos se estabilizan se tiende a abandonar la actividad comercial. Como es fácil suponer la actividad comercial requiere una gran continuidad, es riesgosa, una gran parte del capital circulante se inmoviliza en crédito a los pequeños comerciantes y a los pequeños productores, y prefigura una vida poco sedentaria, aún para los casos de los comerciantes mayoristas de las grandes ciudades. Frente a esto la actividad agrícola aparece como lo opuesto. La entrada y salida frecuente –pensábamos escribir permanente pero quizás no sea lo correcto hasta tener otros estudios de caso y mejores historias de vida– del mercado, del comercio, a la actividad agro-ganadera permite cierta flexibilidad al sistema comercial y, quizás, evite la consolidación del proceso de concentración que puede observarse como tendencia en los últimos años. Hay, por lo tanto, una gran presión sobre el mercado de tierras y sobre el precio de las mismas y esto proviene, en gran medida, de la conversión de esta burguesía comercial en burguesía rural.

El resto de los productores, otros seis, como para complejizar aún más el origen y formación de esta clase social, viene de la actividad agrícola misma. Tanto en caso de los dueños actuales como en el de sus padres se trata de productores que comienzan con menos de 50 has, en la zona o en otras áreas vecinas, especialmente en la provincia de Cotopaxi con la que hace frontera el cantón Mejía. Las estrategias seguidas son de dos tipos. La primera es menos móvil: instalados en la zona, aprovechando los ciclos altamente favorables de determinados cultivos, especialmente la papa y algunas hortalizas, van comprando de a poco hasta que aparece la oportunidad de adquirir una sola unidad. Esto les permite vender las parcelas y consolidar una unidad de producción mucho más viable y en donde es posible centralizar el proceso productivo y el control del mismo. La segunda implica movilidad geográfica: venta de una unidad en otra región y traslado a esta nueva localidad. En todas las situaciones mencionadas la propiedad previa permitió el logro de créditos hipotecarios, generosos después de 1966, que posibilitó la ampliación de las unidades de producción bajo control. Es importante señalar que hijos de propietarios medianos, por no decir de la burguesía media que ya aparece delineada claramente en el censo de 1954, les

fue posible educarse, por lo menos terminar, o casi, la escuela secundaria, y enfrentar el boom ganadero lechero con otra mentalidad que la de sus padres. Esto les permitió operar con el sistema crediticio, recibir de buen grado los extensionistas, no preocuparse por las deudas si de lo que se trata es invertir y modernizar, llevar libros de contabilidad, etc. A los efectos de ver el impacto diferencial del tipo de tierra que tenían antes de comprar en esta zona, es necesario recalcar que si se tenían 15 o 20 has en el valle de Machachi esto podía convertirse en 60-80 has en el piso intermedio. Algunos productores realizan esta transacción en el momento oportuno, es decir cuando el desarrollo de técnicas de pasturas y el proceso adaptativo del ganado fino lechero está bastante avanzado y, en consecuencia, los riesgos son mucho menores. Basta recordar que para los productores que vienen de otras áreas la conversión que se realiza es menos favorable en términos de cantidad de has intercambiadas en una zona por la otra. Obviamente se trata de productores que vienen de un tipo de explotación eminentemente comercial y orientada exclusivamente al mercado.

Para algunos es el punto de partida y para otros el punto de llegada de un proceso de acumulación de capital previo. Adquirir más tierra

e incorporar nueva tecnología en este contexto encierra cierta continuidad con las prácticas familiares e individuales anteriores. Sin embargo, el pasaje de la agricultura o la ganadería extensiva a la producción de leche tiene algo de irreversible, es como un camino nuevo del que es difícil regresar. Esto requiere un plus empresarial que solo algunos consiguen poner en práctica.

Por lo tanto, el contexto institucional que se crea en el Ecuador a partir de la década del sesenta con la ampliación del sector estatal y la aparición de nuevas políticas agrarias, encuentra un grupo social en condiciones de aprovechar del mismo. El contexto económico es también altamente favorable, fundamentalmente por la ampliación del mercado urbano y por la importancia creciente que adquieren determinados productos de “lujo” para la clase media de las ciudades. Pero estos contextos no hubieran operado como “detonadores” si no se hubiera gestado, lentamente, por décadas, dentro del sector agrario serrano esta diferenciación social y la aparición de una nueva clase social que no tiene reparos en ocupar el vacío dejado por los hacendados tradicionales.

Nuestra historia parece muy simple: una hacienda tradicional en desintegración, como tantas otras en la Sierra, que genera una gran

movilidad fundiaria en una coyuntura en que es posible invertir, modernizar y obtener ganancias importantes. Sin lugar a dudas el capitalismo crece lentamente y son sus saltos los que empalidecen esa larga duración. Nuestro estudio de caso muestra, a la vez, ese carácter transicional y su aceleración a partir de 1966. Por ello las variaciones en espacio y tiempo nos permiten capturar esas fluctuaciones y las especificidades locales y regionales. Es factible que otro sea el proceso en zonas en donde predominan las haciendas modernas e incluso las haciendas menos intensivas que ya para la década del cuarenta comienzan a utilizar fuerza de trabajo asalariada.

El pasaje a la leche es la tendencia general pero aún en nuestra localidad en este grupo hay tres que son eminentemente ganaderas y una estaba en proceso de transformación durante nuestra estadía. Por lo tanto solo en diez de las catorce lo central es la producción de leche. Pero aunque la leche ocupe el ochenta o el ochenta y cinco por ciento de la superficie, la actividad agrícola no ha sido abandonada. La coexistencia de leche y agricultura es importante para el análisis de los mercados de trabajo y la articulación del campesinado. Sin lugar a dudas la producción lechera es por excelencia mixta, por una parte agrícola, producción

de pasturas, y por la otra, ganadera, pero es el ciclo ganadero el que determina al primero y no viceversa. Siendo esto así la producción de leche implica una mayor continuidad entre proceso de trabajo y resultados que en la actividad agrícola pura. En consecuencia, y esto sin lugar a dudas constituye un salto en el tipo de sumisión de la fuerza de trabajo, la leche genera un mercado permanente, cuasi industrial, de fuerza de trabajo asalariada. Este mercado se divide en dos: el ordeño y la reproducción (manejo, pasturas, rotación, apotreramientos). Esto va a coincidir en la zona y en toda la Sierra con una especialización por sexos: el ordeño es tarea eminentemente femenina y la reproducción eminentemente masculina. Las mujeres ordeñadoras solo trabajan cuatro horas al día, para los dos ordeños, y los hombres, no calificados o tractoristas, jornada completa. Todos están mensualizados. Esta división de tareas permite, por lo tanto, que para los matrimonios que viven dentro de las explotaciones el doble empleo esté garantizado: el hombre es peón mensualizado y su mujer es ordeñadora mensualizada. Esto, indudablemente, es un privilegio en la situación de desempleo crónico del agro ecuatoriano. En la localidad hay treinta familias que pueden tener este tipo de vinculación con el mercado de trabajo. Entre 15 y 20

ordeñadoras vienen de otras familias no residentes en las explotaciones.

Como dijimos la agricultura se mantiene, y casi exclusivamente, la producción de papas y habas. Este tipo de producción determina el otro mercado de trabajo y esto con características diferentes del de la leche. El trabajo cultural está garantizado por los peones permanentes y tractoristas y solo para la cosecha y otras tareas, como la carpida de las papas, se contrata fuerza de trabajo adicional. En estas temporadas hay trabajo para alrededor de 150 asalariados rurales que son o jornaleros diarios o bien pagados a destajo. Esto, obviamente, genera un mercado de trabajo transitorio y sometido a otras reglas. La coexistencia de esos dos mercados de trabajo es central para entender el tipo de relaciones que se establecen entre estas explotaciones y las setenta pequeñas unidades de producción⁶.

6 Una forma de recolección de la papa en la localidad está directamente vinculada al rol múltiple que juega el capital comercial. Algunos de nuestros productores deciden, a los efectos de no distraer esfuerzos y control organizativo, vender la cosecha a determinados comerciantes paperos. Estos se encargan, al mismo tiempo, de recogerla y para ello deben contratar por su cuenta asalariados rurales. Esta, sin embargo, no es la forma de cosechar predominante en la localidad.

El grado de modernización y tecnificación de las explotaciones varía pero, en general, podemos decir que la inversión de capital en los últimos años ha sido muy grande. Los cambios ocurridos a nivel del manejo e introducción de nuevas pasturas permite la reproducción del ganado Holstein totalmente adaptado a las condiciones inhóspitas de la zona. La “revolución” en término de pastos, insecticidas, fertilizantes, ha permitido, por lo tanto, la profunda transformación de esta zona marginal y el logro de un nivel de productividad y de rentabilidad que, seguramente, no está por debajo del promedio regional o nacional. La incorporación de capital no solo ha sido posible por una alta tasa de ahorro sino especialmente por la política crediticia favorable del Banco de Fomento Agrícola. Para algunas de estas explotaciones la relación entre capital fijo y precio de la tierra es muy alta. Este proceso nos indica claramente la presencia de productores dinámicos que no están interesados en la maximización de renta. Un hecho notable es el escaso peso de la ideología “ausentista” de la clase alta tradicional, incluso entre aquellos que provienen de ese ambiente social y cultural. Pese a la presencia de capataces y, en pocos casos de mayordomos, se advierte la tendencia de los productores en convertirse en controladores

directos del proceso de producción y de trabajo. Algunos pasan a instalarse definitivamente en la zona, e, incluso, en la misma localidad.

Cuadro 7. Última ocupación del padre y del dueño actual de la explotación (%)*

	Padre	Dueño actual
Pequeño propietario	16,1	4,3
Asalariado rural	59,6	75,7
Huasipunguero	14,6	5,7
Servicios	4,8	7,2
Obrero de la construcción	4,9	5,7
Sin trabajo §		1,4
	100,0	100,0
	(62)	(70)

* Los totales difieren porque en ocho casos consideramos la información obtenida poco confiable.

§ Es un caso: luego del servicio militar, con ayuda familiar, pudo comprar una pequeña parcela.

Veamos lo que ocurre con el campesinado. Los datos del cuadro 7 muestran la presencia aun para la generación anterior de un número importante de asalariados rurales. Esta tendencia se acentúa para la generación actual. El cambio profundo se registra a nivel del acceso a la propiedad de las parcelas: para la generación anterior, el 59.6% no terminaron como campe-

sinos sino como proletarios rurales. Para los actuales propietarios, el 75.7% fueron asalariados antes de comprar la parcela. Esto se explica por la alta movilidad del factor tierra, como dijimos anteriormente, movimiento que se acelera a partir de la década del sesenta.

Si vemos ahora el modo de acceso a la propiedad tenemos solo un 5% del total de la tierra que ha pasado a través de mecanismos de herencia, y el resto, un 95%, por medio de compras y pago en dinero. Si tomamos en consideración el periodo la tendencia es clara: casi el 70% de la tierra se compró entre 1966 y 1976 y, especialmente, a partir de 1970. En ese proceso la ley de Reforma Agraria ha jugado un papel importante. Casi la mitad de los pequeños productores han conseguido su tierra o parte de ella, directa o indirectamente, a través del organismo executor de la reforma (IERAC). Cuando había tierras en venta grupos de pequeños productores o asalariados rurales de la zona formaron precooperativas para, de esa manera, conseguir el apoyo del IERAC. Esto funcionó eficazmente durante esos años como medio de presión a los vendedores. La formación de precooperativas fue un medio para llegar a la propiedad privada individual. Nunca funcionaron en la práctica como empresas colectivas y solo figuraron como tales en los documentos

originales de propiedad. Después de un par de años de negociaciones con el IERAC se consiguió una nueva partición y, esta vez, cada socio pudo tener el título de propiedad de su pequeño lote. Todos estos movimientos los vemos reflejados en el precio de la tierra pagado: el promedio de la década 1935-45 es 810 sucres la ha, para 1956-60 estamos en 3151 sucres, y luego los saltos, a 6084 para 1966-70 y a 9672 para 1971-76. Casi toda la tierra está ubicada entre los 3300 y 3600 m y la mayoría tiene menos de 2 has.

La estrategia productiva es típica del campesinado serrano: habas, papas y algunas legumbres (especialmente cebolla). Solo los excedentes se venden en la feria de Machachi. Ese dinero sirve, entre otras cosas, para poder pagar los fertilizantes y el uso del tractor del Ministerio de Agricultura estacionado en la localidad. Dada la escasez de tierra los productores no pueden mantener animales de tiro y por ello la necesidad de usar el tractor para arar y cultivar. Los cuyes y algunos cerdos y gallinas contribuyen a diversificar la dieta alimenticia. Solo cuando se pasa de las 5 has aparecen las vacas y, en algunos casos, la leche se utiliza para la producción de queso fresco que se comercializa en la localidad o en Machachi.

Exploremos ahora el tipo de inserción de este grupo en el mercado de trabajo. Del total que eran asalariados antes de devenir propietarios, un 72% lo era en carácter permanente. Este porcentaje nos indica un tipo de secuencia en el proceso de reestructuración: primero, proletarización y luego “campesinización”. Pero esta “campesinización” no es total y definitiva, o sea que no se genera un grupo “campesino clásico” capaz de constituir unidades de producción y consumo autónomas del mercado capitalista de trabajo. Tener menos de 2 has prefigura una vida penosa en lucha continua por la sobrevivencia. Nuestros datos muestran que de los 70 jefes de familia y propietarios hay 42 que trabajan como jornaleros diarios o a destajo, especialmente para la carpida y la cosecha de papas y habas. Asimismo en la multiplicación de estrategias para conseguir los cientos de sucres extras que se necesitan anualmente encontramos esposas o hijas que son ordeñadoras e hijos que trabajan como proletarios rurales permanentes o transitorios. La estrategia de reproducción combina la producción de la pequeña parcela y el continuo contacto con el mercado de trabajo capitalista. Como es de esperar este proceso de proletarización-campesinización-proletarización está altamente correlacionado con el tamaño de las parcelas. Dentro de las ex-

plotaciones con menos de 2 has (31 sobre 70) el 57,6% de los miembros adultos, mayores de 16 años, se proletarianizan. Este porcentaje baja a 44.5% para la categoría de tamaño 2,1-5.9 has, y a 21.2% para 6-10 has.

Este fenómeno pensamos que no es original ni de nuestra localidad ni de Pichincha ni del Ecuador. Lo que sí pensamos que es original es la secuencia, proletarianización-campesinización-proletarianización, y no el resultado, semi-campesinos o semi-proletarios. Esto, y es necesario señalarlo, es un producto del mismo desarrollo capitalista en el agro. Este impacto no solo es externo a las unidades de producción familiares o cuasi-familiares sino que repercute sobre ellas en los momentos más agudos del proceso de trabajo, cosecha o carpida. El 23% de las pequeñas explotaciones usan sistemáticamente el trabajo de otros y este se paga en dinero. El intercambio de trabajo, “prestarse mano”, sigue siendo importante pero tiende a disminuir. Paradojalmente o no, las unidades que para sobrevivir deben vender fuerza de trabajo de sus miembros tienen que concurrir, al mismo tiempo, como si fueran unidades capitalistas en momentos en que la competencia por fuerza de trabajo se revela con toda su intensidad. Este tipo de unidades de producción no solo están integradas a través del intercambio mercantil y

el mercado de trabajo sino que, incluso, las relaciones de parentesco y de vecindad aparecen desprovistas de su contenido anterior, aparecen mediatizadas por estos procesos.

A los efectos de tener una imagen más completa del proceso de diferenciación social en la localidad veamos qué ocurre con los productores que tienen entre 10,1 y 50 has. Aunque solo sea con cinco casos podemos encontrarlos con historias de vida menos penosas y con personajes más afortunados. En primer lugar es necesario decir que todos ellos vienen de familias de viejos pobladores y sus padres o eran mayordomos (cuatro casos) o en un caso un agricultor con más de 10 has. El rol del mayordomo es importante en el sistema jerárquico de la hacienda ya que se trata del hombre de confianza del patrón y, en consecuencia, puede obtener favores que otros no conseguirían. La intervención directa de ellos en la venta de parcelas mayores, entre 6 y 10 has, para sus hijos parece definitiva. Esto ha ido acompañado con un proceso paralelo de proletarianización de los actuales dueños y, por lo tanto, con el ahorro de cierto dinero inicial. Cuando el mercado de tierras se flexibiliza estos productores tienen ya una parcela que les permite acumular ciertos excedentes y de esa manera, competir exitosamente por la compra de nuevas tierras.

La estrategia polivalente de producción de los más pequeños la volvemos a encontrar entre estos productores, es decir habas, papas y hortalizas. Pero se registra un cambio sumamente importante que ya se perfilaba entre los que tenían entre 6 y 10 has, a saber: la producción lechera. El tamaño de las parcelas les permite tener hatos con cinco o diez vacas en producción. La estrategia elegida es convertir esa leche en queso fresco y no venderla a la planta industrial. Esto, sin lugar a dudas, les posibilita una mayor rentabilidad al mismo tiempo que mantienen un tipo de producción artesanal familiar que les permite maximizar el uso de la fuerza de trabajo doméstica. Como un resultado de esto, dentro de este grupo, solo el 11% de los adultos se proletarizan y, coetáneamente, todas las explotaciones utilizan trabajo asalariado para las épocas de pico.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Obviamente los distintos tipos de relaciones sociales que hemos presentado nos señalan un grado de complejidad que no podemos resolver en dos páginas de conclusiones. Nos limitaremos a indicar algunas pautas que nos revelan los distintos niveles de integración de las cla-

ses sociales de nuestra localidad en el proceso capitalista de la Sierra ecuatoriana.

El desarrollo de la producción lechera está basado en dos pilares: por un lado, el capitalismo agro-alimenticio localizado en la industria de transformación, y, por el otro, el capitalismo agrario, los productores de leche especializados o en vías de especialización que utilizan fuerza de trabajo asalariada. Sin embargo, y esta es una característica importante, la división no es neta ya que el capitalismo agro-alimenticio funciona, al mismo tiempo, como capitalismo agrario, en otras palabras, los dueños de las plantas son dueños de haciendas lecheras importantes. Otro rasgo original es la presencia del capital comercial como un sector independiente y fuera del control del capital agro-alimenticio. El capital comercial y los distintos tipos de comerciantes como agentes concretos del intercambio siguen jugando un rol central en tanto las relaciones de intercambio entre los primeros dos sectores se ejercen a través de medios de transporte y recolección que este controla efectivamente. A la vez, este capital comercial garantiza la venta de terneros y ganado de descarte de los capitalistas agrarios en las ferias y mercados tradicionales de la sierra. Estas tres clases, burguesía terrateniente-industrial, burguesía agraria y burguesía

comercial, aparecen “articuladas” y, al mismo tiempo, enfrentadas. Las contradicciones no podemos elaborarlas aquí pero para el caso que nos preocupa, la burguesía rural, son importantes y limitan su capacidad de maniobra. Veamos esto en unas pocas palabras.

Si pensamos en un sistema de relaciones de dependencia, esta burguesía rural en el proceso mismo de integración ha perdido su autonomía, aunque su constitución y fortalecimiento nos señale lo contrario. Naturalmente en una situación de crisis de las haciendas tradicionales y por las características de la estructura social de Pichincha y de nuestra localidad, la entrada del capital y de nuevos actores sociales con distinto origen ha sido posible. La capacidad empresarial, en esta coyuntura particular, solo podía realizarse a través de la especialización lechera y, por lo tanto, el paulatino abandono de una estrategia de producción polivalente. En este proceso la inversión masiva de capital aparece como *irreversible* y esto condiciona la reproducción de las relaciones de dependencia frente al capital agro-alimenticio y al capital comercial. Si, como ha ocurrido hasta ahora, las relaciones de dependencia se acompañan con tasas de ganancia altas todo transcurre en el mejor de los mundos.

En este contexto, los *campesinos ricos*, los que tienen entre 10,1 y 50 has, están al margen

del capital agro-alimenticio ocupando un nicho que este todavía no ha ocupado plenamente: la producción de queso fresco que circula a nivel local y regional. La leche producida por este sector aparece como un producto terminado y esto es posible por el tamaño de las unidades de producción. La especialización, es decir el abandono de la agricultura, significaría un aumento en la producción de un producto no conservable. Eso, sin lugar a dudas, obligaría a muchos de estos productores o a aumentar la producción de quesos o a entregarla a las plantas. La primera estrategia nos parece poco viable en tanto el capital agro-alimenticio tiende a ocupar este nicho, por lo tanto la segunda salida aparece como más realista.

Por debajo de este grupo privilegiado de campesinos encontramos la mayoría de productores campesinos y asalariados rurales. Propietarios de pequeñas parcelas, sin ganado suficiente, sin animales de tiro, sometidos a las leyes y transformaciones capitalistas en la agricultura, la sobrevivencia pasa por la multiplicación de estrategias. Pero estas estrategias dependen de las constricciones del mercado de trabajo local y regional y de la movilidad del factor tierra. La expansión de la frontera interna, o sea el acceso a la pequeña propiedad, estuvo condicionada por la crisis de la hacienda

y por la Reforma Agraria. Pero esto vale para ellos y para los capitalistas agrarios. Por lo tanto, la expansión de unos se hace a costa de los otros, y es a este nivel que aparece con toda su brutalidad esta estructura social. La proletarianización es necesaria tanto antes como después de devenir pequeños propietarios. A la vez proletarios con tierra y campesinos sin tierra suficiente, la sumisión al capital agrario es real y formal y transcurre en diferentes periodos de sus vidas y de las vidas de sus familias. En el Ecuador actual los cambios que ocurren en las áreas más capitalistas afectan no solo el modo de vida y de consumo, sino el proceso técnico de producción, ya que la mayoría de los medios de producción (tracción, semillas, fertilizantes, insecticidas, pesticidas) deben ser comprados en el mercado y, de esa manera, se reduce considerablemente la cantidad de medios autoproducidos internamente. Aunque el objetivo sea la mera subsistencia esto pasa por una creciente comercialización de los intercambios. Si lo central es obtener un ingreso monetario, ese ingreso neto del que hablaba Chayanov, la producción ya de alguna manera ha perdido su finalidad original y está sujeta a todo tipo de turbulencias. El destino de la producción no depende de las turbulencias del ciclo doméstico sino que cada vez más depende de las tur-

bulencias generadas por el capital. Por lo tanto los campesinos concurren entre sí por la venta de sus productos, la compra de tierra, la venta de fuerza de trabajo y, paradójicamente como dijimos anteriormente, por la compra de fuerza de trabajo. Las relaciones sociales, étnicas, de parentesco, de vecindad aparecen mediatisadas por el rigor del mercado capitalista, por la inestabilidad ligada a la modernización y a la especialización y por la voracidad de los comerciantes.

BIBLIOGRAFÍA

- Arias, Manuel 1962 *Análisis de la estructura agraria del Ecuador*, Quito.
- Arias, Manuel 1972 *Estructura agraria del Ecuador: Estadística comparativa de la situación en 1954 y 1968*, Quito.
- Barth, Frederik 1967 "Introduction" en F. Barth (ed.) *The Role of the Entrepreneur in Social Change in Northern Norway*, Oslo.
- Barsky, Osvaldo 1978 "Iniciativa terrateniente en la reestructuración de las relaciones sociales en la Sierra ecuatoriana: 1959-1964" en *Revista Ciencias Sociales*, volumen II, 5.
- Guerrero, Andrés 1977 "Renta diferencial y vías de disolución de la hacienda

- precapitalista en el Ecuador” en *Caravelle*, 28.
- Marx, Karl 1971 *Un chapitre inédit du Capital*, Paris.
- Murmis, Miguel 1978 “Sobre la emergencia de una burguesía terrateniente capitalista en la Sierra ecuatoriana como condicionamiento de la acción estatal” en *Revista Ciencias Sociales*, volumen II, 5.
- Schumpeter, J. A. 1934 *The Theory of Economic Development* (Cambridge: Mass.)

EL MUNDO SOCIAL Y SIMBÓLICO DEL CUY*

*Para Kristoffer y Alexandra,
con la esperanza que algún día
puedan comer cuy.*

AGRADECIMIENTOS

Este libro ha tardado más de lo normal en ser escrito. Una de las razones tiene que ver con su carácter colectivo en la etapa de recolección de datos. Sin la ayuda, la devoción y la inteligencia de Martha Freire, Gerardo Fuentealba y Ramiro Moncayo, no solo no podríamos haber comenzado el proceso de investigación, sino que tampoco este proyecto individual hubiera llegado a buen puerto. En el primer capítulo estas vicisitudes están mejor explicadas. Esto,

de alguna manera, explica este largo proceso de maduración, desde el trabajo de campo en 1983, mi segunda visita en 1986, pasando por un informe preliminar, una publicación “oficial” del Instituto Nacional de Capacitación Campesina del Ministerio de Agricultura y Ganadería del Ecuador y esta versión actual en forma de libro pequeño que trata de sintetizar una información mucho más rica. En esa medida, éste es un libro heterodoxo. Por otro lado, los temas aquí presentados fueron discutidos, en mis actividades docentes en la Universidad de Oslo, en múltiples ocasiones y siempre tuve la sensación que mis argumentos no eran del todo consistentes. Por todo ello, dejé pasar el agua bajo el puente con la espera que el tiempo ayudara a mejorar y afinar mis ideas. Puede ser que esto ni siquiera ahora esté logrado. Los libros no pueden ser como los mejores vinos.

No me hubiera sido posible terminar esta empresa sin la generosidad del Departamento de Antropología Social de la Universidad de

* Este libro fue publicado en 1992 en la ciudad de Quito por CEPLAES Ediciones.

Oslo, mi lugar de trabajo de tantos años, que me permitió ganar un pequeño sabático y utilizarlo en el semestre de otoño de este año. Esto me permitió volver a un texto preliminar y trabajarlo más hasta dejarlo en un “tamaño” normal. Siempre he pensado que el tema de los cuyes no puede interesar a tanta gente y que, en consecuencia, bien valía la pena acortar el texto original por la mitad. Mucha etnografía ha quedado en el camino, pero no me arrepiento pues no creo que más detalles hubieran ayudado a entender mejor, no solo la problemática que presento, sino también alguna de las discusiones teóricas.

Desde 1976 me he sentido muy cercano al ambiente intelectual ecuatoriano y desde 1978 he estado en vinculación estrecha con el Centro de Planificación y Estudios Sociales que con toda gentileza publicara un libro mío en el pasado. Esta renovación de confianza es, realmente, inusual. Debo agradecer, especialmente, a María Cuvi, Lucía Salamea y a Rafael Urriola, su actual director, por haberme creído. El libro del que tanto hablé, finalmente, está aquí con todos sus defectos y virtudes.

En estos tiempos en que sin la computadora personal no solo debemos considerarnos perdidos sino que corremos el riesgo de ser definidos como incorregiblemente tradicionales

reconocí mis limitaciones. Definitivamente, no podría haber terminado este esfuerzo sin la ayuda inestimable de Audun Wik, un maestro en los secretos electrónicos.

Finalmente, debo agradecer a la compañera de tantos años, Kristi Anne Stølen, por haber tenido la paciencia necesaria cuando mi pésimo humor indicaba que las cosas no salían ese día o esas semanas y por haberme sostenido en todo momento. Sigo pensando que no hacer de la vida solo trabajo es su gran enseñanza. Creo, sin embargo, no haber sido un buen alumno. No pierdo las esperanzas de mejorar.

Oslo, un día de agosto de 1991.

CAPÍTULO I

HISTORIA DE UN PROYECTO

Este libro es el resultado de un trabajo de investigación y evaluación que fuera realizado en 1983 a pedido del Ministerio de Agricultura y Ganadería del Ecuador. En los programas de modernización agraria impulsados por los diferentes programas de Desarrollo Rural Integral (DRI) en la Sierra había un componente destinado a la transformación de la producción tradicional de cuyes. Los cuyes tenían que salir de

las casas y cocinas de los campesinos, tenían que abandonar su habitat reproductivo ancestral, lejos de sus dueños y del calor del hogar, y pasar a habitar las nuevas construcciones (cuyeras). Esta lógica preveía que no puede incrementarse la producción de cuyes sin que el productor obtenga el máximo de visibilidad y control sobre el comportamiento de los animales. La cocina, el habitat “natural” de los cuyes, es oscura y se supone que los animales viven en una suerte de caos reproductivo en donde las edades y los relaciones genéticas se mezclan al “azar”. En este modelo de producción moderno el manejo genético y de reproducción ocupa un rol central. Una vez fuera de las casas el primer paso en la modernización es la obtención de reproductores mejorantes. El segundo es evitar la degeneración genética con un manejo de cruce preciso. El tercero es poner en cada habitáculo un macho por diez hembras. El cuarto es no emparejar hembras muy jóvenes y que tengan ciertas características que no garanticen una mejora genética a largo plazo. El quinto es formar lotes homogéneos por edad y sexo. El sexto es controlar la reproducción de tal manera que se eliminen las hembras que no sean lo suficientemente fértiles. El séptimo es tener un control poblacional del tal modo que haya un bajo porcentaje de reproductores,

fuertes, robustos y que provengan de camadas numerosas. El octavo es un buen manejo de las crías o lactantes separándolas de sus madres a los veinte días de edad. Y, por último, sin que esto agote el eventual paquete de medidas, comercializar “racionalmente” de tal manera que se eliminen, sistemáticamente, las hembras con muchos partos, los reproductores viejos, las hembras con baja fecundidad, y, finalmente, los machos estériles o con bajo peso.

Todo esquema moderno de reproducción no puede pensarse sin que la alimentación sea también una variable importante. Dar una alimentación adecuada, según tamaño, sexo, y estado general de los cuyes, garantiza, en principio, una mejor conversión alimenticia. La dieta debe basarse, fundamentalmente, en la utilización de forrajes frescos. El modelo ideal de alimentación incluye una combinación de forrajes concentrados.

Un cuy fuerte y gordo necesita estar sano. Por lo tanto, el manejo sanitario debe cambiarse con el objetivo de encontrar, con la mayor precisión y prontitud posible, el tipo de enfermedad que los aqueja. Esto implica una política preventiva que incluye el control de la temperatura de las cuyeras, la eliminación de la humedad en los cubículos y la desinfección periódica de las mismas. Una vez detectado un animal

enfermo hay que tratarlo con la mayor celeridad a los efectos de impedir la diseminación de la enfermedad. Como los cuyes son animales supuestamente delicados, atacados, continuamente, por distintos tipos de parásitos, hay que desinfectarlos con cierta regularidad.

Es fácil ver que el manejo moderno supone el control de muchas variables al mismo tiempo. La eficacia genética depende de la alimentación y la sanidad, y ésta última, en parte, de una dieta adecuada. Un cuy con un buen habitat y una buena dieta es, en principio, un cuy sano que no trae problemas y solo da satisfacciones pues engorda rápidamente y se reproduce mejor. El modelo moderno implica, en otras palabras, planificación y necesita de un “productor que aprende a maximizar resultados y que, por lo tanto, se comporte racionalmente”. El productor debe controlar el contexto y las fases de la producción, debe identificar las distintas variables y entender sus relaciones y debe estar atento a cualquier modificación como para poner en marcha los mecanismos correctivos necesarios. En otras palabras el productor (la productora ya que el cuy, como veremos más adelante, es casi exclusivamente una actividad femenina) debe reemplazar su “código” de producción anterior probado por la práctica, convertido en hábito, por un nuevo “código”

no enteramente probado y, además, elaborado por otros. De esta manera el productor es puesto en una situación casi experimental de cambio social y cultural ya que, siempre, un cambio de “códigos” implica la alteración de reglas, conocimiento y estrategias que tradicionalmente regulan las prácticas productivas culturalmente aceptadas.

El objetivo manifiesto del programa era conseguir un aumento de la producción y la productividad que posibilitara a las familias campesinas no solo comer más cuyes sino también vender una mayor cantidad. En este proceso, el cuy debería transformarse de valor de uso en valor de cambio. Asimismo, pensaron los técnicos, su implementación permitiría la incorporación activa de las mujeres en el proceso de transformación rural integral. La idea era que el pasaje de la crianza tradicional a la crianza moderna implicaría, paralelamente, la mejor utilización de la fuerza de trabajo femenina y doméstica en general. Los programas de desarrollo de esa época suponían la creación de más trabajo, más ingresos y una alimentación más adecuada. En ese contexto de modernización, el componente cuyes era un eje importante de intervención de extensionistas y técnicos del Ministerio de Agricultura y Ganadería. En este caso, además, se trataba de un animal co-

nocido, aceptado y apreciado por los campesinos ecuatorianos indígenas y no indígenas.

Sin embargo, el programa de modernización no avanzó con la velocidad prevista por sus ejecutores. Cuando esto suele ocurrir es muy común que la explicación esté asociada a la existencia de “cuellos de botella” de tipo tecnológico o socio-económicos, o con condicionantes de tipo cultural. Los determinantes o condicionantes culturales se suelen asociar al peso de la “tradicición”, de las “creencias” o de las “inercias” individuales, y, por lo general, son el campo de análisis de las ciencias sociales menos cuantitativas, en este caso la antropología social. El Ministerio de Agricultura y Ganadería, por lo tanto, requirió del trabajo de los antropólogos sociales con el objetivo de descubrir la “lógica cultural” que mantenía la vigencia del modelo “tradicional” de crianza.

El trabajo de campo, en consecuencia, fue diseñado casi como un trabajo etnográfico convencional sin la menor intención de probar modelos y teorías que permitieran una adecuada explicación de la resistencia al nuevo paquete tecnológico ofrecido. Esta perspectiva era, además, necesaria por la ausencia en el Ecuador de trabajos anteriores sobre la relación entre cultura campesina y el mundo de los animales, y especialmente los cuyes.

Finalmente, una explicación de las resistencias hubiera involucrado el estudio de las relaciones existentes entre los programas de modernización, la implementación por parte del aparato de extensión y los sujetos a cambiar. Esto no estaba dentro de los términos de referencia del estudio. Curiosamente, el problema no residía en el modelo tecnológico propuesto ni en sus ejecutores, sino en el rechazo concreto de las mujeres a las nuevas opciones de crianza que les eran presentadas.

Ecuador es una sociedad compleja y no es necesario argumentar en extenso. Aquí solo bastará mencionar la existencia de distintos tipos de campesinos y campesinas y sus diferenciaciones regionales, étnicas y religiosas. Al mismo tiempo, Como producto de la industrialización reciente y la urbanización acelerada a partir de la década del 60, los campesinos reproducen sus prácticas productivas y culturales en un contexto de mayor complejidad en donde la tradición oral coexiste con la tradición escrita, la medicina tradicional con la moderna y la tecnología tradicional con el mundo de los tractores y los insumos modernos. El contacto entre lógicas, “códigos culturales”, diferentes es permanente y cotidiano. Un ejemplo claro de este contacto es la intervención activa del Estado a través de este programa de modernización y

de muchos otros sobre una población que, por siglos, ha mantenido a sus cuyes dentro de sus casas y, en donde, la práctica productiva es, al mismo tiempo, un modo de definir la utilización del espacio doméstico. Una casa campesina sin cuyes no es, obviamente, una casa completa.

La antropología social aspira a describir y a explicar comportamientos y lógicas culturales a partir del estudio de comunidades con pocos actores y en donde, por la proximidad y la permanencia larga, es posible observar todos los aspectos de la vida social y el mundo simbólico y ritual. Al revés, los sociólogos, por lo general, estudian, muchos actores y pocas variables. La ausencia de “representatividad” en los estudios antropológicos suele ser la crítica más frecuente. En nuestro caso, además, no podíamos llevar a cabo un trabajo de campo tradicional que, por ejemplo, relacionara al cuy con el sistema de clasificación más amplio, tanto del mundo animal como del vegetal. Por lo tanto, en nuestro estudio nos concentramos, especialmente, en el mundo social y simbólico del cuy. Para minimizar las desventajas de este enfoque nuestra estrategia fue doble: complejizar al máximo el estudio del cuy tratando de definir mundos productivos y simbólicos que encerrarán, en la medida de lo posible, desde procesos económicos hasta concepciones má-

gicas y, paralelamente, elegir comunidades diferentes con ciertos criterios “objetivos” que, en principio, nos permitieran capturar posibles variaciones. El primer aspecto va a ser tratado con profundidad en el próximo capítulo. El segundo aspecto merece unos cuantos párrafos.

El trabajo de campo se llevó a cabo en ocho comunidades. En la zona de Salcedo, las elegidas fueron Llactahurco, Chirinche y Tigualó; en Guamate, Chismaute y Palmira Dávalos; en Gualaceo, Sharván; y, finalmente, en Quimiag-Penipe, Ayanquil y Guzo. Estas fueron elegidas de acuerdo con los siguientes criterios: tipo de control y calidad de recursos productivos, etnicidad, afiliación religiosa y presencia o no de los programas de modernización de la crianza de cuyes. Porqué estos criterios y no otros? Nos pareció central que la implementación de todo proyecto que implique un aumento de la producción y la productividad debería tomar en cuenta los factores que condicionan la posibilidad de apropiarse de más y mejores pastos y hierbas y, al mismo tiempo, aumentar la intensidad del trabajo de algunos de los miembros del grupo doméstico. En consecuencia, nos pareció importante determinar la ubicación de las comunidades en diferentes nichos ecológicos, en tanto esto condiciona la calidad de las tierras y la posibilidad de incrementar

la producción de alimentos para los cuyes. Al mismo tiempo nos preguntamos por la cantidad de tierra disponible, las estrategias productivas, la disponibilidad de pastos y hierbas en los montes y páramos y la existencia de riego, factor más que decisivo para la producción de alfalfa. Esto explica la importancia del primer criterio. A continuación veamos los otros tres.

Sin lugar a dudas, en el mundo de los productores campesinos ecuatorianos, el componente étnico es un importante criterio para determinar sistemas y lógicas socio-culturales diferentes. Por lo general, la importancia de las relaciones comunitarias y el mantenimiento de un ciclo religioso y festivo recargado está íntimamente relacionado al predominio del campesinado indígena tanto a nivel local como a nivel regional. La presentación de nuestros resultados tratará de hacer visible, cuando sea necesario, la pertinencia de la identidad étnica en el análisis de las variaciones tanto de las prácticas como de las creencias.

En los últimos años y, especialmente en algunas regiones, se ha producido en el seno del campesinado indígena la división entre católicos y protestantes. Pensamos que si el discurso ideológico protestante enfatiza ciertos aspectos como sobriedad, decencia, limpieza y ahorro, era posible imaginar que estos nue-

vos valores tendrían un impacto claro sobre la apertura y la receptividad a las innovaciones propuestas. Paralelamente, la conversión al protestantismo, entre otras cosas, supone una alteración significativa del calendario religioso y ceremonial de las comunidades. Esto podría implicar que el cuy circulase de un modo más restringido y que, por lo tanto, articulase espacios y mundos sociales domésticos menos públicos.

Por último, nos pareció pertinente considerar el impacto de los proyectos. El grado de contacto con los extensionistas varía de comunidad en comunidad, incluso dentro de las áreas de los programas de Desarrollo Rural Integral. Nosotros imaginamos que, en principio, las influencias del modelo moderno de crianza serían más intensas en las comunidades, no solo más mestizas, sino sometidas a continuas visitas de los ejecutores de los programas. A los efectos de tener grupos de control introducimos los casos de Guamote y Gualaceo en donde, en el momento de nuestro estudio, no existían proyectos con el componente de los cuyes.

La utilización de los múltiples criterios de selección que hemos mencionado se basó en una idea muy simple, ya que pensamos que situaciones ecológicas, tipo de control de recursos productivos y mundos culturales y sim-

bólicos asociados a la religión y a la etnicidad condicionan el conjunto de conocimientos, creencias y prácticas de los actores sociales. Nuestro objetivo fue tratar de entender códigos diferentes, variaciones de una misma sinfonía, a partir de ciertas constricciones que, en principio, estarían asociadas a los factores de selección que acabamos de discutir. Obviamente, de esta manera la representatividad de nuestro estudio es mayor y nuestras conclusiones cubren un ámbito social y cultural mayor. El problema principal, a este nivel, es el de la comparación y, al mismo tiempo, la inclusión de las variaciones posibles. Al lado de la cultura del cuy, representada por los expertos a través de los programas de modernización, tenemos un conjunto de “subculturas” del cuy. Esto nos plantea, en consecuencia, un problema adicional: cómo presentar nuestros resultados de tal manera que, manteniendo las variaciones, el lector nos pueda seguir sin perderse en un mundo de detalles.

Una alternativa obvia es la de presentar nuestros hallazgos empíricos comunidad por comunidad. Este método implica, de un modo muy claro, repeticiones innecesarias ya que un mismo tipo de prácticas y creencias es posible encontrar en muchas comunidades a la vez. La tendencia predominante en la antro-

pología social clásica ha sido la descripción de sistemas culturales integrados, homogéneos y, sobre todo, estables. Esta aproximación no se debe solamente a una cierta economía expositiva sino que encierra un conjunto de supuestos acerca del funcionamiento de la sociedad y la cultura basados, fundamentalmente, en la conexión entre reproducción social y orden. Nosotros vamos a describir, en primer lugar, lo que podríamos llamar el “lenguaje cultural común del cuy”, el mundo del cuy como valor de uso y no como valor de cambio (la cultura de la modernización). En esa dirección vamos a presentar los elementos comunes que encontramos en cada comunidad, una suerte de gramática elemental: la descripción de prácticas, creencias y conceptos comunes que constituyen lo que, metafóricamente, podemos llamar “la cultura campesina del cuy”. A partir de esta estructura simple vamos a tratar, posteriormente, de presentar las variaciones. Si recordamos la distinción que hicimos en páginas anteriores entre código restringido y ampliado podemos decir que en la presentación de los resultados iremos de lo restringido, común, “universal”, a lo ampliado, individual y “concreto”. A este nivel la variable étnica, mucho más que la religiosa o quizás que la presencia de contextos

ecológicos o económicos diferentes, es mucho más relevante. Por lo tanto, las variaciones estarán relacionadas a la “cultura mestiza” y a la “cultura indígena”. Esta presentación, obviamente, sigue siendo problemática pues da la idea de que es posible identificar fronteras culturales precisas y homogéneas. En la realidad, por suerte, no suele ser así ya que siempre los actores sociales operan dentro de los márgenes de las fronteras con la posibilidad de traspasarlas. Sin esta posibilidad sería impensable el cambio social y cultural. La existencia de esas fronteras, en nuestro caso las “culturas del cuy”, permite observar diferencias y, paralelamente, plantearse las transformaciones como una posibilidad debido, precisamente, a la existencia de esas discontinuidades. Solo la multiplicidad de códigos permite que, llegado el caso, sea posible una elección verdadera. El fracaso momentáneo de los programas de modernización no nos dice nada sobre cómo las comunidades van a reaccionar en el futuro. Nuestro libro no describe “resistencias culturales” sino, simplemente, códigos diferentes. Idealmente podemos imaginar que nuestro libro presenta un diálogo, un intercambio de opiniones entre actores diferentes sobre un tema común, y, como en tantas conversacio-

nes cotidianas, podemos seguir hablando sin que necesariamente nos tengamos que poner de acuerdo sobre cada tópico de discusión. Este mundo abierto del diálogo solo se interrumpe cuando aparece el poder y solo se acepta una única versión. En nuestro caso concreto la solución obvia a la existencia de diferencias culturales es la implantación y difusión de la cultura de los expertos. Paradójicamente, el modelo de modernización aparece codificado como una sola alternativa, como un sistema cerrado. Sin embargo, la sociedad es un espacio social y simbólico abierto y, por lo tanto, la historia del cuy continúa sin que sepamos cuál será el fin.

Es imprescindible mencionar que de las comunidades estudiadas cuatro son típicamente indígenas: Lactahurco en Salcedo, Guzo en Quimiag-Penipe, y Chismaute y Palmira Dávalos en Guamote. Tigaló en Salcedo, Ayanquil en Quimiag-Penipe y Sharván en Gualaceo son mestizas. Chirinche en Salcedo puede ser considerada un comunidad mixta ya que el componente indígena es fuerte. En relación al factor religioso solo Palmira Dávalos es una comunidad protestante, las restantes son católicas. Es necesario recordar que solo en seis de las ocho comunidades el programa de modernización de la producción de cuyes estaba activo en el

momento de nuestro trabajo de campo. En Palmira Dávalos había un pre-estudio y Sharván era un terreno virgen.¹

Una vez dicho esto hay que aclarar que la cultura tiene también sexo y que, en consecuencia, es posible imaginar mundos femeninos y masculinos dentro del contexto más amplio de lo que, hasta ahora, hemos llamado cultura en general. El cuy, de manera clara e ineludible, pertenece al mundo de las prácticas femeninas domésticas. El cuy alude a lo doméstico, a la cocina, a la protección contra lo externo, ámbitos simbólicos que remiten a ciertos aspectos de la identidad femenina. El cuy en tanto valor de uso se convierte en comida, en platos, en recetas, en sabores y olores y, en ese proceso de transformación, la mujer es la ejecutora.

Nuestros informantes fueron mujeres. Sin embargo, como veremos más adelante, el mundo social y simbólico del cuy involucra no solo a las mujeres. Decir que el cuy remite al análisis del mundo de prácticas y creencias de las mujeres no debe entenderse como un intento de oponer, de una manera tajante, lo femenino a lo masculino y lo doméstico a lo público. Estos mundos están superpuestos y se pasa de uno al otro como se pasa de una frontera a la otra sin por ello perder la nacionalidad. Si aceptamos la hipótesis que una cultura se construye a partir de esas fronteras que se traspasan, la idea de polarización entre lo femenino y lo masculino debe combinarse con la idea de complementariedad. Dicho de otra manera, el cuy es valor de uso dentro de la cultura campesina ecua-

1 El siguiente cuadro es un buen resumen del tipo de comunidad que fue estudiada:

	Nichos ecológicos		Tierra		Pastos		Pertenencia étnica		Pertenencia DRI (Proyecto cuyes)	
	+3000	-3000	Escasa	Adecuada	Escaso	Adecuado	Mestizo	Indígena	Sí	No
Salcedo	Llactahurco Chirinche	Tigualó	Tigualó Chirinche	Llactahurco	Tigualó	Chirinche Chirinche	Tigualó	Llactahurco	Tigualó Chirinche Llactahurco	
Quimiag-Penipe		Ayanquil Guzo	Ayanquil	Guzo	Ayanquil	Guzo	Ayanquil	Guzo	Guzo	Ayanquil
Guamote	Chismaute Palmira Dávalos		Palmira Dávalos	Chismaute	Palmira Dávalos Chismaute			Chismaute Palmira Dávalos		Chismaute Palmira Dávalos
Gualaceo		Sharván	Sharván		Sharván		Sharván			Sharván

toriana tanto para los hombres como para las mujeres, tanto para los niños como para los adolescentes.

En el capítulo siguiente vamos a presentar algunas de las ideas generales que guiaron nuestra investigación. Estoy plenamente convencido que la naturaleza de la investigación antropológica depende menos de un conjunto de técnicas que de nuestra capacidad de generar ideas y conceptos que nos permitan hacer las preguntas más pertinentes. De alguna manera tratar de entender una o varias lógicas culturales implica que la información empírica solo se convierte en “dato” a partir del filtro de nuestras ideas y conceptos. Nuestros resultados y hallazgos dependen, por lo tanto, del marco conceptual, del modo en que nos aproximamos a la realidad con nuestro bagaje teórico y nuestras sensibilidades particulares. Es a través de nuestros anteojos y nuestras brújulas que los actores sociales, nuestros informantes, nuestros “objetos” de estudio, hablan y cuentan sus historias. El problema es que siempre, al final, hay un solo autor. Por ello voy a tratar de definir, con la mayor precisión posible, mis ideas acerca de la complejidad cultural, de la producción de significados y prácticas culturales, del mundo cultural público frente al privado y de la importancia de definir el mundo

social y simbólico del cuy a partir de una teoría “mínima” de los rituales.

Ahora bien, en el proceso de investigación, en este caso a través del trabajo de campo, lo central es identificar con la mayor claridad posible los contextos sociales. Los contextos no son solo “campos” para la observación sino que permiten entender los datos a partir de las delimitaciones empíricas. En nuestro caso los contextos serán los siguientes: el de la producción y prácticas productivas; el de la comida y la cocina que permite seguir al cuy y ver quién lo come, cómo y cuándo se come; el de las prácticas curativas y de salud; y, finalmente, el mercado que convierte al cuy en valor de cambio, el momento en que el animal se convierte en mercancía. Parte del material que se presentará será un intento de recuperación etnográfica de ideas y prácticas que existen pero que no necesariamente se practican asiduamente. Este conjunto de conocimientos es una suerte de capital simbólico acumulado, una suerte de diccionario, que aunque no se realice totalmente en la práctica, nos puede permitir entender la complejidad del cuy como hecho cultural.

La presencia de diferentes mundos culturales invita a una discusión del cambio cultural y social. El objetivo principal de este libro no es una discusión en profundidad de las “resis-

tencias”, de las “inercias” y de las “tradiciones” frente a los programas de modernización. Bastará decir que al presentar los grados de complejidad cultural, automáticamente, nos planteamos la problemática de las transformaciones. La hipótesis, a este nivel, es sencilla: a mayor complejidad son menores las posibilidades de un cambio social y cultural rápido. Obviamente, todo proceso de cambio requiere de actores que lo implementen: en el caso que vemos, mujeres dispuestas a aceptar las nuevas propuestas. Por lo tanto, toda teoría del cambio necesita no solo una teoría explícita del sujeto, que no vamos a presentar en este libro, sino una mejor comprensión de cuáles son las posiciones y constricciones de los actores en un sistema más amplio en donde se da la interacción de conocimientos, nuevo y viejo, con posiciones de poder, con un sistema de roles y status, de posiciones sociales y jerarquías. Todo cambio, por otro lado, implica correr ciertos riesgos. Estos riesgos no solo pueden entenderse a nivel de ciertos cambios conceptuales, sino también a nivel de las posiciones de poder locales. Esta lectura la haremos en el capítulo final.

Una última observación es imprescindible. Nuestros resultados no serán presentados a partir de un modelo de cuantificación preciso,

como por ejemplo; un 40% de nuestros informantes piensan “x” contra un 60% que piensan “y”. Para hacerlo más complicado podríamos, luego, contrastar lo que se dice con lo que se hace. No es que niegue la posibilidad de llegar a tamaño exactitud pero este no fue nuestro objetivo. Estuvimos, todo el tiempo, “abiertos” a las variaciones, tanto de ideas como de prácticas, pero con el objetivo explícito de registrarlas cualitativamente. Este libro, simplemente, trata de conectar una lógica cultural y sus variaciones a un modelo teórico de interpretación.

CAPÍTULO II

LA COMPLEJIDAD CULTURAL DEL CUY

Creo que es posible argumentar que en muchas culturas hay problemas para pensar claramente el rol de los animales. El tratamiento que damos a muchos de ellos está, en muchas ocasiones, lleno de inconsistencias y discontinuidades. Algunos animales viven en la abundancia y la lujuria, son miembros privilegiados del mundo doméstico, son objeto del cariño sin límites de sus dueños y gozan de la atención de los especialistas cuando se enferman. Su entrada en el mundo doméstico se caracteriza por

el hecho de darles un nombre, muestra indudable de afecto y, a la vez, de individualización. En el mundo de las clases medias de las sociedades desarrolladas, el perro y el gato son los animales “humanizados” por excelencia. Otros animales, sin embargo, tienen una vida menos placentera, no reciben nombres y se crían con el objetivo central de convertirse en comida. Los cuidados a los que se los somete no les evita terminar sus vidas sacrificados en mataderos de todo tipo o en el campo mismo. Estos animales no forman parte del mundo doméstico y su reproducción se desarrolla fuera de las casas, a campo abierto o en instalaciones propias fuera del ciclo cotidiano de las familias de productores que los crían. Esta distinción, sin embargo, está parcialmente basada en el tipo de animales. Los perros de las clases medias europeas, americanas y ecuatorianas, son, por ejemplo, una comida apreciada en algunas sociedades asiáticas. Los animales, especialmente los “salvajes”, que son casados sin conmisericordia alguna, reciben, en muchas ocasiones, un tratamiento especial cuando pasan a vivir en los zoológicos o en los circos. Estas discontinuidades implican que en muchas sociedades unas especies constituyen el foco de atención y descarga emocional y otras, por el contrario, son víctimas del consumo, y, por lo tanto, hay

que tener la distancia necesaria como para poder sacrificarlos.²

2 Sobre esta doble condición de los animales ver Serpell (1986) y Digard (1990). Una discusión más general es posible encontrar en Ingold (1988). No hay que olvidar que el elemento constitutivo en la domesticación de los animales es, obviamente, su consumo. De allí que sea importante mantener la distinción entre domésticos y domesticados. En esta dirección, el consumo determina el sistema productivo asociado a la cría de animales y, en consecuencia, condiciona los procesos de protección, alimentación y reproducción de los mismos. El grado de desarrollo tecnológico y, por lo tanto, las técnicas concretas utilizadas, así como los condicionantes ecológicos más amplios, son, de esta manera, los elementos que posibilitan “predecir” las posibilidades reales de producción existentes en la sociedad considerada. Sin embargo, esto no anula la importancia de ver a los animales en un sistema de relaciones sociales con los hombres en donde lo central es estudiar las estrategias de uso y consumo. Esas estrategias, dependen no solo factores ecológicos, demográficos y de mercado, sino, especialmente, de un mundo más amplio en donde el ritual y lo simbólico coadyuvan a dar un sentido social determinado a las prácticas de crianza y consumo. Comer un animal domesticado o no comerlo depende de una elección compleja y muchas veces sutil. Los animales juegan un rol político, simbólico y afectivo emocional no desdeñable que varía de sociedad en sociedad. Por lo tanto, aspectos centrales de una sociedad pueden también verse y entenderse a partir de un análisis minucioso de las clasificaciones de animales. En esa dirección Borneman (1988) ha demos-

El cuy no escapa a esa doble condición a la que aludimos. En Europa y en Estados Unidos es un animal doméstico por excelencia, una de las mascotas de los niños y, en consecuencia, un tabú alimenticio. En el Ecuador, y en el mundo andino en general, es comida: los cuyes se crían para ser sacrificados. Sin embargo, el cuy en el mundo campesino ecuatoriano vive dentro de las casas, convive en el mismo espacio doméstico de las familias. Esa coexistencia, ese grado de “intimidad” no les permite convertirse en víctimas. Podría pensarse que se trata de una anomalía solo si el cuy se define como animal-mercancía por excelencia. Pero esto no es así. Es cierto que el cuy comparte el mismo hábitat pero no recibe un nombre, y, en consecuencia, conserva cierta “impersonalidad”. El anonimato, de alguna manera, permite que el cuy sea sacrificado y conserve, de esa manera, su condición de animal “puro” (no “humanizado”). Además, y sobre esto volveré

trado que las nociones que ayudan a cruzar y clasificar los caballos en la sociedad americana aparecen primero como categorías humanas. En esta línea de argumentación el mundo diferenciado de las especies animales está sometido a influencias que provienen del mundo social más amplio en donde las prácticas sociales y la construcción de identidades nacionales ocupan un lugar preponderante.

más adelante, los cuyes no se cuentan, no son una población que debe crecer o disminuir siguiendo criterios estrictamente económicos y comerciales. El cuy está en las casas, es un animal “doméstico” en el sentido de compartir un mismo espacio, pero su muerte no es fuente de dolor, al estilo de la desaparición trágica del perro o el gato de la familia, sino, al contrario, instrumento de una celebración y un ritual.

En ese contexto no me parece correcto discutir el rol del cuy en el mundo cultural campesino a partir de la condición de anomalía en donde la regla espacio doméstico:: nombre:: no sacrificio no se cumple. He elegido otro camino que me parece más fructífero: presentar la complejidad cultural del cuy a partir del sistema de creencias y usos de los campesinos. Por ello es importante discutir el concepto de complejidad cultural en las próximas páginas.

COMPLEJIDAD CULTURAL

El concepto de complejidad social y, su contraparte, el concepto de sociedades complejas aluden a la diferenciación de roles y estatus y a la creciente separación y especialización de áreas y sistemas de interacción social. Esto implica que determinados status y roles que caracterizan un sistema no son transferibles a otros, como, por ejemplo, determinadas posiciones

económicas no se convierten, automáticamente, en posiciones políticas específicas. Cuando más compleja es una sociedad esperamos encontrar una mayor autonomía de los diferentes sistemas. El concepto de complejidad cultural tienen como referente principal la información que circula entre los actores sociales y no el sistema de posiciones sociales que estos ocupan. En otras palabras, una mayor complejidad cultural implica un alto grado de información, o, dicho de otra manera, la producción de un conocimiento elaborado. Si bien empíricamente podemos tener, o, mejor dicho, esperar una alta asociación entre complejidad social y cultural en muchos casos esto no es así. Muchas de las sociedades iletradas estudiadas por los antropólogos son, en la mayoría de los casos, sociedades menos complejas socialmente que las industrializadas pero, sin por ello, perder su complejidad cultural.

El concepto de complejidad cultural alude a la cantidad de información y conocimiento producido por determinados actores sociales que se usa como repertorio para generar o dar respuesta a determinadas claves. En esa dirección, el conocimiento puede relacionarse al análisis de conductas sociales que se observan y, paralelamente, se puede determinar el conjunto de contextos en los que ese conocimiento

se usa activamente. El uso de ese conocimiento puede estar perfectamente ritualizado.³ En nuestro caso concreto, la complejidad cultural del cuy remite al conjunto de contextos sociales en donde el cuy circula y se reproduce como un instrumento de determinadas prácticas culturales. Siendo el cuy, básicamente, un alimento es importante analizar el sistema de comidas. Por lo tanto, el grado de complejidad del cuy será mayor si podemos estudiar y establecer la existencia de un conjunto de reglas y prácticas que le asignan un contenido ceremonial más elaborado.

En este libro, el contenido semántico de la información ocupará un lugar central. Es obvio que esta dimensión permite captar la relación entre información (conocimiento) y ocasiones en que se activa. Asimismo, el mundo semántico del cuy alude un campo mucho más extenso en donde todos los animales relevantes de la cultura campesina deberían ser analizados. El cuy adquiere sentido no solo si analizamos todos los contextos sociales en donde circula sino también si lo oponemos a los otros animales comestibles, vacas, borregos y chanchos, y

3 Mi análisis de la complejidad cultural está basado, fundamentalmente, en los aportes de Douglas y Gross (1981).

a los animales no comestibles, perros y gatos. Estas oposiciones nos permitirán entender la especificidad del cuy.

La relación entre conocimiento (ideas y creencias) y comportamiento en contextos sociales, lo que podríamos llamar, siguiendo a Bourdieu, una práctica cultural, posibilita, asimismo, entender el cambio cultural y social (1980; 87-109). Es posible imaginar dos situaciones al menos: una disminución de la información y por ende una especialización del cuy, solo como comida, por ejemplo, o la existencia de un conocimiento complejo que no se articula en prácticas concretas. Esto implica que en nuestra investigación partimos del supuesto que un conocimiento complejo y articulado se correspondía a una utilización mayor.

El cuy es, en principio, un animal útil: se puede comer y se puede vender. Por lo tanto pertenece a la misma categoría que otros animales aunque su utilidad sea menor ya que no genera “productos intermedios” que pueden posteriormente transformarse (cuero, leche o lana). No es obviamente un animal con funciones productivas inmediatas como el caballo o el buey. No es tampoco un animal de campo y no resiste la condición salvaje de otros animales menores como las comadreas, los conejos, las liebres y las ratas. Tampoco es un animal

que se cría con exclusivos propósitos religiosos o rituales específicos, como, por ejemplo, un gallo de riña. Es un animal doméstico por excelencia pero que no tiene nombre, como hemos observado anteriormente, y que, por lo tanto, entra en un conjunto de contextos y prácticas diversificadas.⁴ Trataré de captar la especificidad del cuy mucho menos que describir su lugar en el mundo animal complejo de los campesinos ecuatorianos. El valor del uso del cuy será el centro de mi análisis.

El conocimiento del cuy es propiedad de las mujeres. Así como el conocimiento de otros animales es dominio casi exclusivo de los hombres. Es, en consecuencia, un conocimiento femenino articulado estrechamente al mundo de la cocina. Aparentemente, el cuy pertenece al mundo privado de la casa, a un espacio cerrado y no público. El uso del cuy, como veremos más adelante, trasciende la casa y, en esa dirección, también el conocimiento de las mujeres sobre el cuy es público ya que es transmisible. El mundo social y simbólico del cuy remite a procesos en donde es posible vincular conocimiento, prácticas, posiciones (el status de la

4 El libro de Digard (1990) es, sin lugar a dudas, la mejor introducción al análisis antropológico de los animales domésticos.

mujer) e identidad social (una práctica que excluye otros actores).

En el primer capítulo ha quedado claro que voy a tratar de entender variaciones de una misma lógica de crianza del cuy. Estas variaciones van a ser variaciones de una cultura “pública”. Obviamente, un conjunto significativo de diferencias pueden explicarse por constricciones de tipo ecológico o social (ciclo de desarrollo doméstico) que solo afectan a determinados informantes. Yo estaré más interesado en relacionar variaciones individuales a un mundo local de conocimientos y prácticas.

Esta pequeña incursión por los mundos de lo privado y lo público es relevante para el análisis de la complejidad cultural del cuy. Una mayor complejidad implica un grado alto de estructuración de la conducta y las interpretaciones que los actores dan a la misma. En consecuencia, cuando nos referimos a la complejidad, en principio, estamos describiendo un mundo en donde existe consistencia y continuidad entre conocimiento, creencias y conductas. De un modo lógico, la hipótesis de cambio se vincula a procesos de discontinuidad que involucran al mismo tipo de actores o a actores diferentes. De esa manera, es posible tener un modelo del mundo social y cultural en el que, por definición, hay discontinuidad,

ya que habrá diferentes actores con diferentes tipo de conocimientos y comportamientos. En nuestro caso, el mundo de las mujeres y el de los técnicos y extensionistas. Sin embargo, incluso dentro del mundo femenino es posible imaginar discontinuidades relacionadas a lo étnico, al status civil o a la edad.

Por otro lado, existe una relación estrecha entre complejidad cultural y ritualización. Gran parte de la antropología moderna ha estado signada por el intento de sustraer el análisis de los rituales del mundo de lo irracional y exclusivamente religioso. Por lo tanto, así como hablamos de la “celebración” de una misa o el “trayecto” de una procesión como algo eminentemente ritualizado es también posible conceptualizar una comida o, quizás, un partido de fútbol como ceremonias o rituales. ¿Qué es lo que estos eventos tan dispares tienen en común? En primer lugar, se trata de conductas sociales sometidas a ciertas reglas explícitas. En segundo lugar, representan algo que no necesariamente se reduce a un contenido puramente instrumental. Esto implica que los actores sociales que tienen diferentes grados de participación se guían por un conjunto de reglas y símbolos que condicionan esa participación y atraen de manera especial su atención. En tercer lugar, finalmente, las acciones tienen una significación

especial que es posible observar. En mi análisis cuando me refiero al mundo simbólico del cuy aludo a la relación entre mutivocalidad y ritualización (Tambiah 1981).

Toda situación pública en donde distintos tipos de conocimientos y prácticas se enfrentan remiten al análisis del poder.⁵ El poder no solo tiene una base material de reproducción sino que, al mismo tiempo, necesita presentarse como poder ideológico. Es mi convicción que toda acción ritual es una manifestación de poder. El ritual no es una ilusión sino un medio muy eficaz de ejercer o buscar el poder. El contenido dramático de los rituales no sería imaginable sin esta dimensión de poder en tanto se crean condiciones de liminalidad.⁶

El modelo de complejidad cultural, por lo tanto, necesita de una clara delimitación de los contextos sociales en donde el cuy aparece

(producción y circulación) y desaparece (consumo y venta). Los contextos y su delimitación deben entenderse como una herramienta metodológica que permite observar al cuy y sus múltiples pertenencias. A continuación haré una presentación lo más clara y sucinta posible de los contextos estudiados.

LA CARNE PRODUCIDA: PRODUCCIÓN Y PRÁCTICAS PRODUCTIVAS DEL CUY

Como ha quedado claro hasta ahora los productores de cuyes son, al mismo tiempo, sus principales consumidores. En todos los casos se trata de una producción, más bien una crianza, doméstica y orientada por el desarrollo del ciclo doméstico. En esa dirección fue importante distinguir las distintas fases del proceso productivo. En primer lugar, nuestras observaciones estuvieron dirigidas a entender el hábitat doméstico del cuy: la importancia del “hogar”, en otras palabras la pertinencia del calor y el humo de las cocinas campesinas. Tratamos de ver como el hábitat se relaciona a creencias asociadas a la temperatura, a la importancia del humo y los desperdicios como alimento. Vamos a ver más adelante cómo el humo se relaciona tanto a una cualidad interna del cuy, el sabor de su carne, como una protección externa contra determinado tipo de enfermedades.

⁵ Para una discusión más precisa de la relación entre rituales, poder e integración social ver Lukes (1977: 30-51).

⁶ Ver Turner (1974: 23-55 y 98-115). Esta asociación está ausente en la obra de Turner. Sin embargo, es posible leer de manera implícita que la eficacia simbólica de determinados rituales está sujeta al poder dramático de los rituales que reside, casualmente, en la polarización de significados.

En segundo lugar, nos concentramos en el manejo genético reproductivo. En esa dirección, fue central observar las prácticas reproductivas y las ideas que la guían. El paso siguiente fue el de entender el modelo de clasificación de las distintas categorías de cuyes. Esta dimensión, imaginamos, sería de suma importancia para explicarnos la lógica de la reproducción.

Para entender la alimentación de los cuyes partimos del sistema de clasificación de las hierbas y pastos en función de dos criterios: comestibles/no comestibles, y, entre los comestibles, los mejores de los peores. Pensamos que era importante, a partir de los criterios de calidad de la alimentación, tratar de descubrir una lógica de preferencias en donde los productores relacionan la “eficacia” a otros criterios como los del buen sabor, la cantidad de grasa y la textura de la carne. En esa dirección y tomando en cuenta la lógica de lo frío y lo caliente dominante en el mundo simbólico ecuatoriano, tratamos de explorar las relaciones más profundas del sistema alimenticio.

Obviamente, no hay una práctica productiva animal sin una práctica de salud e higiene. Por lo tanto, las hierbas y plantas no solo sirven como alimento sino también pueden ser utilizadas como medios terapéuticos. Todo manejo alimenticio “tradicional”, entonces, remite a la

clasificación enfermedades, sus causas y las mejores formas de combatirlas. En consecuencia, nos preguntamos por la posible importancia del cuy como elemento terapéutico en el proceso de cura de otros animales.

A nivel del proceso productivo mismo fue importante determinar responsabilidades en el seno del grupo doméstico: quién se encarga de la crianza, quién, eventualmente, recoge pastos y hierbas, y qué tipo de recursos se utilizan en general. Tratamos, igualmente, de ver la relación entre la crianza de cuyes y las estrategias productivas más amplias a los efectos de medir los grados de autonomía respecto del mercado de insumos y de la venta. Maximizar cantidad, es decir “planificar” cantidad de alimentos en relación a cantidad y tipo de cuyes, significa introducir en el esquema productivo la dinámica del mercado en general. Tratamos de ver si la lógica doméstica de producción permitía o no la inmersión en relaciones de mercado.

LA CARNE TRANSFORMADA: LA COMIDA Y LA COCINA DEL CUY

El cuy ocupa un lugar dominante en la cocina tradicional ecuatoriana. Seguir la transformación del cuy en “comida” fue uno de los objetivos principales de nuestra encuesta. Por lo tanto, ¿qué es una “comida”? La “comida” no

es solo un conjunto de productos y materias primas con valor nutritivo que posibilita la reproducción de los miembros de un determinado grupo doméstico. La “comida” es, además de esto, un código de conductas y un sistema de comunicación, un cuerpo de imágenes y sabores que, por lo tanto, nos remite a un sistema de usos estrechamente vinculado a ocasiones y contextos sociales.⁷ Un sistema de comidas, en consecuencia, es una determinada manera de clasificar, evaluar y establecer jerarquías en el mundo. En primer lugar, seleccionando solo una parte de la gama múltiple de alimentos posibles a través de los tabúes, y en segundo lugar, a través de su transformación “arbitraria” por medio de recetas y técnicas de transformación (asar, freír, hervir, cocer, hornear, ahumar o podrir). En el mundo simbólico del cual las recetas indican esa complejidad.

El cual puede comerse distintas maneras. Por lo tanto, preguntarse por el grado de es-

tructuración es importante. El modo ideal de comida no estructurada es el “snack” en donde no existen reglas fijas sobre qué comer, cuándo y con qué bebidas. El “snack”, en compañía del “snack bar”, está marcado por la informalidad, la falta de horarios fijos y la ausencia de reglas de etiqueta estrictas. Al contrario, un consumo estructurado implica un código elaborado que determina el lugar, el tiempo y las secuencias en el consumo. La idea de una verdadera “comida”, por lo tanto, significa que debe presentarse como un consumo altamente estructurado. Una comida ideal, en última instancia, es un banquete en donde el servicio, la ropa, las posiciones al sentarse y los brindis están asociados íntimamente a un conjunto de reglas fijas y explícitas que es muy difícil de transgredir. Un banquete es una secuencia en el tiempo de cierta complejidad y en donde no hay ni apuro ni informalidad. El “snack”, como la hamburguesa y el hot-dog, son el símbolo de una sociedad industrial en donde “no hay tiempo” y las relaciones sociales son como un relámpago de interacción. Por ello, quizás, la consistencia de la hamburguesa y del hot-dog, cierta carnosidad que no ofrece resistencias, rodeados de elementos desechables, servilletas, bolsitas de mostaza, sal o pimienta, y envoltorios de papel, es el símbolo del apuro, de la modernidad. El

7 La mejor introducción al análisis antropológico de la comida y la cocina es todavía el libro de Goody (1982). Para una introducción histórica del libro de Tannahill (1973) sigue siendo útil. Sin embargo mis preferencias personales se inclinan por tres artículos, un escrito por Douglas (1975: 249-275), el segundo por Barthes (1979), y, finalmente, el tercero escrito por Fischler (1980).

banquete, por el contrario, es un sistema de resistencias en donde su duración aparece como algo interminable y en donde la presentación no es desechable.

Las comidas, además, es posible considerarlas en un ciclo, desde lo cotidiano hasta lo excepcional. Una comida cotidiana no marca situaciones sociales que tienen que ver con ciclos ceremoniales dominados por los ritos de pasaje como la primera comunión, un casamiento, una muerte o una fiesta religiosa. En ese contexto se elige la comida del domingo o de cualquier día que no se trabaja como algo especial. La excepcionalidad de la comida sostiene un sistema status y prestigio en donde la combinación consumo estructurado/excepcional se opone a lo cotidiano/no estructurado, e incluso a lo cotidiano/estructurado. Casi por definición la combinación excepcional/estructurado no existe.⁸

8 Nicod (1975), introdujo cuatro categorías a los efectos de analizar el modo de comer de los británicos: comida ocasional, evento estructurado, snack y comida. Una comida ocasional ocurre cuando algo es comido sin que esto, necesariamente, constituya una comida propiamente dicha. Un evento estructurado se da cuando es posible observar reglas que regulan tiempo, lugar y secuencias. Cuando esto acontece tenemos, por lo tanto, un tipo especial de comida. El snack es un evento no

Es obvio imaginar, a partir de estas combinaciones, que la lógica parece indicar que el consumo estructurado/excepcional no puede transformarse fácilmente en consumo estructurado/cotidiano. Es algo así como imaginar que las clases medias europeas pasan del pavo de Navidad al pavo de todos los días. El pavo de todos los días, imaginemos, puede aparecer como “sandwich”, es decir como snack, y, por lo tanto, sin adornos, sin las salsas y las verduras de Navidad. El consumo estructurado/excepcional aparece, por lo tanto, sancionando

estructurado. Finalmente, la comida propiamente dicha está fuertemente regulada y es imposible alterar secuencias y combinaciones. A estas categorías Douglas agregó las categorías de evento especial y común. Es obvio que estas distintas ocasiones se dan a partir del consumo estructurado y no estructurado y del hecho que sean excepcionales o cotidianas. Nuestra tipología recoge estas distinciones y tiene, al mismo tiempo, la ventaja de la simplicidad. En esa dirección es posible pensar que los hallazgos empíricos en el excelente número de *Ecuador Debate* (1985), dedicado a la cuestión alimenticia en el Ecuador, pueden ser incluidos en mi tipología. Surge claramente, de los diferentes trabajos, que el sistema de comidas de los campesinos se diferencia según grados de estructuración y tipo de eventos. Los hallazgos empíricos muestran, de manera consistente, que el cuy es consumido y producido en casi todos los grupos domésticos y que jamás entra como comida cotidiana no estructurada.

un conjunto de eventos y situaciones de alto contenido ritual. Este consumo denota los picos culminantes de todo sistema culinario.

El mundo de las comidas no termina con esta tipología ya que es importante problematizar la relación con los contextos sociales. La tipología permite clasificar ocasiones, eventos, pero, en principio, no nos dice nada sobre los actores que pueden participar ni tampoco sobre los lugares en donde se come. En ese sentido, el snack puede ser tanto público como privado, y lo mismo podemos decir de un banquete. En el caso del cuy tendríamos, en primer lugar, un espacio doméstico en donde los miembros de las familias lo consumen. Un sistema de jerarquías, a este nivel, implica que nos preguntemos por el status de los consumidores (hombres, mujeres, niños, ancianos y enfermos) y a partir de allí ver cuándo, cómo y qué partes comen. Una primera consecuencia de este análisis es la determinación de un espacio doméstico que puede o no presentarse como jerárquico y diferenciado. Es obvio pensar que en relación a la problemática de la complejidad esta dimensión es de suma importancia. De esta manera y de un modo paralelo tendremos el sistema de representaciones que definen contextos de consumo y las características sociales de los consumidores.

Al mencionar el tipo de consumidores mencionamos a los enfermos. Sin especificar sexo y edad me parece que la condición de sano o enfermo condiciona una posición especial en todo sistema de comidas. El cuy no escapa a una ley más general, a saber que la comida remite al problema más general de las enfermedades. La comida cuando no sana puede enfermar y, en consecuencia, pertenece a una de las funciones corporales más elocuentemente pensada, en muchas culturas.

La vida de toda familia está sujeta a los ciclos de desarrollo doméstico y cada momento en él, expansión, fisión y fusión, suele estar marcado por rituales culinarios. Nosotros tratamos de ver cómo ritos de pasaje diferentes, casamiento, nacimiento y muerte, y bautismo, primera comunión y confirmación, se relacionan con el consumo del cuy.

Ahora bien. El mundo de las relaciones sociales de los campesinos ecuatorianos no se reduce a la esfera doméstica. La reproducción de un sistema de relaciones sociales incluye el parentesco, el compadrazgo, la amistad, la vecindad, como relaciones horizontales, y las relaciones verticales con terratenientes, sacerdotes, políticos, burócratas, médicos, abogados y comerciantes. Aquí pensé, que el cuy, al transformarse en comida, se presenta como “ofren-

da”, “agradecimiento” o “pago” siendo, de este modo, un medio social eficaz para categorizar situaciones y reproducir, sancionar o cambiar sistemas de relaciones sociales.

De lo dicho anteriormente se desprende que tratamos de encontrar la lógica cultural del cuy en este contexto partir de la distinción entre lo privado y lo público, entre relaciones familiares, de algún modo, y el resto de las relaciones sociales. Es obvio que en el Ecuador lo público, a nivel local como regional y nacional, está asociado un calendario cargado de ceremonias religiosas. No hay una sola fiesta religiosa sin que haya ruido, brillo, baile, música, bebida en exceso, y, por supuesto, comida. Las fiestas religiosas ecuatorianas implican un alto consumo de cuyes. Este consumo es más oneroso para los que ocupan cargos religiosos en la comunidad. Intentamos seguir la “movilización y circulación” de cuyes para estas ocasiones, especialmente en el caso de los sacerdotes. Existe información que da cuenta del hecho que, en muchas ocasiones, los sacerdotes llegan a utilizar hasta 50 cuyes como parte de su participación en determinadas ceremonias. Asimismo, suele ser común que cuando las familias salen de romería, con el objetivo de cumplir con ciertas promesas hechas o para hacer un nuevo pedido a los santos o vírgenes, haya una “ofrenda”

de cuyes. Además, como es posible suponer, el calendario de fiestas no se reduce solamente al calendario religioso ya que existen una serie de otros acontecimientos sociales y políticos que marcan la vida de los individuos y las comunidades. Es posible ver que los cuyes se consumen cuando hay una fiesta en el Cabildo, cuando se inaugura una escuela, un puente o un nuevo camino, o cuando se festeja la aparición del agua entubada. Es también usual ver que las mingas comunales terminan con cuy y profusa ingestión de alcohol.

El cuy al convertirse en comida se “destruye”, se consume y, en consecuencia, desaparece. Los diferentes contextos en los que esto ocurre indican que los productores deben tener, al menos, una estrategia producción que contemple esas posibilidades. Para decirlo de un modo más concreto: una comunidad protestante, al disminuir la cantidad de fiestas religiosas, en principio, no necesitará producir la misma cantidad de cuyes que una comunidad católica. Habrá que ver, por lo tanto, el consumo del cuy como una representación de un mundo social y simbólico mucho más amplio que el delimitado por la cantidad proteínicas.

Como he escrito ya muchas veces, el cuy pertenece al mundo doméstico y femenino. Su conversión en comida depende de las mujeres

y de sus capacidades culinarias. Es fácil, entonces, imaginar que no hay mujer sin cuy, siendo posible, al revés, imaginar hombres sin cuy. En otras palabras, la muerte de la esposa implica, también, la muerte de los cuyes, excepto que una hija pueda hacerse cargo su crianza. El cuy es un animal con género, mucho más que en el caso de los otros animales ecuatorianos, domésticos o no.

EL CUY BENEFACTOR: PRÁCTICAS DE SALUD Y CURACIÓN

He dicho anteriormente que no existe ninguna sociedad en donde la salud y las enfermedades no ocupen un lugar central en el sistema de creencias y prácticas culturales. Las culturas campesinas del Ecuador no son una excepción a esta regla. No intentaremos describir el complejo sistema de clasificación de las enfermedades en el mundo rural ecuatoriano. Mi preocupación es, simplemente, ver el rol del cuy en ese contexto.⁹ Una gran parte de la terapia está constituida por el consumo de hierbas y plantas medicinales y, paralelamente, una alimentación especial y adecuada es sugerida muy a menudo. Esto implica que tanto hierbas y plan-

tas medicinales como comidas especiales tendrán ciertas propiedades terapéuticas. En ese sentido es crucial preguntarse por las propias intrínsecas del cuy y cómo se transmiten cuando se lo ingiere.

Es conocido que en el Ecuador la alimentación y dietas vinculadas con cierto tipo de enfermedades se regulan por dos principios: la relación de oposición entre lo frío y lo caliente y, al mismo tiempo y quizás por ello, la búsqueda de un equilibrio entre esas fuerzas o principios.¹⁰ La idea de equilibrio se rela-

10 Gerardo Fuentealba escribe:

“El organismo, como expresión de la naturaleza, no está desligado de la concepción de ésta, por cuanto todo sugiere que se le observa como una unidad compuesta por elementos clasificados dentro de iguales principios binarios de lo frío y lo caliente; por ejemplo, la cabeza es valorada como caliente, y los pies como fríos, de forma que su concurrencia da paso una situación de equilibrio corporal vital, cuya mantención alude al estado de salud, y su ruptura sitúa el campo de la enfermedad. En consecuencia, la alimentación, como actividad productora del organismo, al igual que otras llamadas a protegerlo del medio exterior, como la vestimenta y la construcción habitacional, deben estar orientadas a preservar dicho equilibrio y, en casos de ruptura, coadyuvar a su restablecimiento, inscribiendo estas prácticas en la prevención de la salud en un caso, y en otros, en el tratamiento de la enfermedad. De acuerdo a esto, las normas y reglas

9 Ver, para la relación entre salud y mundo campesino en el Ecuador, Sánchez Parga y otros (1982).

ciona tanto al modo de funcionamiento interno del cuerpo como a la temperatura del medio ambiente. Estas ideas funcionan como un potente sistema clasificatorio, en donde uno encuentra plantas, hierbas, legumbres y animales. Paralelamente, funcionan como un sistema de orientaciones generales que guían

orientan la selección, combinación y preparación de alimentos, y están llamados a lograr el mencionado balance o equilibrio” (1985: 185).

Esta concepción, obviamente, no es específica a la cultura ecuatoriana ya que la mayoría de las grandes “civilizaciones” así como muchas sociedades con una tradición oral no escrita han compartido, o incluso comparten en la actualidad, la creencia de que es importante mantener el equilibrio corporal y que, por lo tanto, hay que evitar que el cuerpo esté demasiado caliente o demasiado frío. Es importante recordar, como lo señala correctamente Mckee (1988), que en el Ecuador hay una influencia mutua entre las nociones hispánicas de lo “frío” y lo “caliente”, que provienen de una clasificación de los humores, y una concepción nativa indígena en donde estas categorías se vinculan directamente al frío y al calor térmicos. En esa dirección, obviamente, algunas comidas calientan el sistema fisiológico humano mientras que otras lo enfrían. Esta calidad depende menos de la temperatura real de las comidas como de su efecto en el organismo que las consume. Sobre esta problemática volveré en el capítulo en donde trataré las propiedades terapéuticas del cuy.

la acción y un conjunto de prácticas culturales. Es posible observar estos principios detrás de esquema productivos, por ejemplo, la imposibilidad de combinar maíz con fertilizantes, en la complicada y rica cocina ecuatoriana y en las prácticas y rituales del sistema salud tradicional. La existencia de estos principios y su multivocalidad son el mejor indicador de la complejidad cultural a la que he aludido anteriormente.

Volvamos a las terapias de salud por un momento. Para un enfermo las terapias son eficaces solo si a los aspectos estrictamente instrumentales agregamos lo que podría llamar eficacia simbólica. Este concepto alude a dos dimensiones. Por un lado, los actores deben creer en la eficacia de determinadas señales, de determinados signos que están íntimamente asociados al manejo ritual de la situación por parte del “experto”. Por otro lado, los pacientes desarrollan una sensibilidad especial hacia determinados símbolos que tienen la característica de condensar significado a distintos niveles. La utilización del cuy como articulador simbólico y revelador de secretos en la práctica de la sobada tiene estas propiedades. No fue nuestro intento describir el sistema tradicional de salud en el mundo rural ecuatoriano sino, solamente, registrar la presencia del cuy en el ritual

de la sobada.¹¹ No analizamos a los sobadores. Nos importó ver cómo nuestros informantes se representaban la sobada en tanto mecanismo de diagnóstico y, eventualmente, como parte del proceso curativo. En consecuencia, al no entrar el sobador en el análisis y habiendo perdido, sin duda alguna, un personaje central de este ritual nos concentramos en el segundo momento, es decir cuando “el cuy chupa el mal”. Eso que en esta práctica terapéutica el cuy es concebido como un “instrumento” que absorbe el mal, lo conserva y lo entrega “codificado” al sobador. El sobador interpreta y lee algo que ya está en el cuerpo del animal. El cuy permite, por lo tanto, un diagnóstico más certero. Esta propiedad es instrumental e intrínseca al cuy. Es, dicho de otra manera, el privilegio del cuy.

La última dimensión del análisis se relacionó a la utilización del cuy en el tratamiento de

ciertas enfermedades de los animales mayores. Si el cuy tiene ciertas propias terapéuticas y, además, es un medio de una gran eficacia, nos pareció que, quizás, lo encontraríamos en el tratamiento de otros animales. En un contexto social en donde los campesinos aprecian a sus animales y los veterinarios se hallan a mucha distancia, existe, obviamente, una ciencia veterinaria local desarrollada.

EL CUY MERCANCÍA: ANÁLISIS DEL MERCADO

En una economía comercial el mercado es el destino final de los productos, el lugar en el que un conjunto de valores de uso se convierten en valores de cambio. En nuestro caso, uno podría imaginar que la venta del cuy es, algo así, como su transformación final, su metamorfosis en un objeto que adquiere un precio. Los campesinos ecuatorianos producen, al mismo tiempo, valores de uso y valores de cambio. En este tipo de contexto económico es sumamente interesante preguntarse por el modo cómo los productos circulan en el mercado, o, mejor dicho, el grado de mercantilización de diferentes plantas, frutas y animales. Nosotros tratamos de ver la manera como el cuy se articula en el nivel doméstico con otros animales y productos agrícolas que van al mercado.

11 La descripción etnográfica de la sobada de cuy dada por Barahona (1982) sigue teniendo validez. Sin embargo, su análisis del sobador y su práctica, de los pacientes, el contexto ritual complejo y del diagnóstico, no está centrado en el cuy. Porqué el cuy y no otro animal, o mejor, porqué el cuy como instrumento técnico del ritual, son preguntas que Barahona no se plantea en su artículo. Desde mi perspectiva, y a los efectos de entender al cuy como articulador simbólico, esto es lo crucial.

Podríamos haber postulado, sin mayores discusiones, que dado que el cuy es un condensador de significados estará al margen de una lógica mercantil. Sin embargo, tratamos también de ver si no habría un conjunto de constricciones que provenían del ciclo doméstico, de la presión sobre el trabajo femenino, y del mercado mismo (precios no favorables, ausencia de circuitos firmes, deficiencias de la demanda). Obviamente, un aumento de la producción y el mantenimiento de una lógica mercantil implica una relación estable con el mercado. La estabilidad del mercado depende una demanda no solo estable sino, preferentemente, en aumento. Desde la perspectiva de los productores lo más importante, por lo tanto, son los centros urbanos. La expansión de las ventas depende, también, del modo cómo se consume el cuy en los pueblos y ciudades de la Sierra. Si el consumo es altamente estructurado/excepcional, como he dado a entender anteriormente, es posible esperar una demanda restringida por los picos de las fiestas. En consecuencia, solo un aumento del consumo diario permitiría una rápida expansión de las transacciones mercantiles. En ese proceso y para que el mundo urbano quede al alcance del cuy solo la matanza industrial en un frigorífico garantiza una demanda estable. Por el contra-

rio, en un contexto en donde el cuy como valor de uso predomina es de esperar un comportamiento mercantil errático por parte de nuestras productoras. Es decir que solo se vende cuando se necesita dinero contante y, por lo mismo, se compra muy de vez en cuando.

Una dimensión importante es la conversión del cuy en comida especializada de restaurante típico y criollo. La muerte del cuy y su transformación adquiere una significación especial en este contexto en donde no solo el modo de prepararlo es importante sino también los días en los que se hace y los precios.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El análisis del cuy en los diferentes contextos que he presentado permite ver cómo los sistemas de creencias adquieren sentido a través de prácticas culturales y se enlazan a un conjunto de relaciones sociales, en distintas arenas, en donde los grados de ritualización están asociados a la vida y muerte de este animal. Mi análisis debe vincularse al problema más general del tipo de conocimiento local en una situación de cambio social y cultural en donde el Estado interviene con nuevos discursos y planes de desarrollo. Nuestros actores y sus comunidades están inmersos en un mundo social marcado por las migraciones urbanas y por la constan-

te expansión de determinado tipo de servicios modernos: centros de salud, escuelas, agencias de desarrollo y nuevos circuitos comerciales. El mundo del cuy no podría no ser, por lo tanto, un punto de intervención y penetración de alternativas. El modelo de análisis que he presentado, en donde la complejidad cultural es el nudo gordiano, no excluye ni el cambio ni la continuidad. La cultura y los mundos económicos y sociales de nuestros actores no son elementos estáticos sino cambiantes. Incluso el hecho de no aceptar el nuevo paquete tecnológico propuesto por los técnicos y expertos representantes de la modernidad es, en sí, un aspecto dinámico. No podemos decir, lisa y llanamente, que las mujeres demostraron ser “tradicionales”, ya que fueron confrontadas con nuevos dilemas, nuevas posibilidades y, dado el caso, tuvieron que elegir. Espero poder discutir esta problemática en el último capítulo del libro.

CAPÍTULO III

LA CARNE PRODUCIDA

En este capítulo me concentraré en algunos aspectos centrales vinculados a la producción del cuy como “carne” comestible. El cuy apa-

rece, por lo tanto, como “producto” que necesita un cuidado especial a los efectos de ser sacrificado. Obviamente la carne no es todo en el cuy pues las vísceras se comen, pero no su cerebro, ni tampoco se utiliza la piel. Sin embargo, siendo un animal pequeño, entre 600 y 1000 gramos cuando se lo mata, casi todo su cuerpo es carne, y, por ello, se lo suele asar entero. No se puede esconder la forma en la presentación tradicional del cuy asado, salvo que se lo haga trozeado en sopa o en guiso. El cuy se impone por su presencia y por las asociaciones con otros animales no comestibles que tienen su misma forma, como las comadreas o las ratas de campo que no son comestibles. Por lo tanto, para quien viene de otra cultura comer el cuy puede, fácilmente, convertirse en un acto horroroso y repugnante ya que, fácilmente, al entrar en contacto con su carne se puede sentir que se come una rata o, simplemente, que se come una mascota, un animal querido por los niños.

Una “carne”, por lo tanto, es un producto social, es una materialidad, Es un cuerpo que se consume como cualquier otro objeto cultural que se define como comestible.¹² Para ello es

12 Qué es una “carne” nos puede parecer un problema más bien idiota ya que bastaría imaginar una cierta

necesario criarlo dándole un habitat, permitiendo su reproducción, posibilitando una alimentación adecuada y sistemática y evitando que se enferme. El cuy necesita de los cuida-

resistencia corpórea de origen animal como criterio suficiente. Sin embargo, sabemos que hay distintos tipos de “carnes”: unas son más rojas, otras son, por lo tanto, más blancas, unas son más grasosas, otras son más flacas, y en el mundo cultural ecuatoriano, lo central será preguntarse por el “calor”, las habrá más calientes y más frías. Vialles (1987), en su hermoso y “horroroso” libro sobre los mataderos de Adour en Francia, ha demostrado que no podemos obtener “carne” sin matar de un modo expreso a determinado tipo de animales: los comestibles. Los animales muertos, ya sea por muerte natural, por enfermedad o por accidente, por lo general no se consumen, simplemente porque no han sido sacrificados. Para comer carne es necesario e imprescindible, por lo tanto, ver correr sangre. En las sociedades modernas matar a los animales se ha convertido en una tarea para especialistas que se lleva a cabo en lugares asépticos, lejos del público. Los consumidores tienen acceso a una carne “purificada”, lejos del horror de los mataderos. En el mundo rural ecuatoriano el sacrificio, la separación de la carne y la sangre, es todavía una actividad doméstica en la que los niños participan como “público” al comienzo hasta que tienen edad para participar activamente. “Comer cuy” en el Ecuador implica, todavía, participar activamente en la muerte del animal. En esa dirección, y sobre esto volveremos más adelante, la “carne de cuy” no se compra en una carnicería o en un supermercado.

dos de todo animal doméstico que se consume ceremonialmente. Trataremos en las páginas que siguen de dar una imagen, lo más sucinta posible, de la producción del cuy como carne, pero, antes, presentaremos, de un modo muy general, a nuestro animal.

GENERALIDADES SOBRE EL CUY

El cuy, “quwe” en quechua, pertenece, junto con la llama y la alpaca, al mundo de los animales comestibles nativos de la región andina que fueron domesticados antes de la llegada de los españoles. El cuy pertenece a la familia de los Caviidae, mucho más cercana genéticamente, pese a sus apariencias, a la chinchilla o al puercoespín que a la rata o al ratón.¹³ Los datos arqueológicos sugieren que el cuy fue domesticado alrededor del año 1000 A. J. C. Es posible imaginar que el cuy no solo fue una parte de la dieta sino que, desde un comienzo, se constituyó en un habitante más de las viviendas de los nativos. En consecuencia, el cautiverio original, dentro de las chozas oscuras, contribuyó a una rápida domesticación. El resultado de esta

13 Sobre el cuy en general ver especialmente King (1956); Gade (1967); Luna de la Fuente y Moreno Rojas (1969); Chivilchez Chávez (1980); y Zevallos (1980). Sobre los animales en los Andes, ver Wing (1975).

técnica se puede ver en el hecho que el cuy es, indudablemente, un animal crepuscular y nocturno que trata de evitar tanto la luz fuerte y la exposición al sol como la oscuridad total. Sus actividades fisiológicas no cesan durante la noche ya que no se entrega a la quietud total o al sueño como otros animales. Además, es un animal “húmedo” ya que es capaz de orinar durante una jornada hasta el diez por ciento de su peso total.

Por otro lado, podemos pensar que, en el proceso de selección genética en el pasado, las calidades dietéticas como las “sociales” jugaron un rol predominante. En la actualidad, los cuyes nativos son especialmente ruidosos, tanto por sus gritos y gruñidos constantes así como por la búsqueda permanente de contacto con sus dueños. En el pasado, por lo tanto, los indígenas trataron de seleccionar los animales más ruidosos frente a los más tranquilos. Esto no quita que la impresión generalizada es que el cuy es un animal “tímido”, especialmente frente a los extraños. Una informante caracterizaba al cuy como un animal “tímido y nervioso”. Estas dos características hacen justicia a su comportamiento.

En la época del Imperio incaico el cuy fue importante tanto en la dieta alimenticia como en el mundo ceremonial. Las llamas y las alpa-

cas pertenecían al Estado siendo, por esta razón, el cuy el animal “popular” por excelencia. Hay evidencia clara que el cuy solo se comía en ocasiones especiales y que nunca fue parte de la dieta diaria de los campesinos. Los diferentes cronistas mencionan especialmente el hecho de que el cuy solo se lo sacrifica y consume en fiestas o cuando se trata de realizar ofrendas a los dioses.¹⁴ Al mismo tiempo, fue utilizado como instrumento eficaz para adivinar futuros eventos. No hay datos de que hubiera sido utilizado como totem.

La presencia del cuy era mucho más extendida antes de la conquista, ya que era posible encontrarlo en gran parte de lo que es ahora Chile y en el norte de la Argentina. En la actualidad su cría y consumo está concentrada entre los campesinos que habitan las zonas de los Andes centrales en Bolivia, Perú y Ecuador, y, parcialmente, en el sur de Colombia (en el Departamento de Nariño). Sin embargo, su consumo no se restringe a las zonas rurales ya que

14 Guamán Poma de Ayala (1956: 174) cuenta que mas de mil cuyes junto con cien llamas negras fueron sacrificadas y ofrendadas a los dioses en Cuzco a los efectos de garantizar la próxima cosecha. Polo de Ondegardo (1916: 37) relata la importancia del cuy en procesos adivinatorios .

es posible encontrarlo como “comida típica” en muchas ciudades medianas y grandes en estos países. Esto no quita que el cuy siga siendo la comida campesina por antonomasia.

A primera vista es difícil distinguir los machos de las hembras, el único criterio suele ser el tamaño de la cabeza ya que el macho puede tenerla un poco más grande. En las variedades más comunes en el Ecuador, al llegar al período adulto, los cuyes pueden alcanzar hasta los 25 cm de longitud y los 1000 gramos de peso. Lo normal, sin embargo, son 22 cms y 850 gramos de peso. Los cuyes, de acuerdo con nuestras observaciones, se comienzan a comer regularmente una vez que alcanzan los cuatro meses de edad y los 500 gramos de peso. La pubertad de las hembras se presenta entre los 60 y 70 días de edad y la de los machos a los 80 días aproximadamente. El tiempo de gestación varía de acuerdo con la camada, siendo mayor cuando hay una sola cría, casi 70 días, y menor cuando hay más de una cría, entre 66 y 68 días. Los partos ocurren, según nuestras informantes, siempre de noche, y la misma madre se encarga de limpiar las envolturas fetales, las que son, a su turno, lamidas y comidas. Una informante nos decía “a la mañana aparece la mama-cuy con sus crías todas limpietas y sanitas, siempre paren con la oscu-

ridad de la noche que les parece ser propicia, y solo cuando hay problemas pueden parir de día, y es como si pidieran ayuda”. A los pocos minutos de nacer los gazapos comienzan a caminar e inician, sin problemas, su lactancia. A este nivel son, sin lugar a dudas, animales que no presentan mayores problemas. El cuy puede vivir hasta los ocho años de edad y teóricamente son fecundos hasta esa edad. Sin embargo, la fertilidad de las hembras, según nuestras informantes, disminuye a partir de los cuatro años.

Si uno quisiera defender al cuy como un animal “polivalente y funcional” podríamos decir que es rústico, poco exigente, bien manso, come, en principio, de todo, es inofensivo y es dúctil si se le evita los cambios bruscos de temperatura. Además, podríamos también decir, que es una fuente de proteínas eficaz y barata. Su carne tiene un 20.5% de proteínas contra un 14.5% en el cerdo, un 16.4% en el ganado ovino y un 17.5% en el ganado bovino. Finalmente, podríamos argumentar, en un mundo en donde la “silueta” es importante, que su carne es poco grasosa: solo un 7% contra casi un 40% para el cerdo y un 31% para los ovinos. Obviamente, en la cultura campesina ecuatoriana, el cuy es todo eso y además es la carne más “caliente”.

EL HABITAT DEL CUY

El conocimiento y la práctica de producción del cuy, como hemos anticipado en páginas anteriores, son eminentemente femeninas. El cuy “pertenece” a la casa, su habitat histórico ha sido la cocina y, por lo tanto, su proximidad con el fogón. La domesticación del cuy ha implicado que se lo conciba como un animal “débil” que necesita el máximo de protección y de recaudos para garantizar su sobrevivencia. Una idea generalizada es que el cuy suelto, a campo traviesa, no podría durar más de unas pocas horas ya que sería atacado por otros animales o, simplemente, no podría o no sabría qué comer, donde encontrar sus alimentos. Por el contrario, el conejo (por su parentesco con la liebre) es pensado como un animal pequeño más apto para sobrevivir en condiciones salvajes. Al menos, se dice, el conejo podría correr pero el cuy ni siquiera eso pues anda muy lentamente, cansinamente, deteniéndose todo el tiempo, y, al mismo tiempo, es muy asustadizo.

No es de extrañar, en consecuencia, que el cuy esté en la cocina o en unas construcciones adosadas a la cocina y que se comunican con ella. Esta última solución posibilita que durante la noche duerman en ella. Sin embargo, en algunos casos, las mujeres prefieren tenerlos allí durante el día permitiéndoles dormir

cerca del fogón. Cuando están en la cocina, en muchos casos, se adecúa uno de los extremos, el más cercano al fogón, y se lo separa, con una pequeña verja de cemento o barro, o, simplemente, andan con la mayor libertad por toda la casa (no hay que olvidar que la casa campesina típica tiene un solo ambiente dividido en “funciones”).

Estar en la cocina implica, por lo menos, que no serán atacados por sus enemigos. El perro y el gato pertenecen a la categoría de enemigos, y, por lo mismo, no están adentro de las casas. Para evitar que los perros descubran el “gusto de la carne del cuy” no solo se impide, sistemáticamente, que entren en las casas, sino que cuando se mata un cuy se evita que sus vísceras sean descubiertas por ellos. Es muy común, por lo tanto, enterrar las vísceras o tener especial cuidado en dárselas a los chanchos. El gato, por el contrario, puede estar interesado en hacer daño al cuy por su carácter “mañoso” y su peculiar malignidad.

Sin embargo, el principal enemigo del cuy es el “chucuri”, una suerte de comadreja de campo, salvaje, con una gran capacidad para introducirse en las chozas, e incontrolable por su atracción “demencial” por el cuy. En las comunidades indígenas este animal, llamado “llan-garicuco”, es percibido como especialmente

sanguinario: su interés en matar a los cuyes es para beber su sangre y comer sus ojos y orejas. Para evitar que penetre en las chozas, cuando alguno ha sido visto en las inmediaciones, se suele hacer hervir pescado seco mezclado con culantro, suponiendo que el olor servirá para ahuyentarlo, o, simplemente, se esparce ceniza en los contornos exteriores con la idea de que esto impide su acceso. Cuando se cree que el “chucuri” está ya dentro de la casa se trata de expulsarlo produciendo el máximo de ruido, especialmente ruidos metálicos, y, concomitantemente, se asa el ají más fuerte y picante en la candela. A esta misma categoría de “bestialidad” pertenece la rata de campo vieja o “pericote”, aunque su predilección sea solo por los cuyes muy pequeños. Este animal, además, está considerado como de “mal agüero” porque puede anunciar la muerte próxima de un familiar querido y muy cercano.

Un tipo especial de daño, aunque esta vez sea indirecto, es el causado por los sapos. Es una creencia generalizada en el mundo campesino ecuatoriano que el sapo es muy dañino, especialmente su orina. Por lo tanto se tendrá especial cuidado en identificar que las zonas en donde se recoge hierbas no contengan sapos. Entre los indígenas los sapos especialmente peligrosos son cuatro, que se distinguen por sus

colores y, adicionalmente, su tamaño: uno negro, llamado “hambatu”, el “sapo” propiamente dicho, de color verde mezclado con blanco, el “kaila”, completamente verde, y, finalmente, el “chukchi”, de color café y más pequeños que los otros. Se supone que los sapos al orinar en las hierbas transmiten a los cuyes una enfermedad estomacal que produce hinchazón de barriga y, eventualmente, su muerte.¹⁵

Pero no solo debe aislarse al cuy de sus enemigos sino también del frío. De un modo muy general puedo decir que mantener el equilibrio térmico del habitat del cuy es la creencia más firme que encontramos. De esa manera, no resulta extraño que la cocina, el fogón de la choza, sea el lugar ideal para su vivienda. Hay una especial preocupación, por lo tanto, en no

15 El sapo aparece en el mundo indígena vinculado a la magia negra y es frecuentemente utilizado para provocar daños (ver Aguiló 1987: 29). Su presencia genera una gran inseguridad y se considera un mal auspicio. Entre los campesinos no indígenas, asimismo, los sapos son temidos y la idea de comerlos es vivida como algo eminentemente horroroso. Bolton y Calvin cuentan que un informante, para justificar el hecho de comer a los cuyes jóvenes, “sostenía que los cuyes viejos se vuelven sapos, les sale cola y corretean refunfunando como sapos” (1981: 289). Esta creencia no parece ser muy difundida en el Ecuador.

tenerla ni muy fría ni muy caliente. Por ejemplo, cuando se cocinan alimentos por mucho tiempo se presta especial atención en abrir la puerta de vez en cuando y no tanto para hacer escapar el humo o el vapor, sino que para que la habitación no esté muy caliente. Asimismo, se tendrá un gran cuidado en tener cerrada la puerta cuando hay vientos fríos. Esta concepción funciona, en consecuencia, como una gran limitante cuando llega el momento de plantearse la salida del cuy de las casas. La naturaleza de la Sierra con sus cambios bruscos de temperatura, sus vientos gélidos, sus mañanas heladas y sus noches destempladas son, desde la perspectiva de las productoras, factores imposibles de controlar. Por el contrario, el fogón permite mantener un calor adecuado para la crianza del cuy. Aún en los casos en que ha llegado la cocina de gas o el kerex con el que se hace rápidamente el desayuno, el fogón tradicional se sigue usando para los almuerzos y las meriendas.

Un argumento adicional para definir el hábitat ideal del cuy es la idea de que el humo de la cocina ahuyenta un conjunto de parásitos dañinos que provocan cierto tipo de enfermedades, sobre las que volveremos más adelante. Conectado a esto, uno encuentra, con un arraigo especial en todas las comunidades, la concepción

de que el humo condiciona el sabor de la carne: un cuy de cocina sabe de un modo diferente a un cuy criado fuera. Aun en el caso en que nuestros informantes nunca hubieran tenido la oportunidad de poder comparar los sabores se argumentará que así es o que alguien que sabe mucho se los contó. En nuestras discusiones apareció, claramente, la asociación entre humo y, obviamente, gusto ahumado. Siendo la carne del cuy más bien dulce se piensa que el sabor ahumado produce una combinación especialmente atrayente ya que mejora sensiblemente el gusto y la carne se vuelve menos “insípida”, “menos dulce”.¹⁶

16 Bolton y Calvin encontraron que “también el humo es considerado como un elemento para su bienestar (del cuy), y muchos campesinos piensan que sin humo los cuyes mueren, que no pueden vivir... se dice que los cuyes jóvenes y las hembras preñadas son los más expuestos a morir si no se les cría en una atmósfera de humo” (1981: 279). Asimismo observan que para muchos informantes “los cuyes no necesitan agua para beber pues “beben humo”. El humo es su bebida” (1981: 279). Los Escobar también encontraron esta creencia en toda la región del Cuzco (1972: 37). Yo estoy de acuerdo con esta interpretación ya que el significado del “humo” es ambivalente y no solo alude al “humo producido por el fogón” sino también al que es generado por el hecho de cocinar y hacer hervir comida. Por lo tanto, uno puede imaginar que “beber humo” se asocia a la

Hay, finalmente, una razón adicional fuerte: el cuy en la cocina funciona como un “basure-ro” eficiente pues come los restos que se desechan en la preparación de las comidas. Los cuyes comen cascara de todo tipo, cebolla, zanahoria y habas, chalas del maíz, incluso maíz “podrido” que no se puede utilizar para cocinar, todo tipo de granos, restos y sobras. Sobre las cáscaras de papa hay un evidente desacuerdo: en algunas comunidades se sostienen que la cascara de papa es un buen alimento y en otras que no, pues puede producir diarreas. Sobre esto volveré más adelante cuando discuta el modelo alimenticio puesto en práctica.

LA REPRODUCCIÓN Y EL MODELO GENÉTICO

El origen de toda camada coincide con los inicios de la pareja de recién casados y su instalación en la nueva vivienda. La mujer se traslada con los cuyes que ya había comenzado a criar o que recibió como regalo de sus padres (su madre en realidad) o sus padrinos (su madri-

idea de vapor. Esta es, por otro lado, la interpretación dada por Bolton y Calvin. Es importante recordar que el humo, en consecuencia, no solo mantiene una cierta temperatura en el ambiente sino que esta temperatura deberá ser también “equilibrada”, en términos de una adecuada humedad.

na) de casamiento. Por lo general, la camada original incluye un “yayacuy” y entre dos y diez hembras. Posteriormente, todo descendiente macho del “yayacuy” recibirá el mismo apelativo. Los criterios de selección de los animales varían pero incluyen tamaño y peso (los más gordos y sanos si es posible) y también que sean tranquilos, de “buen carácter”. Para el “yayacuy” se piensa que cuanto más dedos tenga será mucho más potente y transmitirá a sus descendientes esas cualidades, tanto a machos como a hembras. Un “yayacuy” se mantiene en actividad como reproductor un máximo de tres años. Las hembras no tienen características externas que permitan descubrir su eventual fertilidad. El color de los cuyes se puede elegir y no hay ideas fijas, excepto lo que podríamos llamar las preferencias estéticas. En lo referente a las características del pelaje se prefiere a los animales de pelo corto. Una razón para ello es el hecho de que el fogón de la cocina se encuentra muy cerca del suelo y suele pensarse que los cuyes de mucho pelo lo pierden con facilidad y que, en consecuencia, puede entrar en las ollas con comida.

En las condiciones reales de crianza, en donde no existen separaciones por edad y sexo, obviamente, los cuyes, teóricamente se “mezclan indiscriminadamente”, o, con palabras de

una informante, “se mezclan sin que sepamos quién es el taita y quién es la mama”. Sin embargo, esto no es del todo cierto ya que hay cierto control de la reproducción. La técnica utilizada es la usual: no permitir que haya muchos machos adultos en las camadas. Esto se consigue de varias maneras. La primera, es captando a los machos mayores de tres meses. La segunda, es comiendo a los machos que alcanzan un cierto tamaño, los 500 o 600 gramos de peso, justo antes de que pasen a ser activos en la reproducción. Hay un consenso generalizado entre nuestras informantes: no conviene tener muchos machos activos en una camada ya que esto es una invitación a conflictos y “peleas” en la cuyera. Las peleas no solo son entre ellos mismos sino también con las hembras que ya están “cubiertas” y que, en consecuencia, se resisten a ser servidas otra vez. La estrategia, por lo tanto, pasa por tener uno o dos “yayacuyes” en actividad a los efectos de tener cierta tranquilidad en la camada, en la cocina y en la casa. Por lo general, se tiene solo un macho pues se considera que éste puede servir sin problemas hasta quince hembras.

En las comunidades indígenas la clasificación usual incluye, al lado del “yayacuy”, los “güagüacuy” que son los gazapos menores de dos meses, independientemente de su sexo. A

continuación vienen los “maltones” que ya están en edad de reproducción pero que no han tenido hijos.¹⁷ Entre ellos se diferencian los machos, que se llaman “cari”, de las hembras, “huarmi”. Cuando las hembras han parido por primera vez o están por parir pasan a ser llamadas “mamacuy”. Una vez que han parido más de una vez se suelen llamar “maduras”. Por lo tanto, la madurez se consigue a los seis meses de vida. La diferenciación para los machos entre “maltones” y “maduros” tiene consecuencias sobre su destino como carne: los “maltones” suelen cocinarse mientras que los “maduros” se asan. La razón dada es sumamente sencilla: la carne de los “maltones”, siendo animales más jóvenes, tiene menos gusto y menos grasa que la carne de los “maduros”, más viejos y más pesados en principio.

En las comunidades indígenas el sistema de clasificación es más complicado aunque es de mucha menor importancia para la reproducción. Esto incluye los colores: “muru” cuando tienen más de dos colores, “pinto” cuando

17 Malta es una palabra quechua que indica “tamaño mediano”. El término maltón es una españolización. En las comunidades no indígenas la clasificación por edad es simple: pequeños, adultos, entre ellos los fértiles y los no fértiles, y, finalmente, los viejos.

son de dos colores, y por el color, “blanco” o “negro” o “plomo” si son de un color. El tipo de lana también se utiliza y se distingue entre cuatro tipos de cuy: “vashtu cuy”, cuando la lana es larga y recta, “tipu”, cuando es crespa, “llambu” cuando el pelo es lacio y se tiene poco, y, finalmente, “tolo” cuando la lana es escasa y crespa.¹⁸ La preferencia de cuyes con pelo corto en estos casos está asociada al hecho de que, de esa manera, los cuyes no esconden su cuerpo, no disfrazan su peso, su textura, su cantidad de carne, o, dicho de otra manera, su flacura. Los cuyes “lanudos” son como mascotas, como un adorno, y no suele tenerse sino uno o dos como máximo.

Este sistema de control de la reproducción no incluye, de un modo sistemático, una variable que desde el punto de vista de la lógica

moderna de producción es central; la fertilidad de las madres. Las madres no se seleccionan según su peso y tamaño sino que, principalmente, es la edad la que determina su “madurez sexual”. Al mismo tiempo, no se separan las más fértiles de las menos fértiles y el tiempo de recuperación de parto en parto es muy escaso. Tampoco se les da una alimentación especial después de parir. Esto implica que el nivel de fertilidad es, en general, muy bajo. Sin embargo, en el lapso de un año, se sabrá distinguir las más fértiles de las menos fértiles destinándose estas últimas al consumo. Es interesante observar que cuando este es el caso la “cuya” poco fértil es llamada “machorra” o “fría”. De todas maneras, es necesario tener en cuenta que toda hembra puede sacrificarse una vez que haya parido tres o cuatro veces al año. Sin lugar a dudas, y pese a las reservas de los propios actores y de los expertos, podemos concluir afirmando que existe un modelo conceptual de reproducción que está acompañado por una práctica consistente.

La cantidad de cuyes que se tiene varía todo el tiempo. No es posible establecer una suerte de racionalidad que implique, por ejemplo, el control sistemático del número de animales, de tal modo que siempre habrá una determinada cantidad o que esta variará según el ciclo ce-

18 El color y la textura del pelo parecen ser los criterios más comunes en la clasificación de los cuyes en otros contextos andinos (ver Bolton y Calvin 1981: 264-271; Luna de la Fuente y Moreno Rojas 1969: 31). En Colombia, se mezclan al color y la textura del pelo con el origen presumido, fundamentalmente la región o localidad. De esta combinación resultan unos dieciséis tipos diferentes (ver Castaño Quintero, 1981: 8-17). Si nos hubiéramos concentrado solo en el color seguramente hubiéramos encontrado en el Ecuador una cantidad muy grande de diferente tipos de cuyes.

remonial festivo. Obviamente, como ya lo he dicho anteriormente, las fiestas y ceremonias son importantes para determinar el número. Sin embargo, a partir de determinado número hay problemas de espacio, de control y, sobre todo, de alimentación. Sin lugar a dudas, cuando mayor sea el plantel serán mayores las exigencias de cuidado. Una de las constricciones más importantes es tener una buena alimentación todo el año y esto no es así siempre, ya que hay épocas en que las buenas hierbas y pastos, o la alfalfa, escasean. En general, fue posible observar una disminución de las camadas en los meses de verano, de mayo a septiembre, debido a la escasez de hierbas.

LA COMIDA DEL CUY

La clasificación de la comida del cuy sigue, muy de cerca, la lógica de lo frío y lo caliente. Esto es así tanto en las comunidades indígenas como en las mestizas. Lo ideal es combinar hierbas y pastos de tal manera que los cuyes tengan una alimentación balanceada. En esa dirección las hierbas y los pastos se clasifican de más calientes a menos fríos. Esta distinción de grados es muy importante ya que, en principio, toda la alimentación de los cuyes debe pertenecer a un mundo simbólico en donde lo exclusivamente frío queda excluido, como también

debe dejarse de lado las hierbas y pastos exclusivamente calientes. Es importante mencionar que las hierbas calientes debe tener prioridad en invierno y las frías en verano. Sin embargo, el balance puede lograrse con técnicas de transformación muy simples: con agua fría, de más calientes a menos calientes, y con el fuego, de más frías a menos frías.

Entre las hierbas y pastos más calientes tenemos los siguientes; el nabo, el rastrojo de cebada, la paja, el alfiler, el platanillo, el trigo tierno, la cebada, el ñahui y las hojas de col, habas y lentejas. En las comunidades indígenas se distinguen distintos tipos de pajas según el espesor y el color. Cuando la paja constituye el alimento principal se cuida especialmente que sean verdes y suaves. Entre las más o menos frescas tenemos la chilca, el zuru, la altamira, altamisa o marco, y la lengua de vaca. Entre las menos frías el canayuyo o quillu sisa (flor amarilla), el illén, el pasto azul, el tseleg, el ray grass y las hojas de maíz. Es obvio que muchos de estas hierbas, pastos o arbustos perennes crecen en la Sierra en zonas baldías, cerca de las acequias, en lugares con vegetación tupida, y al lado de los caminos. La clasificación de esta alimentación como “buena” es una indicación clara para que los miembros de la familia en sus paseos, salidas al mercado o al campo

para trabajar, recojan lo que se puede encontrar. Todas estas plantas tienen un ciclo de desarrollo vegetativo que depende estrechamente de las estaciones. En la Sierra, la época de invierno es el momento de abundancia ya que hay suficientes lluvias y, en consecuencia, los pastos y las hierbas crecen generosamente. Los meses críticos, por lo tanto, son julio y agosto, luego de las cosechas, y septiembre y octubre, justo antes de la nueva siembra. Es posible afirmar que es en el verano cuando la cantidad de cuyes suele disminuir y muchos de nuestros informantes son claros a este respecto. Nuestros datos, por otro lado, indican con claridad que los cuyes se multiplican especialmente durante la época de lluvias.

Hay una distinción que me parece importante referir: la clasificación de hierbas y pastos de chacra contra hierbas y pastos de monte. Obviamente, las hierbas y pastos de chacra se cortan mientras los cultivos crecen y de esa manera, cuanto más abundan, se hace menos necesario ir al monte por comida. Un conjunto de hierbas que podríamos considerar “malas”, ya que crecen junto con los cultivos compitiendo por nutrientes del suelo, se convierten en un alimento apreciado para los cuyes. Entre ellas podremos nombrar al “nabo”, en el cultivo de cebada, y al “canayuyo” en el cultivo de la papa. En al-

gunas comunidades en donde el agua abunda es común la práctica de la siembra escalonada de distintos tipos de papa. En estos casos, lógicamente, el canayuyo es el alimento principal de los cuyes. También las “malas hierbas” de los cultivos de maíz, habas y arvejas se utilizan profusamente. Muchas de estas hierbas son incluso clasificadas como “venenosas” (para los cultivos) pero, sin embargo, se pueden definir como alimento adecuado para los cuyes. La chilca, una suerte de pequeño arbusto salvaje que se puede usar también para hacer cercos, es uno de los alimentos más abundantes y que resiste con una gran persistencia el verano.

Las hojas de habas, lentejas y coles se definen también como un excelente alimento. Sin embargo, el alimento ideal sobre el que hay un total acuerdo en el mundo campesino ecuatoriano, es la alfalfa. Esta planta, desde que fue introducida en el Ecuador, es definida como “el alimento” por excelencia para el ganado. Sus cualidades nutritivas excepcionales son conocidas por los campesinos y, cuando es posible, se cultiva en los linderos de los campos en los valles más bien bajos. Un aspecto positivo de esta planta, que surge claramente en toda conversación sobre ella, es su calidad digestiva excepcional. De allí que, se suele decir, aunque los cuyes coman en exceso alfalfa “jamás se

pondrán enfermos”. De esa manera es como si la alfalfa jugara el rol de un tónico estomacal. La alfalfa, dadas estas características, puede, también, ser considerada, con justa razón como una planta eminentemente medicinal ya que la separación entre comestible y medicinal en este caso es casi imposible. Esto queda claro cuando nuestras informantes nos dicen que, incluso en la época de escasez de alimentos, siempre se trata de buscar y de encontrar, de vez en cuando, rebrotes de alfalfa que se recogen para los cuyes. Demás está decir que la alfalfa es también considerada como el alimento ideal para todo tipo de ganado.

Como hemos observado anteriormente, los cuyes se alimentan profusamente de los desperdicios de la cocina: afrecho de cebada, cáscaras de habas tiernas, cáscaras de plátanos, tronquitos de col, cáscaras de zanahoria amarilla, cebolla, mote, sambos, calabazas, maíz podrido, etc. Es importante señalar que los cuyes que “prefieren” los restos de la cocina cotidiana son considerados “amañados” o sea mal acostumbrados por estar detrás de este tipo de alimento. Sin embargo, esto, de alguna manera, se considera como eminentemente positivo ya que se piensa que este tipo de alimentación mejora sensiblemente el sabor de la carne del cuy.

Sobre las bondades de las cáscaras de papa

no hay acuerdo; en algunas comunidades se considera una comida aceptable mientras que en otras se piensa que produce daños al estómago. La idea de que la cáscara de papa es dañina está asociada a la utilización cada vez más frecuente de herbicidas y pesticidas y, por lo tanto, se supone que aunque estas se laven siempre quedan restos químicos que son muy difíciles de hacer desaparecer totalmente. Estas consideraciones nos introducen de lleno en la discusión de las hierbas y pastos “malos” que, en ningún caso, deben darse como alimentación. De la larga lista que nos fuera mencionada bastará con citar algunos: la gotera o lechera, el culantrillo, el trébol amarillo, el diente de león, la cola de burro, el porotillo, la avena tierna, la hortiga y determinados tipos de berro. En todos los casos estas plantas están relacionadas a cierto tipo de enfermedades estomacales que producen intensos espasmos y culminan con diarreas incontenibles. También es interesante señalar que se consideran especialmente peligrosas las hierbas malas que crecen en los cultivos de trigo.

Como hemos visto antes, en ningún caso se da agua a los cuyes y no solo porque se piensa que su calidad no es buena. La idea es que el cuy no puede controlar la cantidad de agua que debe beber y por ello lo mejor es dársela

a través de las hierbas y plantas que come. De esa manera se evitará que los cuyes coman alimento demasiado seco o demasiado húmedo. El equilibrio a este nivel también debe lograrse y es un tipo de conocimiento que requiere de una práctica extensa y un cuidado extremo. Las operaciones de mojar o secar los pastos y las hierbas, por lo general, son llevadas a cabo por las amas de casa o por hijas grandes. Dar comida a los cuyes, dos veces al día más los restos, es, por lo tanto, una actividad que debe llevarse a cabo con suma atención ya que todo desequilibrio es causa de enfermedad. Como vemos, la lógica de lo frío y lo caliente que se aplica para dar sentido a la comida y la salud en los seres humanos es, por analogía, también utilizada en el mundo de los animales. Comer bien es comer cuidadosamente y en proporciones adecuadas, solo cuando se aproxima la época en que muchos cuyes serán sacrificados la cantidad de alimentación que se les da aumenta considerablemente (lo mismo cuando una determinada cantidad de entre ellos irá al mercado). El mundo cultural campesino ecuatoriano es un mundo modesto y solo se acepta los excesos de alcohol o de comida cuando de algo excepcional se trata. Esto está, por lo general, relacionado al mundo de las fiestas. El análisis del mundo de la comida nos introduce

de lleno, pues, al mundo de las enfermedades y de las prácticas curativas.

LAS ENFERMEDADES DEL CUY

Una de las prioridades fundamentales es el cuidado y la limpieza del habitat del cuy, en la cocina o en las cuyeras, en las construcciones adosadas a la pared, o en las que, eventualmente, están totalmente fuera, que, generalmente, se construye con rastrojos de todo tipo (se suele preferir los de cebada). Con los rastrojos, por lo tanto, se constituye lo que se suele llamar “la cama del cuy” y que impide que el animal esté en permanente contacto con el piso de tierra de la cocina, al que se considera como frío y, por lo tanto, proclive a crear desequilibrios de temperatura cuando los animales duermen o descansan. Lo importante, en este respecto, es cambiar los rastrojos dos o tres veces a la semana. De esa manera, se elimina la orina, las heces y los sobrantes de hierbas y pastos que los cuyes no han comido. En muchos casos, luego de tirar los sobrantes, se barre toda la superficie con hojas y ramas de retama. La retama es un arbusto perenne, muy común en la Sierra, que produce numerosas ramas, largas, rectas y finas, que suelen usarse para la fabricación casera de escobas. La parte superior se hace hervir y se toma, ya sea como purgante

o como diurético. Es una creencia muy común que el olor de la retama es tan fuerte que puede ahuyentar a los piojos y a las pulgas. Sin embargo, el marco está considerado como la planta más efectiva para ahuyentar tanto a los piojos como a las pulgas. La práctica más común es mezclar hojas o ramas del marco con el rastrojo de cebada o con lo que se utilice para la construcción de las camas.¹⁹

En algunas comunidades se acostumbra, luego de la limpieza, a rociar el suelo con cenizas a fin de evitar la concentración posterior de humedad. De ese modo, se piensa que los cuyes estarán más calientes. También se dice que la mezcla de ceniza con hierbas y pastos es altamente positiva, desde el punto de vista nutritivo, ya que constituye un buen reforzador de la dieta normal.

Ahuyentar al chucuri es también una de las prioridades y preocupaciones de las mujeres,

como hemos visto anteriormente. En este caso se trata de evitar la muerte de cuy. Una práctica, que encontramos solo en algunas comunidades indígenas, es la siguiente: se hierva pescado seco mezclado con culantro y con el caldo se riega el piso de la cocina. La idea es que el olor de la mezcla, sumado a su condición nada auspiciosa pues se trata de una mezcla doblemente fría, servirá para ahuyentar a tan peligroso animal.

De lo dicho anteriormente se desprende con toda claridad que el cuy es un animal que hay que proteger y cuidar. Su “naturaleza”, su cuerpo y la piel, sobre todo, se consideran como especialmente endebles y frágiles. En ese sentido mantener la temperatura del habitat es una tarea crucial y a la que todos los integrantes de la familia se dedican. La piel del cuy, se dice, no funciona como un aislante eficaz como, por ejemplo, en el caso de los conejos. No es de extrañar, entonces, que los enemigos principales son, sin lugar a dudas, los parásitos externos que hemos nombrado anteriormente: piojos y pulgas. En el contexto doméstico, los perros aparecen, siempre, como los principales transmisores. Una de las prácticas “modernas” más comunes, sobre todo en las comunidades no indígenas, es rociar la cocina y las cuyeras con insecticida contra las moscas. Esto se hace

19 El marco es una planta nativa del Ecuador que se usa de un modo generalizado en la medicina tradicional. Según White la infusión de la hierba se dice que estimula el flujo menstrual y el jugo extraído impide la formación de abscesos internos. La planta puesta en el piso mata o al menos repele a las pulgas (1982: 202). La retama, también según White, es otra planta nativa que tiene múltiples usos: vomitivo, purgante, diurético y emético (1982: 256).

casi diariamente en los meses de verano que es cuando, casualmente, hay una abundancia de moscas. En las comunidades indígenas ante la primera presencia de parásitos en un cuy se saca la cama y se riega el piso con agua mezclada con creso. Al mismo tiempo, en la cama nueva que se hace se introducen hojas o ramas de eucalipto. Otra práctica extendida es acercar cada cuy al fogón: se piensa que por efectos del calor los piojos y las pulgas “saltan directamente al fuego”. En algunos casos se puede utilizar el Malathion (un desinfectante), disuelto en agua, para bañar a los cuyes.

Obviamente, los piojos y las pulgas son “visibles” y forman parte del “medio ambiente” de las chozas. Una escena típicamente serrana es la tarea compartida de extraer piojos y pulgas del cabello y la creencia firme y generalizada que el calor es uno de los mejores ataques para expulsarlos. Sin embargo, distinguen la “sarna”, que se asocia claramente a manchas y pérdida de parte de la piel, del ataque de los piojos y las pulgas. La sarna es producida por otros parásitos externos que no tienen nombre pero siendo menos visibles, se sabe que existen. La cura más común es la aplicación de kerosene y, en algunos casos, se aconseja frotar con grasa de cerdo. Muchos de nuestros informantes reconocieron que estos tratamientos no son muy

eficaces y aunque mueran los parásitos tanto el kerosene como la grasa son muy irritantes. En muchos casos se sabe que el mejor remedio es bañar los animales enfermos en agua tibia, mezclada con algún preparado que contenga un poco de sulfamida.

Cuando se habla sobre las enfermedades específicas del cuy aparecen un conjunto de ideas y opiniones que aluden a “resfriados”, “el mal”, “la peste”, “las fiebres” o “la fiebre”, “aparición de bolsas o tumores en la piel”, “diarreas”, “hinchazón”. Por lo tanto, en algunos casos, se alude claramente a síntomas que se pueden observar, como tumores, diarreas o hinchazón, y en otros casos, a síntomas mucho más difusos como fiebre, resfriado (se suele pensar que el cuy puede toser pero esto no aparece claramente), o, directamente, el mal. En el caso de la peste se piensa en una enfermedad generalizada, es decir que afecta a casi todo el plantel.

Aparentemente hay una cierta ambigüedad y falta de precisión en la identificación de los “males internos” que aquejan a los cuyes. Los expertos, veterinarios o extensionistas, están de acuerdo que el conocimiento “tradicional” es inadecuado e incorrecto. Personalmente pienso que el problema principal se relaciona a la ausencia de una clasificación clara y contundente a nivel local. Esto vale, tanto para las

comunidades indígenas como para las otras. Veamos esto más de cerca. Los síntomas a los que he aludido son, obviamente, y, quizás, necesariamente difusos. Sin embargo las “fiebres”, la “hinchazón” y las “diarreas” se asocian a un tipo de enfermedad que se conoce con el nombre de “torsón”. Se suele decir que cuando el cuy está atacado por el “torsón” suele torcerse al caminar y es como si tuviera dolores intestinales o estomacales. La “hinchazón” y la “diarrea” son, en este contexto, síntomas bien visibles. La causa de esta enfermedad se vincula directamente a la comida del cuy ya sea porque ingirieron pastos y hierbas demasiado secas o muy húmedas. De esa manera, el balance entre lo frío y lo caliente ha sido, evidentemente, roto. Esta es la enfermedad más común del cuy y la que causa la mayor mortalidad.

Los síntomas identificados son, sin a lugar a dudas, muy cercanos a los síntomas de la salmonelosis de los expertos: “decaimiento, parálisis de los miembros anteriores, diarreas, pérdida del apetito, congestión estomacal, e inflamación del hígado, bazo y riñón”.²⁰ Esta enfermedad de origen bacteriana se la contrae a través de la ingestión de comida. Claramente,

las campesinas saben perfectamente que este “mal” es letal y de fácil transmisión. La experiencia vivida y transmitida les permite asociar su origen a la ingestión de hierbas y pastos pero no a las bacterias “invisibles”. Obviamente, en el mundo de la medicina tradicional el origen de las enfermedades no está vinculado a un sistema clasificatorio en donde bacterias, virus o parásitos internos constituyen el centro de la reflexión y, en consecuencia, el punto de partida de las terapias medicinales. Sin embargo, tanto entre los indígenas como entre los mestizos, se habla en general de “microbios”. En esa dirección, las “enfermedades de Dios” o “microbiosas” son todas de origen externo, vienen de afuera, en el pasado de Europa, pero ahora del medio ambiente en general.”²¹ To-

20 Ver Sousa y Chalampunte (1980: 14).

21 Esta distinción entre “enfermedades del campo” y “enfermedades de Dios” es central en la concepción indígena de la medicina. Según Eduardo Estrella las primeras tienen un origen “sobrenatural” y las segundas están siempre vinculadas a fenómenos de origen “natural” (1978). Muñoz Bernand ha encontrado también esta distinción entre los indígenas de Pindilig (1986). Las enfermedades de Dios “están vinculadas con la penetración de los blancos en las tierras de los indígenas y con la degradación de las relaciones sociales. Se consideran como “microbios” (o como castigos enviados por Dios) la viruela, las enfermedades infecciosas

das las enfermedades estomacales, en principio, no son solo “enfermedades de Dios” sino también tienen su origen en los microbios. En las discusiones con los informantes, estos son “visualizados” como minúsculos piojos, tan diminutos que no se pueden ver y, por ello, no se los puede atacar a tiempo como a los piojos verdaderos.²² La ausencia de una clasificación “científica” precisa impide, lógicamente, que las campesinas puedan distinguir, con toda claridad, la salmonelosis de la coccidiosis, por ejemplo. En este último caso, sin embargo, los síntomas visibles son muy parecidos a los de la salmonelosis y es probable que la categoría de “torsón” cubra estos tipos de enfermedades. Habría que recordar, a esta altura, que la identificación de la coccidiosis es aún problemática para un veterinario sin experiencia pues la presencia de la diarrea, central aquí, puede

típicamente infantiles, el tifus, las pestes, la tubercolosis, el alcoholismo y el sobrepeso” (1986: 65). Muñoz Bernand también encontró que las enfermedades del campo son típicamente indígenas, por lo tanto, son consideradas antiguas, de “antes de la conquista” y se identifican con el mal aire, el mal viento o la mala visión, el arco iris y los cerros pesados. Sobre esta problemática volveré más adelante.

22 Ver Muñoz Bernand (1986: 66).

indicar, en principio, que los cuyes sufren de salmonelosis. Ningún veterinario o extensionista, llegado el caso, puede negar que el torsón como “mal general” es en la mayoría de los casos la “salmonelosis nativa”.

Es importante señalar la íntima relación entre esta concepción y el modo como se define la diarrea entre los niños. McKee (1988) distingue tres tipos de diarreas. La primera es el producto de una infección debida a la presencia de bacterias en el medio ambiente o a la ingerencia de “comidas pesadas”. La segunda se debe a desequilibrios humorales causadas por concentraciones de calor o frío en el cuerpo, y la tercera, por ataques sobrenaturales (mal de ojo, el mal aire y el susto). Para las enfermedades del cuy, obviamente, este tipo de clasificación aparece subyacente aunque no de un modo claro. Esto se debe en parte a una búsqueda menor de sistematicidad y, además, al hecho de que la taxonomía no coincide con tipo de tratamiento y experto a consultar. En las enfermedades humanas la hipótesis de las causas se vincula al tipo de tratamiento a recibir, en el caso de las enfermedades animales no hay ni médicos veterinarios ni curanderos ni brujos a consultar. El tratamiento y, eventualmente, la cura es eminentemente el dominio de las mujeres en sus casas.

Si volvemos, por un instante, a las otras enfermedades mencionadas, el ataque de parásitos externos (piojos y pulgas) y la “sarna”, la coincidencia es aún mayor. Los expertos coinciden en el hecho que estas son, sin excepción, las enfermedades de piel más comunes. Sin lugar a dudas la “sarna” local es idéntica a la micosis cutánea o externa de los expertos: en todos los casos se trata de un ataque de hongos especialmente localizado en la cabeza del cuy. Como una curiosidad quisiera mencionar que la garrapata no parece ser un mal común entre los cuyes al revés de lo que sostienen algunos expertos.

Volvamos ahora al torsón y a su terapia. La cura recomendada en algunas comunidades, especialmente entre las no indígenas, es dar a los animales enfermos trozos o semillas de zambo (calabaza) tierno. Cuando se supone que la indigestión está acompañada por “fiebres” se suele mezclar el zambo con hierbas, especialmente la malva en sus diferentes tipos. Esta terapia está íntimamente relacionada a la medicina tradicional ecuatoriana. Las propiedades del zambo son muy claras ya que se considera como un remedio muy efectivo en la cura de los parásitos estomacales (“lombrices”) que producen “hinchazón”, “decaimiento”, “falta de

apetito”.²³ Es necesario recordar que, en la medicina tradicional indígena, el zambo se utiliza también en los casos de “inflamación de barriga” y “diarreas”.²⁴ El uso de la malva es muy generalizada y sus propiedades son muy conocidas en la Sierra. De los diferentes tipos, la alta y la rosa son las más frecuentes. Ambas se consideran especialmente eficaces para combatir los dolores y los espasmos estomacales.²⁵ Algunas de las

23 Según White las semillas de zambo son muy nutritivas y se han usado en la medicina tradicional para curar no solo las lombrices en general sino más recientemente para combatir la solitaria (1982: 313-314). Adriana Bianchi ha encontrado que en Cotopaxi se usan profusamente las pepas de zambo para combatir y curar los ataques de lombrices y de la solitaria (1986: 19).

24 Ver Bianchi (1986: 21) y Acero Coral y M. A. Pianalto de Dalle Rive (1985: 60).

25 Bianchi menciona especialmente la malva olorosa para enfermedades estomacales y la malva blanca para afecciones hepáticas (1986: 14-15). White clasifica tres tipos de malva: la alta que se utiliza para enfermedades bronquiales, congestiones pulmonares e inflamaciones estomacales; la blanca contra la tos, el catarro y también como colirio en caso de irritaciones oculares, y la rosa tanto para desinfectar la boca y la garganta como para disminuir el dolor de oídos (1982: 194-198). Muñoz Bernand solo menciona la malva

informantes, de manera explícita, explican que la asociación del zambo con la malva es muy propicia ya que se trata de una combinación entre algo fresco, el zambo, y algo cálido, la malva. Paralelamente a esta terapia se trata de separar a los animales enfermos de los sanos, práctica que, en muchos casos, es imposible de llevar a cabo cuando faltan las cuyeras.

En algunas comunidades indígenas encontramos que el “torsón” se conoce con el nombre de “llancha” o simplemente “peste”. Este último término, obviamente, alude claramente al origen externo de la enfermedad. Los síntomas son, sin lugar a dudas, los mismos que hemos analizado anteriormente. No encontramos una práctica extensiva basada sobre el zambo y la malva. Sin embargo, parecería que la idea de hacer una “limpiada” del habitat del cuy es central en muchos casos. Esta “limpiada” consiste en mezclar hojas de marco, Santa María y llantén con agua, y una vez hervidas se rocía la superficie ocupada por los cuyes. Posteriormente se esparce en el piso “cal de cenizas” y se les da a los cuyes hierbas nuevas temperadas durante varios

olorosa, definida como cálida, con la que se prepara una infusión para el mal aire (1986:44).

días. En algunos casos, cuando no se usa cal, se suele hacer una nueva cama para los animales poniendo muchas ramas de eucaliptus en “retoño”, si éstas se consiguen sin demasiada dificultad. Aquí, indudablemente, aunque no se trate directamente a los animales, la creencia es que los “microbios” externos que atacan pueden ser ahuyentados mediante el uso de estas plantas. El uso del marco se vincula a una práctica generalizada que ve en esta planta un repelente eficaz contra las pulgas. Cuando se la pone en el piso o, como en este caso, se la mezcla con otras se supone que va a cumplir esta función.²⁶ Con el marco se puede, también, hacer una bebida que se utiliza contra el mal de bilis.²⁷ La Santa María se suele usar en una infusión para curar a los

26 Ver White (1982: 202). Es interesante ver ciertos paralelismos con la lógica de la limpia ritual en el caso de diarrea que describe McKee (1988: 222-223). La idea de la limpia es sacar el “mal” del sujeto enfermo y esto se consigue, entre otras cosas, frotando el cuerpo con objetos de olor intenso. El mal, de esa manera, será atraído por el olor. McKee menciona, entre otros, las siguientes hierbas odoríferas: chilca, Santa María, guantug, para con yuyu y marco. Como hemos visto la mayoría de ellas son utilizadas en la limpieza, del habitat del cuy.

27 Ver Bianchi (1986: 17).

enfermos con susto.²⁸ El llantén es una planta perenne que se utiliza profusamente en la medicina tradicional ecuatoriana y que tiene múltiples usos: para curar enfermedades de piel, bajar la fiebre, para catarrros intermitentes, para parar la tos, para coagular la sangre y para el tratamiento de las hemorroides.²⁹ El llantén suele también mezclarse con otras hierbas como la hierba mora, la malva y el sauco para curar “inflamaciones de barriga” y el “colerín” (dolores estomacales que suelen ir acompañados por vómitos).³⁰ Esta infusión que se consigue mezclando las tres plantas está pensada en términos del equilibrio de cualidades: siendo el llantén muy fresco debe compensarse con la calidez de la Santa María y el marco.

La práctica de la “limpiada” es eminentemente preventiva una vez que se detectaron algunos animales enfermos: la idea central es

que el olor evita la propagación del mal a los otros cuyes, a los animales que están todavía sanos. Sin embargo, esta idea coexiste con la creencia que el olor de la mezcla así como las hojas de eucalipto ayudan también a curar a los cuyes enfermos, en tanto los microbios pueden escaparse del cuerpo ya que no soportan los vahos de las plantas mezcladas, y, automáticamente, la fiebre desciende y se paran las diarreas. En las comunidades no indígenas, por otro lado, hay un tratamiento más directo basado sobre el cambio de alimentación. Nosotros encontramos esta misma práctica en algunas comunidades indígenas aunque en ningún caso se recomendaba mezclar zambo con malva. Aquí lo ideal es poner en el suelo hierba buena (menta). La idea es doble: por un lado, el olor ahuyenta a los microbios, y, por otro lado, los cuyes “gustan del gusto a menta” y pueden comerla.

El “torsón” es, por lo tanto, una enfermedad reconocida que se define a partir de una serie de síntomas y, al mismo tiempo, se encuentra un término específico. No hay una exploración sistemática de los órganos afectados aunque se alude, con toda claridad, a la “barriga”. En esto, tanto indígenas como no indígenas, están de acuerdo. Hay también consenso sobre el carácter devastador de esta enfermedad de-

28 Muñoz Bernand escribe que esta hierba cálida “en infusión, con poleo y toronjil, se da a los enfermos de susto. Vicente Solano indica que esta planta sirve para el “mal viento” (1986: 46). Bianchi también menciona que se utiliza para curar el espanto y el mal de ojo (1986: 35).

29 Ver White (1982: 191-2).

30 Ver Bianchi (1986: 21) y Muñoz Bernand (1986: 43).

bido al contagio rápido. Esto explica la utilización de medidas preventivas como las que hemos mencionado. Las variaciones apuntadas nos permiten captar cierta discontinuidad en el conocimiento campesino y en las prácticas tradicionales: las indígenas están menos preocupadas por cambiar la dieta de los cuyes. Sin embargo, la continuidad entre el conocimiento de plantas y hierbas y su uso entre los humanos y entre los animales es, especialmente, importante de retener. Como ejemplo bastará recordar que el zambo se utiliza profusamente en las curas tradicionales indígenas. Esta “ciencia veterinaria local” es un campo de experimentación en donde los límites entre distintos tipos de seres vivientes no están rígidamente establecidos. A este nivel, obviamente, hay una concordancia total con los principios de la “ciencia veterinaria universal o moderna” en donde, también, a partir de definir cierta unidad entre el cuerpo y sus funciones se intenta establecer un conjunto de terapias curativas comunes para seres humanos y animales. Obviamente, la salmonelosis es también una enfermedad que aqueja a los seres humanos y, en consecuencia, la terapia moderna consiste, simplemente, en administrar, mezclada con el agua, dosis eficientes de sulfas y antibióticos durante un lapso de cinco

a siete días.³¹ Nuestras informantes sostienen que las terapias utilizadas son eficientes aunque reconocen que la mortalidad del plantel, en muchas ocasiones, es muy alta. Uno de los problemas principales, obviamente, es que, en el manejo tradicional, las posibilidades de aislar los animales enfermos de los sanos, en muchos casos, no es posible. Sin embargo, hemos observado que, por lo general, se mata a los animales muy enfermos y se los entierra o tira lejos de las chozas. Esto se hace con el objetivo de evitar el contagio. También es una práctica muy común no mezclar animales nuevos con el plantel que ha sido afectado por la “peste”. No pretendo entrar en una discusión sobre los distintos grados de eficacia en los tratamientos tradicionales y modernos, solo me he permitido recordar que el mundo veterinario local es rico y que, por lo tanto, hay un conjunto de prácticas complejas que se desprenden de concepciones sobre la salud y la enfermedad de tipo global. La entrada nuestra, a través del cuy, nos remitió, necesariamente, al mundo de la medicina tradicional más amplia.

31 Este tratamiento está recomendado en Luna de la Fuente y Moreno Rojas (1969: 76) y Sousa y Chalampuente (1980: 15).

Veamos ahora una de las enfermedades más comunes entre los cuyes al lado del torsón. Se trata de lo que se conoce por “resfriados”, “enfriamientos” o “gripes”. Las causas pueden ser de dos tipos: cambios bruscos de temperatura y/o presencia de microbios, concretamente los piojos. Entre los síntomas encontramos algunos comunes con la salmonelosis, especialmente las fiebres y el decaimiento general, pero, además, se agregan estornudos frecuentes y sacudidas bruscas de la cabeza. También estos estados generales suelen ir acompañados por diarreas fuertes. La idea general es que el cuy, siendo un animal débil, tiene “intestinos flojos”. En las discusiones apareció un aspecto importante: los “gritos”, los “quejidos” del cuy. Como hemos visto hasta ahora estos síntomas pueden ser también confundidos con el “torsón” y eso, según nuestros informantes, puede ocurrir a veces. Para distinguir estas dos enfermedades se recurre, en muchos casos, a las “palabras” del cuy: cuando se trata de un resfriado o una gripe se dice que el cuy produce un ruido parecido al sonido “sh”, cuando se trata del torsón el ruido es parecido al humano “uy”. La primera terapia es, obviamente, cuidar de la temperatura y producir mucho humo el primer día en que se registra un animal aquejado por este mal. Muchas informantes sos-

tienen que la habitación caliente y seca es la mejor cura. Este proceso dura, por lo general, entre tres y cinco días. Asimismo se suele cambiar la “cama” y se utilizan para este propósito los retoños de eucaliptus de una manera más sistemática. En algunas comunidades no indígenas se utiliza la misma comida, zambo y malva, que se da a los animales que sufren de salmonelosis. En las comunidades indígenas la mezcla de las tres hierbas es, también, utilizada. Estas prácticas nos indican que aunque las enfermedades sean diferentes el tratamiento es similar. Todo esto está, teóricamente, acompañado por la separación de los animales enfermos de los sanos. Aquí es importante señalar que hay una creencia generalizada confirmada por la práctica: los animales jóvenes, en crecimiento, sufren más las enfermedades que los adultos. A continuación le siguen las hembras preñadas. Por lo tanto las terapias y los cuidados van a estar orientados especialmente a este tipo de animales.

Al margen de estas terapias específicas hay una especial consideración por el tipo de comida que se les debe dar cuando los animales sufren de alguna enfermedad. Por lo general, la comida que se les da es “rutinaria” y está estrechamente ligada a la disponibilidad de hierbas y pastos en la vecindad. Es común que no se

pierda demasiado tiempo en buscar lo que se considera la comida ideal del cuy. Sin embargo, en los períodos de enfermedad el cuidado por dar comida adecuada se acentúa: se cambia la dieta alimenticia, se cuida los procesos de secado o humedecimiento, y, si es posible, se cuidan las cantidades que se dan a los efectos de evitar que los cuyes coman demasiado. Todo esto nos indica una especial preocupación por combatir las eventuales causas, cambios de temperatura y “microbios”, especialmente los piojos que, por lo general, se supone transmiten casi todas las enfermedades, acompañado esto de medidas preventivas y de cura directa a través de la alimentación.

He aludido anteriormente a los animales enemigos del cuy y es necesario volver a ellos de manera sumaria. Cuando se habla de “hinchazón de la barriga” sin que se llegue al “torsión”, es decir que hay pequeñas diarreas que son fáciles de controlar, se suele decir que esto se debe al hecho de comer pasto mezclado con orina de sapo. Algunas de nuestras informantes nos manifestaron que se dan, en algunas ocasiones, casos de aborto entre las cuyes preñadas. Esto se debe al “susto” que produce la presencia en las chozas de seres humanos “desconocidos” o, principalmente según algunas de las informantes, la entrada de anima-

les domésticos o, peor aún, la “intuición de la cercanía del chucuri” (el animal más temido). Todo esto se relaciona a la concepción que ve en el cuy un animal tímido, como he apuntado anteriormente, que necesita ser sobreprotegido. Su timidez es tanta que una informante nos decía que el cuy es “un animal muy tímido que parece tonto, demasiado tonto como para dejarlo fuera”. Obviamente la idea de “susto” o “espanto” remite a una de las enfermedades de campo, opuestas a las enfermedades de Dios a las que me he referido anteriormente, más comunes en el mundo rural ecuatoriano. Es interesante que esta idea existe para el cuy pero en ningún caso se puede hacer algo ya que solamente se trata de una explicación, *ex post factum*, de un hecho irremediable: el aborto. La única medida posible, en consecuencia, es preventiva: evitar la presencia de extraños en las chozas y, obviamente, mantener alejados a todos los animales enemigos.

LA CARNE VISIBLE Y TEMPERADA

Creo haber demostrado que existe una “cultura común” y que las variaciones entre indígenas y no indígenas no son tan importantes como para establecer fronteras netas y claras entre diferentes mundos productivos. Incluso la variante religiosa no parece ser de especial

importancia. En Palmira Dávalos existe todavía la producción tradicional del cuy pese a que esto compite con nuevas ideas sobre “higiene” que, obviamente, han sido introducidas. Para nuestras productoras el objetivo central de las estrategias productivas es lo que llamaría la producción de la “carne visible”, en otras palabras un cuy sano y gordo. No es de extrañar, por lo tanto, que haya un conocimiento sofisticado sobre los alimentos ideales y sobre la salud del cuy. El modelo genético podría dar lugar a mejoras considerables pero esto, en cualquier caso, supondría el cambio del manejo tradicional.

En la perspectiva local un cuy “gordo” es, en muchos casos, un animal que pesa más de 600 gramos y esto se consigue en tiempos de producción normales y con la inversión de trabajo regulada por la costumbre. Lo que es importante recordar, sobre todo, es que la “carne visible” no debe convertirse en “cotidiana”. Nuestras productoras, en un contexto en donde la dieta es eminentemente vegetal, no maximizan la producción de proteínas “baratas y sin grasa”. Si estaríamos en frente de actores sociales a “la caza de proteínas” obviamente que el esquema productivo podría ser diferente. No puedo, en consecuencia, ni siquiera preguntarme por la importancia real de la crianza de cuyes

para el abastecimiento de proteínas en las comunidades que estudiamos. En esa dirección, el análisis de Bolton y Calvin (1981) basado en la idea de que se come a los cuyes por la necesidad de proteínas en la dieta es, a la vez, cierto y falso.³² Cierto porque, obviamente, comer cuyes es ingerir proteínas, y falso, porque si este fuera el objetivo a maximizar, admitiendo la hipótesis de que la dieta normal muestra una falta evidente de balance, tendrían que producirse más, y esto no ocurre de un modo “culturalmente pautado”. Por ello, el promedio “normal” es tener siempre entre diez y quince cuyes a los efectos de poder consumirlos cuando se presenta la ocasión. La intensificación en ciertos períodos va a depender de las variaciones climáticas y de pastos, de la presencia o no de pestes, y, principalmente, del calendario festivo y el ciclo menos predecible de obligaciones sociales y morales. Nosotros, sin embargo,

32 Bolton y Calvin escriben:

“Demostraremos que la gente de Santa Bárbara no come cuy porque hay fiesta, sino más bien porque celebra las principales fiestas cuando dispone de carne de cuy para comer. No son las fiestas las que llevan a la matanza de cuyes; se les sacrifica por la necesidad de proteínas en la dieta y por las condiciones que presenta el plantel justo antes de las fiestas” (1981: 305).

hemos registrado períodos y familias con muy pocos cuyes.

En este contexto productivo, al lado de la salud y la gordura, hay un valor importante en la producción de carne: el sabor. Desde las características del humo, pasando por el balance de lo frío y lo caliente, y terminando en una reflexión sobre cuál es la mejor dieta del cuy, nuestras productoras están especialmente preocupadas en producir una carne con “sabor”, diferente, especial y apropiada a las ocasiones de sacrificio. La preocupación por la temperatura en el habitat, en los pastos y hierbas, ni demasiado secos ni húmedos, o sea ni muy calientes ni muy fríos, y en la terapia de salud, nos indican la presencia de una ideal que creo central para entender la preocupación por el sabor: la carne del cuy debe crecer temperada porque eso es una garantía de buen gusto. Hay con respecto al cuy una pasión culinaria evidente. Esto lo veremos en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO IV

LA CARNE TRANSFORMADA

Hemos visto que la principal preocupación de nuestras mujeres es producir, en primer lugar, un cuy sano y gordo. El conocimiento y las

prácticas productivas tienden, por lo tanto, a la obtención de un balance entre la cantidad de cuyes y la calidad de la comida que se les da, entre la reproducción “pura y natural” y las condiciones “ideales” de salud e higiene. De allí que las prácticas alimenticias y de salud requieren una preocupación especial y un tipo de conocimiento y experiencia que se transmite en el seno de la familia. Si bien las hijas serán las depositarias de este conocimiento, tanto los esposos como los hijos ayudan diariamente recogiendo “buena comida” si es que la encuentran en sus andanzas por los campos. La producción del cuy es, en consecuencia, una tarea familiar.

El “destino” del cuy es convertirse en alimento. Por lo tanto, es un pedazo del universo disponible que se convertirá en fuente de vida y de placer al mismo tiempo. Fuente de vida porque sus proteínas se convierten en energía y fuente de placer porque “comer el cuy es darse un gusto”. La elección del cuy como “plato” y su preparación van a ocupar un lugar privilegiado en este capítulo. Como he escrito antes, no solo importa preguntarse por lo que se convierte en comida sino, fundamentalmente, tratar de descifrar las reglas de transformación, en otras palabras el “recetario” o la cocina del cuy, así como los contextos en que su transformación es permitida. Esta segunda idea es muy

simple: por lo general no comemos solos, nos reunimos a comer en compañía de otros en determinadas ocasiones. Comer, por lo tanto, implica el respeto a distintos tipos de protocolos que, para los actores sociales, es necesario seguir y, desde el punto de vista del observador, es imprescindible entender.

En el contexto de la cultura y la economía campesina ecuatoriana, regida por la escasez de alimentos producidos internamente en determinados períodos y, por lo tanto, necesidad de ingresos monetarios fijos permanentes, el cuy ocupa un lugar especial como “comida excepcional”. Producir los cuyes que se consumen es un valor importante y está asociado a cierta forma de prestigio y orgullo “culinario”. Esto es fácil de detectar cuando nuestras informantes, de un modo sistemático y permanente, enfatizan la importancia del “gusto” en la carne. Esto aparece claramente en la relación que establecen entre el habitat del cuy, el humo, el fuego, la cercanía al fogón, y el “gusto ahumado” ideal. No exagero si escribo que el cuy permite un contacto muy especial, una suerte de inmersión en una “carne” que se produce de un modo íntimo. Cada una de nuestras informantes sabe, para cada camada que va a ser sacrificada, el proceso de maduración alimenticia y las condiciones de salud. De esa mane-

ra, un cuy gordo y sano y, consecuentemente, una carne con gusto nos dice mucho del modo en que sus dueñas lo han cuidado, permitiendo que una parte de sus prácticas, “una substancia material”, se cristalice en comida.

Producir y transformar al cuy son actos separados en el tiempo de una misma actitud de apropiación social de la naturaleza. No hay lugar a dudas que el sacrificio del cuy está pensado como un final lógico y esperado. El cuy ha sido, es y será, antes que nada, comida. Esto exige su muerte y su consumo ritual. No llevan ningún nombre, solo se los distingue por su color, su pelaje, su edad y su sexo. Los cuyes pertenecen a un género, son una abstracción pese a la proximidad y a la cohabitación. En este mundo cultural, por lo tanto, no hay espacio para la conmiseración y el sentimiento de culpa por haber sacrificado un “determinado individuo”. Estos aspectos, así como los otros que hemos mencionado en párrafos anteriores, espero que aparecerán más claramente a la largo de este capítulo.

LA VALORACIÓN DE LA CARNE DEL CUY

Sin lugar a dudas la carne de cuy es altamente valorada y aparece, en todas nuestras conversaciones y notas de campo, como la “mejor” en relación a las otras carnes domesticadas co-

mestibles y altamente apreciadas: oveja, chivo, res, chanco y gallina. Ahora bien, ¿porqué es la mejor? En primer lugar, aparecen consideraciones relacionadas al “sabor” y al “gusto”. Se insiste en su “dulzura” y en su gusto ahumado. Sobre esto, tanto los indígenas como los mestizos coinciden totalmente: es “más dulce” que las otras carnes, y se llega a decir que es “incluso más dulce que la carne de chanco”. Aquí, obviamente, el “sabor” está claramente asociado al hecho de ser “dulce”. En la confrontación entre lo dulce y lo salado, en la cultura campesina y, porque no, en la cultura ecuatoriana en general, lo “dulce” tiene, siempre, más “sabor” que lo salado. La idea de dulce está asociada, también, a la idea de “placer”, de “satisfacción”, y aparece, igualmente, cuando se discute sobre la mejor papa o el maíz: la mejor papa y el mejor maíz son los más “dulces”. No hay lugar a dudas que, en esa dirección, el “azúcar”, lo “azucarado”, en tanto representa y sintetiza lo “dulce”, es una dimensión ideal del “gusto” y del “sabor”.³³

33 Ver especialmente Mintz (1985). Mintz, de un modo penetrante y muy convincente, ha mostrado la importancia del azúcar en el cambio de las pautas alimenticias y en la definición de los sabores en el proceso de modernización de los países centrales. El azúcar, y en

La idea del “ahumado”, de la importancia del humo, aparece también vinculada a cierta concepción que opone la “carne seca y salada” a la “carne ahumada”, aunque esta técnica no sea tan utilizada como la primera. Obviamente, en el caso del cuy el humo es pensado como algo que transmite cierto gusto a la carne en el proceso de crianza, sin que haya, necesariamente, un proceso especial de ahumado. Es importante señalar, sin embargo, que, otra vez, aparece aquí una asociación clara entre secar y salar y entre ahumar y no salar. Es necesario recordar que es común en el mundo rural ecuatoriano pensar que el humo no es tan “seco” y que, por lo tanto, mantiene la “humedad” de la carne.

cierto sentido lo dulce, pasa de extravagancia de las clases altas y la aristocracia europea a ser un componente esencial en la dieta de las clases trabajadoras. En el contexto de la dieta de los campesinos ecuatorianos y de los grupos urbanos más pobres las calorías que provienen del uso y abuso de la sacarosa son, sin lugar a dudas, uno de los problemas asociados a una alimentación inadecuada. Esta dimensión, sin embargo, no disminuye la importancia de lo “dulce” en la percepción del tipo de comida que da mucho placer. Incluso podemos trasladar esta categoría al tipo de bebidas alcohólicas que se prefieren: la chicha y el aguardiente de caña son, sin lugar a dudas, muy azucarados.

En esta línea de razonamiento hay, desde luego, un conjunto de reflexiones sobre el “estado ideal” de la carne, es decir en qué momento ésta ha adquirido la “madurez” necesaria, en otras palabras, cuando el “sabor” ha adquirido su forma definitiva. Nuestras informantes son claras y contundentes: hay que comer los cuyes jóvenes, “maltones”, y no los viejos. “La carne sabrosa es la carne joven, no gastada”, como decía una informante. Veremos, más adelante, sin embargo, que la carne vieja, gastada, puede también comerse y desde luego lo hacen, pero, preferentemente, en guiso. Para la carne asada, sin discusiones, lo mejor es una carne joven.

Otra característica, no vinculada al gusto sino a cierta calidad intrínseca, inodora e “invisible”, es la “calidez” de la carne. El consenso es total: la carne de cuy es la carne más “caliente”. En la lógica de lo frío y lo caliente el cuy ocupa la escala más alta, por encima de la carne de chanco, oveja, res o chivo. La idea de “caliente” está asociada, en primer lugar, a la generación de energía, y posteriormente, a otras cualidades como, por ejemplo, la de ser “pura” y “nutritiva”. Estos dos últimos aspectos aparecen en contextos en los que se compara la carne del cuy con otras carnes, especialmente con la carne de chanco que también se considera como “muy caliente”. En el caso del cer-

do, por lo tanto, aunque cálida, es menos pura y nutritiva ya que contiene mucha más “grasa y pesadez”. Una comida pura y nutritiva, en consecuencia, es algo que es fácilmente asimilable y digestiva.

En todas las comunidades, menos en Chismaute, al cuy le seguía en calidez la carne de chanco y luego la carne de res. En Chismaute, por el contrario, se considera que la carne de oveja es más cálida que la del chanco o la de origen vacuno. Una de las explicaciones posibles tiene que ver con el consumo real y no solo con las conceptualizaciones en abstracto: el tipo de consumo, o, en otras palabras, el tipo de práctica alimenticia puede, de manera inducible, condicionar e influenciar las jerarquías observadas. En Chismaute, según nuestras observaciones empíricas, se consume más carne de oveja que en las otras comunidades. Sin embargo, y pese a estas diferencias, el cuy no pierde su lugar central en el sistema clasificatorio andino.³⁴

34 En muchas comunidades, nuestros informantes tienden a coincidir en el hecho de que la carne más caliente ha sido la carne de venado salvaje cuando ha existido, en el pasado, con cierta abundancia. Desde luego que, ahora, el venado prácticamente ha dejado de existir en la Sierra.

En ese continuo, las carnes más frías, sin excepción, van a ser la carne de gallina y la carne de conejo. Estas carnes son, obviamente, “magras”, “flacas”, como la carne del cuy. En mis discusiones con algunas informantes al asociar estas cualidades con las de “pureza” y “valor nutritivo” en el caso del cuy, tratando de hacer ver una posible divergencia lógica, la perplejidad era más importante que el reconocimiento de una evidente discontinuidad en el sistema clasificatorio. Parecería que el razonamiento típico de que las “cosas son así no más” tiende a encubrir un factor que, para el observador, es más que evidente: el rol ceremonial de la carne del cuy en contextos en donde se acentúan ciertos valores asociados a la generación de energía, no solo física, sino también social. Aquí pienso en relaciones sociales especialmente ritualizadas. Sobre esta dimensión volveré un poco más adelante en este capítulo.³⁵

Otra manera de pensar lo frío y lo caliente, esta vez indirecta y en algunos casos hipotética, es imaginar las posibles combinaciones de

carnes. Según algunas de nuestras informantes es posible hacer ciertos secos (estofados o guisos con carne) mezclando distintos tipos de carne, como por ejemplo, cerdo y oveja o cuy y gallina. En ningún caso, se puede imaginar la posibilidad de mezclar cuy y chancho. Aquí vemos como la “lógica energética” triunfa sobre la “lógica de la pureza”: no hay lugar para dos materias primas calientes aunque una no sea grasosa del todo, como es el caso de la carne del cuy. Podría, de esta manera, concluir diciendo que la “lógica energética” es eminentemente arbitraria, y, por lo tanto, es un producto “cultural” por excelencia. Sin embargo, esta lógica empírica campesina tiene su correlato en la lógica empírica científica: el contenido proteínico, por unidad de medida, de la carne del cuy es mayor que en las otras carnes.³⁶

36 Ver especialmente Luna de la Fuente y Moreno Rojas (1979: 89). Estos autores demuestran la “calidad” de la carne del cuy en el análisis porcentual comparativo de la composición química con otras carnes:

	Humedad	Proteína	Grasa	Minerales
Cuy	70.6	20.3	7.8	0.8
Ave	70.2	18.5	9.3	1.0
Cerdo	46.8	14.5	37.3	0.7
Ovino	50.6	16.4	31.1	1.0
Vacuno	58.9	17.5	21.8	1.0

35 Hay coincidencia en aceptar el hecho de que la carne de pescado es la carne más fría. El pescado, sin embargo, entra en un sistema clasificatorio extendido ya que lo que se compara, en principio, son las diferentes “carnes terrestres”.

LA MATANZA DEL CUY

Una vez que se decide que hay que comer cuy, obviamente, hay que matarlo. La persona encargada de matar a los animales es la mujer “jefa de familia” que, dado el caso, puede ser, también, ayudada por sus hijas mayores. El método de matanza del cuy tiene que ver, también, con el gusto, con el sabor de la carne. Veamos esto más de cerca. Los tipos de prácticas de matanza, en sus diferencias, están asociadas a explicaciones que se relacionan a: “producir una muerte rápida, “que el animal no sufra mucho” y “que la carne mantenga su sabor”. El método más común es la muerte por asfixia. Una de las formas más usuales es tomarlo con una mano, apoyándolo en el brazo, y con la otra mano se le aprieta o se le comprime el hocico, evitando que respire. Otra manera es presionando la cabeza contra el corazón y torciéndola de golpe.

Estos autores argumentan, asimismo, que el crecimiento rápido de las crías se debe a la calidad de la leche del cuy, muy abundante en albuminoides (proteínas). Respecto de la vaca en la leche del cuy hay un 11.9% de albuminoides contra un 3.8% en la leche de vaca. En relación al contenido de grasa en el cuy éste es de un 45.8% mientras que en la vaca es solo de un 3.7%. Esto les permite decir que le leche del cuy es muy “concentrada, lo que permite un desarrollo extraordinariamente rápido de esta especie” (1978: 44).

Esta operación, en donde se consigue también la muerte por asfixia, debe hacerse de un modo rápido y efectivo. En este caso el movimiento se hace con la misma mano. Esto se consigue presionando el hocico con los dedos y, al mismo tiempo, apoyando la cabeza en la palma de la mano. La constatación de su eficacia es la producción de un ruido seco que indica la ruptura de los huesos del cuello.³⁷ Nuestras informantes están de acuerdo en que estas formas son las mejores ya que el animal “muere tranquilo” y se puede conservar el “sabor”, si se lo

37 Los mismo tipos de matanza han sido observados por Bolton y Calvin en el Perú (1981: 290-291). Sin embargo, observan que la técnica de romper el cuello del animal torciéndolo en la dirección opuesta es una práctica común aunque no observado en la comunidad que estudiaron. Nosotros no encontramos esta técnica en el Ecuador. Bolton y Calvin, observan, que esta forma no parece ser la “ideal” ya que posibilita que la sangre penetre en la carne del animal sacrificado. Obviamente, para las personas no acostumbradas cualquier tipo de matanza que se practica puede ser horrorosa. Michelle O. Fried, en su excelente libro de recetas tradicionales ecuatorianas, escribe:

“habría deseado darles una explicación sobre la forma de matar el cuy, pero al oír romperse los huesos del cuello tuve que soltarlo. El sonido me persiguió el día entero. Desde entonces, no he tocado un cuy vivo. Sin embargo, tengo que admitir que el cuy bien preparado me agrada mucho.” (1986: 91)

desangra inmediatamente. Esto se hace abriendo la garganta con un cuchillo y colgándolo al aire libre por algunos minutos. Posteriormente se le extraen las vísceras.

Hay, sin embargo, otras maneras de matar que, en principio, son más violentas y no se utilizan con asuidad. Estas consisten en golpear al cuy con una piedra en la cabeza o, simplemente, aplastar su hocico y luego la cabeza contra el suelo o una piedra. En todos los casos las informantes estaban al tanto de estas técnicas pero ninguna la practicaba por considerarlas demasiado “inhumanas”, “muy violentas”, destinadas a hacer “sufrir al animalito”. Hay coincidencia en afirmar que estas formas extremas implican que la sangre se “desparrama por el cuerpo” produciendo, en consecuencia, un “mal gusto a la carne”. Cuando se discute este sabor, que, por supuesto, nunca nadie ha experimentado se dice que “me contaron que pierde la dulzura”. Sin temor a equivocarme, puedo afirmar que el conocimiento que estas prácticas existen y son, eventualmente, utilizadas por algunos o un alguien abstracto tienen como principal función el establecimiento de una diferencia neta entre, lo que podríamos llamar, una “buena muerte” y una “mala muerte”. Matar un animal y comerlo implica darle una muerte que desde el punto de vista “humano y

culinario” sea lo más suave posible. Sin embargo, algunas de nuestras informantes aceptan la muerte por frotación o presión siempre que se trate de hacer el cuy asado. Aparentemente, el gusto no se arruina ya que se puede “componer” en el momento de asarlo. En lo que si hay acuerdo es cuando se piensa hacer un loco o un caldo de cuy: en ningún caso se acepta este tipo de muerte. La “carne se arruina”.

Luego de que el cuy se ha desangrado y ha perdido sus vísceras hay que pelarlo.³⁸ Las técnicas son simples. Se echa directamente agua bien caliente mientras se lo pela, o se lo sumerge, varias veces, las que sean necesarias, en agua hirviendo, o, finalmente, se lo deja un buen rato en agua hirviendo o bien caliente hasta que la piel se ablande bien. Luego de que esta operación ha sido terminada la piel se puede sacar con toda facilidad. “Despelarlos” es una operación exclusivamente manual y femenina. La matanza se puede imaginar como tarea compartida, en la que los hombres pueden ayudar, pero sacarles la piel, sin excepción, es una tarea de las mujeres.

38 Es necesario recordar que las vísceras suelen comerse pero no en todos los platos. Esto lo veremos más adelante cuando presente algunas de las recetas más tradicionales.

Una vez que el cuy está pelado se procede a lavarlo con agua tibia varias veces. Es lo que llaman “limpiar el cuy”. Se cuida especialmente de limpiar el ano varias veces. Luego de esta operación el animal está listo para ser cocinado. Sin embargo, es común que se lo deje colgado por cierto tiempo (lo mismo se hace con las aves y con el conejo). La idea es que el cuy debe “tomar aire” ya que la carne tiene que secarse un poco antes de ser “trabajada” y, eventualmente, cortada.

LAS RECETAS DEL CUY

Como he escrito anteriormente son las reglas y convenciones sociales las que demarcan lo que es comida y, por lo tanto, condicionan las combinaciones de materias primas que darán lugar a “platos” determinados. De lo que se puede comer, de lo que no es un tabú alimenticio, a un plato hay, en consecuencia, cierta distancia transformativa, en el sentido de “enigmas y misterios”, ya que no es posible predecir totalmente las “recetas” que se pueden encontrar. Las “recetas” son, en consecuencia, el aspecto dinámico y creativo de toda cocina, sea esta “local” o “internacional”, y están en el centro de un tipo de conocimiento y prácticas culinarias que permiten al observador acceder a contextos y ocasiones sociales diferentes. Por

lo tanto, las recetas están, siempre, vinculadas al tipo de comida que regula determinados eventos. Siendo estos eventos y ocasiones eminentemente sociales podemos, en principio, operar con la hipótesis de que encontraremos cierta homología entre tipos de comida y recetas y tipos de relaciones sociales. Leach (1970), con toda pertinencia, ha observado que desde una perspectiva antropológica lo interesante es encontrar empíricamente el tipo de comida que se trata con especial devoción. Esto nos permite, lógicamente, establecer diferentes niveles de prestigio social. Un análisis de la comida nos permite, pues, descubrir jerarquías y un determinado orden social.³⁹ En este acápite me con-

³⁹ Leach escribe:

“cuando miramos en los hechos, las categorías que son tratadas como tipos de comida significantes devienen interesantes en sí mismas. La dieta de toda población humana particular es dependiente de la disponibilidad de recursos y, al nivel de los tipos de ítems que se consumen (pan, cordero, queso, etc.), hay poca superposición entre la lista de compras de una jefa de familia inglesa y el inventario de comestibles de los que dispone una india del Amazonas. Pero la mujer del hogar inglesa y la india del Amazonas van a dividir la categoría “comida” en un conjunto de sub-categorías, “comida A”, “comida B”, “comida C”, etc., cada una de las cuáles es tratada de una manera diferente” (traducción propia) (1970: 32).

centraré en las recetas, sobre las ocasiones y eventos volveré más adelante.

La validez universal del triángulo culinario de Lévi-Strauss ha sido discutida en extenso y no es mi intención presentar ese campo de debate.⁴⁰ Lo central es recordar aquí algunas

Sahlins (1976) ha observado, con toda razón, que en las sociedades modernas y complejas la construcción simbólica de lo que se puede comer se corresponde con el esquema productivo, a los efectos de producir, a través de la distribución del ingreso y la demanda, un “orden totémico global”, uniendo en una serie de diferencias paralelas el status de las personas con lo que comen. Esta idea es, sin lugar a dudas, válida para otros contextos en los que lo que está en discusión no es la cultura de la carne en la sociedad norteamericana. Esto lo veremos cuando tratemos el modo de comer el cuy en el mundo rural ecuatoriano. Aquí, también, de lo que se trata es de establecer ciertas diferencias sociales.

40 Para un tramiento y una discusión sistemática del triángulo culinario en Lévi-Strauss ver, entre otros, Leach (1970: 29-35), y Goody (1982:17-29). Lehrer (1969 y 1972) ha formalizado de manera conveniente las ventajas y desventajas de la aproximación estructuralista. Lehrer escribe:

“Lévi-Strauss tiene razón, yo creo, en argumentar que es posible decir cosas sobre cocinar en general sin tomar en cuenta alguna cultura en particular. Además, es también posible establecer una cantidad pequeña de componentes que pueden describir las oposiciones en todos los lenguajes de los términos que se utilizan para cocinar

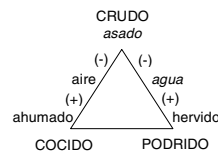
de sus ideas que me ayudarán a sistematizar el “libro de cocina del cuy”. Lévi-Strauss (1965 y 1968) sostiene que la comida se ofrece al hombre en tres estados principales: ella puede ser cruda, cocida o podrida.⁴¹ El estado crudo, ob-

(aunque cada lenguaje no los usará a todos). Estos componentes no pueden ser binarios, como las distinciones fonológicas. El principal error de Lévi-Strauss, sin embargo, es asumir que estamos enfrente de una estructura conceptual neutra de términos que es válida para todas las lenguas” (traducción propia) (1972: 169).

41 Para el análisis de Lévi-Strauss ver especialmente (1965: 19-29, y 1968: 390-411). El triángulo culinario “simple” de Lévi-Strauss tiene la siguiente forma



De lo crudo a lo cocido la operación de transformación es eminentemente cultural, mientras que la transformación a lo podrido es natural. De este triángulo se obtiene, agregando las principales técnicas de transformación de alimentos, el triángulo más completo:



viamente, constituye un polo sin marcar, en estado puro, mientras que los otros estados indican procesos transformativos: lo cocido como la transformación cultural de lo crudo, y lo podrido como su transformación natural. El triángulo de lo crudo, cocido y podrido delimita, de esa manera, un campo semántico “externo”. Obviamente, en toda cocina vista desde “adentro”, desde un punto de vista que privilegia prácticas culturales concretas, nada es simplemente cocido, ya que cocer se debe hacer de determinada manera. Dicho de otra manera, no existe nada en estado crudo puro ya que la mayoría de estos alimentos suelen, al menos, lavarse y cortarse. Si aceptamos este razonamiento, explícito, por otro lado, en Lévi-Strauss, lo interesante es entonces preguntarse por los procesos concretos de transformación de lo crudo a lo cocido. Lévi-Strauss distingue, en primer lugar, lo asado de lo hervido, el acto de asar como una técnica específica del acto de “cocer” haciendo hervir los alimentos. Esta oposición, me parece, es una de las centrales para entender no solo las variaciones culinarias alrededor del *cuy* sino para obtener una mejor comprensión de la cocina campesina ecuatoriana. Veamos esto más de cerca.

Lévi-Strauss sostiene que cuando los alimentos se asan hay una relación directa con el fue-

go, en cambio cuando se hierven hay un doble proceso de mediación: por un lado, a través del agua en la que son sumergidos y, por otro lado, mediante la utilización de un recipiente que los contiene.⁴² De esto se desprende, obviamente, que el acto de asar es más “natural” que el acto de hervir que necesita de un recipiente y la mediación del agua con el fuego. En esa dirección, Lévi-Strauss observa que el acto de asar es una suerte de cocina “exógena”, la que se ofrece a los “extranjeros”, mientras que las comidas hervidas son una suerte de cocina “endógena”, la que se sirve a los miembros de la familia. Asimismo, a título de hipótesis, sugiere que hervir es un método de conservación integral de las propiedades nutritivas de los alimentos, ya que todo tiende a conservarse, mientras que al asar hay una pérdida indudable de nutrientes. Hervir es, por lo tanto, una práctica cultural económica y democrática, en el sentido de po-

42 Lévi-Strauss escribe:

“¿En qué consiste la oposición entre lo asado y lo hervido? Directamente sometida a la acción del fuego, la comida asada se encuentra con él en una relación de conjunción no mediatizada, en tanto que la comida hervida es el resultado de un doble proceso de mediación: a través del agua en que se sumerge, y a través del recipiente que la contiene” (traducción propia) (1968: 397)

pular y campesina, mientras que asar es, fundamentalmente, un acto que indica generosidad y exceso aristocrático.⁴³ Hervir y asar, en consecuencia, señalan diferencias de status entre individuos y entre clases sociales. Esto merece algunos comentarios.

Lévi-Strauss opera con tres indicadores: tipo de fuego, presencia o no del agua y uso o no de recipientes. Cuando se hierven las comidas el fuego es directo, pero, en realidad, el contacto directo es con el recipiente, la olla o la cacerola que se llena de agua. Obviamente, al lado del fuego es imprescindible el uso del agua. Por el contrario, cuando se hace la comida asada el fuego es también directo, pero no hay recipientes y no se necesita agua. Esto significa:

Hervir: Fuego directo (+): Recipiente (+): Agua (+)

Asar: Fuego directo (+): Recipiente (-): Agua (-)

Ahora bien, en el Ecuador existen otras técnicas transformativas importantes que no hay

que olvidar: freír y hornear.⁴⁴ Con la fritura se

44 Luego de presentar su modelo ampliado en donde lo central sigue siendo lo asado, lo ahumado y lo hervido, Lévi-Strauss, de un modo claro y enfático, sostiene que no es posible imaginar que todos los sistemas culinarios van a respetar este modelo (ver 1968: 406-11). Este esquema, por lo tanto, ilustra, entre otros, un sistema de transformaciones posible. Lévi-Strauss comenta que es posible pensar que si no existe la técnica de ahumar existirán otras formas de conservar los alimentos. Explícitamente menciona la técnica de secar la carne al aire y sin sal (y, podría agregar, al sol, sin sal). Estas técnicas, desde luego, podrían, a su vez, transformarse en algo un poco diferente si se agrega sal. Por otro lado, las complicaciones pueden deberse a la utilización variada de utensilios. Lévi-Strauss, a partir del ejemplo de los Blackfoot, indica que se puede hacer hervir los alimentos en cerámica, en vasos de piedra, en bolsas de piel muy suave o en cacerolas hechas de madera. Incluso acepta que el término “asar” puede esconder dos técnicas; la de asar propiamente dicha y la de hacer los alimentos a la parrilla (1968: 409-410). En el caso de asar a la parrilla la carne se pone muy cerca del fuego. Por lo tanto, asar estará en el medio, entre cocinar a la parrilla y hacer ahumar los alimentos. Finalmente, acepta que la transformación más compleja se obtiene con la introducción de la categoría de lo frito. Freír implica agregar un elemento importante, al lado del fuego y del agua: el aceite (o, desde luego, cualquier tipo de grasa o manteca). Por lo tanto, a los ejes de transformación originales, hay que agregar las formas que implican un proceso de secado, la utilización de la

43 Sobre estas características Lévi-Strauss observa: *“lo hervido permite un método de conservación integral de la carne y sus jugos, en tanto que el asado implica la destrucción o la pérdida de los mismos. Uno evoca entonces lo económico, el otro la prodigalidad; éste es aristocrático, el otro popular”* (traducción propia) (1968: 401).

introduce un elemento central que hasta ahora no ha aparecido en nuestro análisis: la utilización de grasas y aceites. La utilización del horno, no solamente para hacer pan sino también para la preparación de carnes, implica otro tipo de fuego que, a falta de otro término, llamaré radiante, es decir que no es directo como el fuego que se utiliza cuando se hierva, asa o fríe. Un ejemplo patente de esto es la preparación del famoso hornado de choncho, una forma sutil y

parrilla y, finalmente, el hecho de fritar. El modelo, sin lugar a dudas, adquiere una mayor complejidad. Estas observaciones no agotan las posibles técnicas diferentes de elaboración de los alimentos que, sin lugar a dudas, serán el resultado de prácticas culturales culinarias complejas. Obviamente, a este modelo podemos aún hacerlo más complicado agregando el origen y tipo de alimentos utilizados, vegetal o animal, y la consideración de técnicas combinadas en la confección de determinadas comidas. Estas pocas líneas bastan para recordar que la búsqueda de fórmulas sencillas comparativas en el pensamiento de Lévi-Strauss no excluye el reconocimiento de las complejidades que pueden derivarse del análisis de casos concretos. Lévi-Strauss está, siempre, tratando de orientar el análisis en la búsqueda de continuidades y repeticiones, en el hallazgo de ciertos universales culturales. Esto implica aceptar, al mismo tiempo, que los resultados concretos de prácticas culturales determinadas han de variar. Esto es hasta casi trivial, pero quizás no tan al azar como suponemos.

muy apreciada de preparar la carne de cerdo. El cebiche, otro plato nacional, introduce una complicación ya que es una forma de cocinar el pescado y ciertos mariscos sin la utilización del fuego, solo por la mediación del limón. En esa dirección uno podría considerar el cebiche como una variación, excelente en el gusto y la textura, de la técnica de alcanzar un punto de “pudrimiento” cercano a lo cocido. Obviamente, desde una perspectiva local el cebiche es pescado y marisco “cocido en limón” y no “podrido en limón”.

Estos criterios adicionales nos permiten, por lo tanto, establecer la siguiente clasificación:

Hervir: Fuego directo (+): Recipiente (+): Agua (+): Grasa (-)
 Asar: Fuego directo (+): Recipiente (-): Agua (-): Grasa (-)
 Freír: Fuego directo (+): Recipiente (+): Agua (-): Grasa (+)
 Hornear: Fuego directo (-): Recipiente (-): Agua (-): Grasa (-)

Sin embargo, un “plato” suele ser una combinatoria de distintas operaciones en donde algunos componentes se pueden freír y otros asar. En esa dirección, se podría argumentar que el resultado, desde el punto de vista del gusto y la presentación, es lo que más importa. Pienso que, en esa dirección, es importante no olvidar que, en todo análisis empírico, hay que determinar, siempre, el componente principal, en

este caso el cuy, de los componentes secundarios. Me concentraré, por lo tanto, en el modo en que el cuy se hace para determinar si estamos frente a un plato asado o cocido.

El cuy en el Ecuador y en las comunidades que estudiamos se hace utilizando las cuatro técnicas de transformación que hemos mencionado: se asa, se hierve, se fríe y se lo pone al horno. El cuy asado, sin ninguna discusión, es, por excelencia, el “plato rey” de la cocina del cuy. Los argumentos de nuestros informantes, tanto hombres como mujeres, adolescentes y ancianos, no son lévi-straussianos por naturaleza, es decir que no se contraponen esta forma “aristocrática o noble” con otras formas más plebeyas. Simplemente, se dice, que la carne tiene más gusto, que la textura se mantiene, que se lo puede servir entero, que se puede ver su calidad (“la calidad del animalito se ve claro porque no está partido”) y que prepararlo lleva mucho tiempo (“el cuy asado da trabajo”). Luego vienen las otras formas. Hacer el cuy horneado no es, sin embargo, muy común ya que no es del todo usual tener un horno en la casa, especialmente entre los indígenas. El cuy frito se lo suele hacer porque es rápido y, en principio, se lo puede freír sin un proceso largo de maceración. Sobre el cuy hervido hay realmente una gran discrepancia: en algunas

comunidades se lo suele hacer a menudo y en otras directamente se lo considera como una forma no adecuada ya que la “carne queda babosa”. Comencemos nuestro viaje culinario con el cuy asado.

EL CUY ASADO

Para que este plato mantenga su “brillo” es necesario, en todos los casos, adobarlo desde el día anterior. Hay distintos tipos de adobo y solo voy a mencionar algunos con proporciones para dos o tres cuyes grandes (de alrededor de 800 gramos).

- *2 cebollas coloradas, que se cortan en pedazos grandes*
- *4 dientes de ajo, bien picados*
- *bastante comino (unas dos cucharaditas)*
- *una cucharadita de pimienta blanca*
- *sal (aproximadamente dos cucharaditas por cuy)*
- *2 cucharadas de agua*
- *2 cucharadas de aceite*
- *achiote como color*

Se mezclan bien todos los ingredientes y se adoban los cuyes por dentro y por fuera. El

aceite puede reemplazarse con manteca, preferentemente con manteca de color si es que se tiene a mano.

Una variante de este adobo nos fue dado en la comunidad de Guzo. Los ingredientes mencionados anteriormente se mantienen pero el agua y el aceite se reemplazan con chicha de jora (maíz germinado). Es posible imaginar que esta variante dará a la carne un gusto especial y, porqué no, interesante. Esta variante no fue mencionada en las otras comunidades pero es altamente probable que sea conocida.

Antes de asarlos hay que quitar el exceso del aliño del día anterior para evitar que este se queme. Se asan a la brasa puestos en un palo, preferentemente al extremo del mismo para que se lo pueda dar vuelta sin quemarse. El procedimiento consiste en ensartar al animal en el palo, entrando por la parte posterior, o sea la región anal, y saliendo por la mandíbula. Una vez extendido sobre el palo la técnica usual es amarrar las manos y dejar las patas extendidas. Una vez que tenemos cada cuy en su palo se los apoya en una parrilla o en un tiesto. Durante el tiempo en que se asan y para evitar que se sequen se deben frotar con manteca de color. El cuy está listo cuando el cuero está bien reventado.

Como es posible imaginar, pese al aliño del adobo y a la manteca de color que se agrega,

la carne de cuy es magra y puede, por lo tanto, sentirse como dura y musculosa al masticarse. Por ello el cuy asado se acompaña tradicionalmente con una salsa de mani. Entre las muchas variantes esta es mi favorita.

- 2 cucharadas de manteca de cerdo
- color- achiote
- 2 cebollas blancas bien picadas
- 2 dientes de ajo
- Sal
- un poco de comino
- 1 taza grande de café con maní, tostado y molido
- 3 tazas y media de leche

Se prepara el refrito hasta que la cebolla quede dorada. Aparte se ha mezclado el maní a la leche que se echará al refrito. Luego se hierve a fuego más bien lento por una buena media hora. Si la salsa queda espesa se suele agregar al final un poco más de leche.

Obviamente, el cuy asado tiene que servirse acompañado. Hay distintas posibilidades pero la más común es servir con papas hervidas y ají. Sobre las papas hervidas se suele picar un poco de culantro. Otra variante apre-

ciada es servir con tostados (maíz tostado) solamente o agregando a las papas. También se suele acompañar, especialmente en las comunidades mestizas, con pedazos de queso fresco y con un poco de habas. Durante nuestro trabajo de campo registramos la importancia creciente del arroz como acompañante de muchas comidas. Entre los campesinos mestizos esto es más común. El arroz, por lo tanto, provoca, en muchas ocasiones, la eliminación de la papa y del maíz. En algunos lugares, al cuy asado con arroz se le llama solo de cuy.

Una de las alternativas más comunes a la salsa de maní pura es el runaicho, una suerte de colada que acompaña los trozos de cuy asado. Este plato es de una gran delicadeza y se puede comer, también, con otras carnes asadas. Veamos su receta, aunque, desde ya, anticipo que es posible encontrar muchas variaciones.

Se comienza con un refrito hecho con:

- 2 cucharadas de manteca de cerdo
- color -achiote-
- 2 cebollas blancas picadas
- 2 dientes de ajo
- un poco de comino
- pimienta blanca a gusto

Cuando el refrito está listo se añade sal a gusto y casi dos litros de agua. Luego se agregan:

- una taza de arvejas tiernas
- 20 papas cholas peladas

Se deja cocinar por una buena media hora o hasta que las papas estén listas. Cuando esto ocurre se sacan las papas y se las deja aparte. Se debe tener cuidado en que el caldo no quede muy espeso. Si esto pasara se puede agregar un poco de agua o un poco de leche.

Aparte se ha preparado una media taza de maní con medio litro de leche que se agrega al caldo. Luego de unos minutos se mezcla una taza grande de harina de habas con medio litro de leche (preferentemente tibia) y se añade al caldo. Se deja cocinar a fuego muy lento, por casi una media hora, removiendo constantemente para que la salsa no se pegue en el fondo de la cacerola. Justo antes de servir es conveniente y aconsejable agregar un poco de culantro con orégano o, si se prefiere, solo culantro. El runaicho se echa sobre las papas que acompañan a un buen trozo de cuy asado.

El cuy asado se conoce también con el nombre de ají de cuy. En este plato se suele hacer un refrito que, sobre la base de la salsa de maní, incluye ciertas menudencias

del cuy, especialmente corazón, hígado y riñones. Hemos observado que solo en muy pocas ocasiones, me atrevería a decir excepcionalmente, se suelen utilizar los intestinos ya que el proceso de lavado requiere mucha paciencia por el tamaño de los mismos. Cuando esto se ha decidido nuestras informantes son concluyentes sobre la importancia de eliminar todo gusto a excrementos. Para ello se lavan cuidadosamente, muchas veces, con agua con sal a la que se ha agregado una buena cantidad de hierba buena. Las vísceras utilizadas serán siempre picadas muy pero muy finas. En Palmira Dávalos esta salsa mezclada con la salsa usual de maní se conoce como menestra.

Una variante del ají de cuy vale la pena mencionar. En este caso el ají será servido con papas hervidas o sancochadas. Es una tradición en algunos lugares, especialmente en las comunidades mestizas, hacer hervir las papas con las cabezas del cuy asadas. Este proceso indica cierto refinamiento ya que lo que se busca es dar a las papas un gusto especial. Asimismo, la salsa de maní como base se suele reemplazar con una salsa de pepas de sambo que se hace con el refrito tradicional y con dos tazas de leche. En este plato se sirven ajíes colorados bien picantes y, si se tienen a mano,

se pueden agregar unos huevos duros pelados como decoración.

EL CUY FRITO

El cuy frito, según la gran mayoría de nuestras informantes, siempre se hace cuando no hay tiempo suficiente para asarlo. En todos los casos es altamente recomendable mantenerlo en adobo unas horas al menos o freírlo con el adobo. El adobo que se utiliza es el mismo que hemos referido para el cuy asado. Este adobo es, sin lugar a dudas, el más común para las carnes que se harán asadas, horneadas o fritas. Al freírlo, usualmente en manteca de cerdo, se hace un refrito con cebolla y, en algunos casos, se suele utilizar también un poco de ajo. Se suele acompañar el cuy frito con arroz blanco (en las comunidades mestizas esto es muy común), papas o mote, y, por supuesto, con ají.

Para freír el cuy hay que cortarlo previamente en trozos. La manera más común es la siguiente: la cabeza con parte del cuello; la región del tórax se divide en dos partes del mismo tamaño y la región del anca y pierna también se corta en dos partes simétricas. El cuy frito, por lo tanto, da lugar a cinco presas.

Algunas mujeres suelen hacer una salsa de maní rápida tratando de utilizar el hígado, el corazón y los riñones. Cuando esto ocurre es

recomendable freír las vísceras en una sartén u olla aparte. Sin embargo, la mayoría de nuestras informantes coinciden en señalar que el cuy frito es “menos trabajoso que el cuy asado”.

EL CUY HERVIDO

Sobre el cuy hervido no hay acuerdo. En la comunidad de Sharvan, por ejemplo, las mujeres entrevistadas fueron casi unánimes en decir que el cuy hervido es realmente “feo, baboso, como una gelatina”. Sin embargo, es común hacerlo hervido. Para ello se lo corta en trozos, en la forma que he señalado anteriormente. Se los frota con un poco de sal, pimienta y comino para luego echarlos en una olla con un poco de agua. Uno de los platos corrientes es la sopa de cuy. El cuy se hace hervir con zanahoria, col, y, en algunos casos, se suele agregar un poco de arvejas y yuca. Luego de una veintena de minutos se suele agregar ya sea fideos o, simplemente, arroz. El resultado, en la mayoría de los casos, suele ser una sopa bien espesa. Muchas mujeres nos decían que para quitar un poco del gusto del “cuy fresco” (en alusión a una eventual “amargura” o acidez) es bueno fritar en manteca de color por unos minutos. En ninguna de las variantes de este plato nos fue sugerida la importancia del adobo.

El loco de cuy constituye, junto con el cuy asado, una de las formas más típicas de hacer el cuy. Aunque la operación principal consista en hervir la carne, todo comienza con una fritura corta de las presas cortadas y bien adobadas o, si se tiene mucho tiempo, con un asado en brasas hasta que el “cuy quede sancochado” (esta técnica, sin embargo, no es usual aunque es conocida). Lo más común es, posteriormente, poner a hervir el cuy trozeado con papas medianas peladas. Antes de servir, sin embargo, se suele guisar unos minutos con un poco de leche que se agrega al caldo. Las especies que se agregan son el culantro y hojas de orégano. En algunas casas es común hacer un refrito normal en la olla con cebolla, comino, ajo, sal y pimienta, antes de echar los trozos de carne. Este loco se lo conoce, también, en algunas comunidades con el nombre de caldo de cuy.

Es importante recordar que el término loco denota en el Ecuador un tipo especial de sopa bien espesa. Los distintos locros de la cocina tradicional serrana son el centro de una comida o, mejor dicho, son la “comida” por excelencia. Una sopa es una “introducción”, un loco es la síntesis de muchos platos eventuales. Basta pensar en los siguientes locros: loco de chochos, loco de papas, loco de sambo o zapallo tierno y loco de queso. Casi siempre los

locros se acompañan con aguacates y ají. Los locros constituyen un campo culinario de una gran riqueza, a la vez semántica y práctica, que nos indica la presencia de una gran continuidad cultural en la cocina del Ecuador. Incluso, desde esta perspectiva, la famosa fanesca de Pascuas, en sus diferentes variantes rurales y urbanas, es una sopa espesa, una suerte de locro.

Sin parecer exagerado podría escribir que los locros ecuatorianos representan una cocina hecha con emoción, son una suerte de fiesta del gusto, donde la simplicidad natural, por la importancia de las carnes y los componentes vegetales, encierra una gran sabiduría técnica. Esta sabiduría está también relacionada a la idea general de mantener el calor del cuerpo en un clima como el serrano, destemplado y con bruscos cambios de temperatura. Los locros son, por lo tanto, comidas de todo el año, de todas las épocas y casi de todas las ocasiones “normales”. Los locros son, por excelencia, la comida doméstica, de la cocina exógena, de la familia, y, en ese sentido, la olla y el hervor prolongado ayudan a conservar calorías y a preservar las combinaciones de gusto que se pierden en el asado. Los locros son platos de cocción larga en donde frente a todo afán de originalidad, que es posible encontrar en otros platos

tradicionales ecuatorianos como los tamales, triunfa el sentido común campesino basado en gustos penetrantes y textura espesa.

Encontramos, también, tres variantes mestizas del locro de cuy: estofado de cuy, colada de cuy y cuy ahogado. Para el estofado se comienza como para el locro pero luego al echarse en la olla al refrito común se le agrega bastante tomate. Luego se cocina a fuego lento con papas chicas enteras. Para la colada se agrega distintos tipos de harinas, usualmente, harina de cebada y harina de habas. Finalmente se echan papas cortadas en trozos más bien pequeños. El resultado es una sopa mucho más espesa que el locro, o sea, literalmente, una colada. El cuy ahogado es un plato en donde se ponen las presas del cuy en una olla de barro con tapa a fuego muy, pero muy lento, y se agrega muy poca agua. El resultado es un cuy más bien dorado y crocante. Se acompaña con papas hervidas hechas aparte y con bastante ají.

EL CUY HORNEADO

Obviamente, el cuy horneado requiere de un horno de pan propiamente dicho que solo es posible encontrar en casas de campesinos mestizos más o menos acomodados, en donde la tradición es hacer pan muy a menudo. El procedimiento es igual que para hacer el cuy asa-

do: se mata al animal el día anterior, se le pone un buen adobo, y luego se lo extiende sobre una parrilla adentro del horno. Por lo general, se suele aprovechar el horno caliente, cuando se ha hecho pan, para hacer el cuy. Esto significa que hay que planificar tanto la fabricación de pan como la matanza de los cuyes. No es común, por lo tanto, hacer especialmente este plato. Se lo acompaña con mote y papas o con arroz blanco. Muchos de nuestros informantes coinciden en afirmar que esta manera de hacer es casi tan buena como el cuy asado.

UNA DIGRESIÓN COMPARATIVA: LA COCINA PERUANA DEL CUY

El cuy se utiliza profusamente en la cocina peruana, tanto en la criolla como en la indígena. En el contexto más general de las tradiciones culinarias del mundo andino la cocina del Perú ocupa un lugar privilegiado por su complejidad, creatividad y apertura a múltiples influencias. La cocina tradicional del cuy es una clara muestra de estas cualidades. Al margen del cuy asado tradicional, bien adobado, que se sirve con papas y ají, existen un conjunto de variaciones en donde lo central es el cuy frito. De un análisis de dieciséis recetas encontré cinco que se basan en la fritura como técnica de cocción única y cinco otras en donde el acto de fritar

se combina con el toque final en un “caldo” que se hace hervir.⁴⁵ Los “caldos” se hace sobre la base de refritos y agua en la mayoría de los casos aunque en la cocina criolla sofisticada es posible encontrar caldos en los que el vino y las nueces juegan un rol central. El resultado

45 Mi análisis se basará, fundamentalmente, en las recetas presentadas en el libro Biblioteca Agropecuaria (1978: 157-176). Es interesante observar que este libro fue publicado en un contexto bien nacionalista de la política alimentaria peruana que pretendía suplantar el consumo de carne de res por el aumento del consumo de las “carnes nacionales”: el pescado y el cuy. Las recetas, dieciocho en total, recogen la tradición culinaria popular existente y son, en consecuencia, un buen resumen de esta cocina típica. El autor o los autores del libro, anónimos como en el caso de muchos libros populares de carácter técnico que se publican en muchos países de América Latina, expresamente plantean la importancia de la decisión del gobierno peruano de comercializar en gran escala el cuy a los efectos de solucionar el problema alimentario nacional. Este libro se define, asimismo, como un manual de extensión en donde los aspectos técnicos modernos que se aconsejan y que implica que los cuyes saldrán de las casas, están acompañados por una refinada presentación de la cocina tradicional y del uso simbólico del animal en contextos de salud y prevención de enfermedades. En ningún caso, el autor/autores imaginan que existe una relación entre tipo de crianza y tipo de uso, y que, por lo tanto, la modernización rápida no es algo tan evidente.

es, por lo tanto, más variado que en el Ecuador. Esto se ve también en el hecho de que se hornea el cuy más a menudo, se lo asa no solo a las brasas sino también en piedras calientes (“pachamanca”) y se lo frita, muchas veces, entero y no trozado. Cuando la fritura que se quiere hacer es rápida, es suficiente poner el cuy pelado en salmuera por una o un par de horas y luego secarlo bien. Para fritarlo entero la técnica que se utiliza comúnmente es colocar sobre cada cuy una piedra más bien pesada que ayuda a que el animal quede en una posición fija en la sartén. Esta técnica se conoce con el nombre de chactado. El cuy chactado es, por otro lado, uno de los platos más típicos en las picanterías de Arequipa y se lo suele acompañar con salsa criolla, papas sancochadas y mote o con ají picante.⁴⁶

La cocina peruana es más “picante” que la cocina ecuatoriana y esto se ve en muchas recetas en donde este componente “caliente” es importante para dar gusto, pero también para

dar color. Uno de los platos tradicionales indígenas se lo conoce con el nombre de cuy “puku” (o colorado) en donde lo central es cocinar el cuy previamente hervido en una salsa que se hace con ají mirasol bien colorado, ajos, comino, pimienta negra y achiote. Luego de una cocción muy lenta que permite que el cuy tome el color colorado, por el efecto combinado de ají, comino y achiote, se acompaña con papas y queso fresco. Las variantes de picantes de cuy dependerán, en consecuencia, del tipo de ají que se use: rojos, amarillos o verdes, o una combinación de muchas variedades. El cuy asado se suele acompañar con una salsa picante que se conoce con el nombre de “uchullachua” y en donde se combinan ajíes amarillos y rojos que, junto con el culantro y perejil que son verdes, permiten hacer una masa de un verde amarillento muy estético. A este molido se agrega queso fresco desmenuzado. Se sirven los cuyes asados con la salsa y con papas sancochadas.⁴⁷ Otra de las recetas cúlmines de la

46 Este análisis de la cocina del cuy peruana es limitado en dos sentidos: no he realizado un análisis sistemático de las docenas de libros de cocina peruana típica y tampoco he realizado trabajo de campo en el Perú. Mi contacto con la cocina del cuy se remite a la visita de picanterías en Arequipa muchos años atrás y, por lo tanto, mis recuerdos son más bien difusos.

47 La preparación de esta salsa es, realmente, una suerte de experiencia estética expresamente buscada. El objetivo, combinando distintos tipos de ajíes y especias, es alcanzar a producir una *“masa verdosa de aspecto agradable y aún artístico”* (Biblioteca Agropecuaria 1978:160).

cocina del cuy en el Perú es el pepián de cuy que se prepara sobre la base de harina de maíz que se agrega a un refrito convencional. Una vez que se consigue una masa espesa se agregan los cuyes fritos y un poco de maíz tostado. Se sirve, como casi siempre, con papas sancochadas o mote.⁴⁸

En la cocina criolla, para macerar la carne de cuy se utiliza alcohol en sus diferentes formas: la chicha fuerte, el vino blanco y el vino tinto. En el Perú los secos son platos que, pese a su nombre, tienen bastante caldo o jugo. En algunas recetas no solo se macera al cuy en alcohol sino que se lo hace cocinar también con él. En todos estos casos el cuy se ha hecho freír antes o, en algunos platos, se puede agregar a la salsa trozos bien horneados. En la base de los fricasé o estofados de cuy encontramos la utilización de vino blanco o tinto. La chicha solo se usa

para macerar y no como ingrediente principal de la cocción.

En el Perú, en claro contraste con el Ecuador, los distintos platos sobre la base del cuy están en los menús corrientes de picanterías y restaurantes criollos. En la Sierra ecuatoriana solo es posible encontrar el cuy asado y, en algunos casos excepcionales, el cuy apanado en las chicherías y restaurantes típicos de muchas ciudades medianas. En este respecto, por lo tanto, la cocina rural campesina ecuatoriana que he presentado es bastante más variada que la comercial urbana o semi-urbana. Por otro lado, la cocina peruana nos confronta con un grado de “legitimidad” urbana mayor y un nivel de experimentación más acentuado, en donde el uso de los alcoholes y la búsqueda de la metamorfosis de la forma, el color y el sabor parecen ser una preocupación importante.⁴⁹

48 Podemos leer que:

“Pepián es un peruanismo y corresponde al nombre de un guisado a base de choclo (“maíz tierno”) rallado y ají, al que generalmente se cocina conjuntamente con carne (cerdo, ave, cuy) o queso fresco. Pepián parece derivar de pepa, americanismo difundido como equivalente de pepita, “semilla (o hueso) de fruta. El pepián original debió ser, pues, aquél preparado con pepitas de calabaza o de ají” (Biblioteca Agropecuaria 1978: 162-163).

49 En el mundo ideológico culinario urbano del Ecuador la “muerte” del cuy es evidente. El cuy deviene un plato típicamente campesino, rural o incluso, típicamente indígena. No encontramos ninguna receta de cuy en los dos libros más populares de cocina en la Sierra: Lert (1982) con cuatro ediciones en dos años, y en Ordoñez de Cobos (1984) con quince ediciones hasta ese año. Sin embargo, cuando el cuy figura como plato “típico” siempre aparece como “cuy asado” y en libros que se pretenden tradicionales y lo son a su manera:

Ahora bien, el mundo de la cocina del cuy no se agota con el análisis de las recetas y las técnicas de transformación. Este mundo simbólico, traspasado por la búsqueda de ciertos sabores asociados, íntimamente, al placer culinario, solo tiene sentido si se transforma en un mundo social que los actores comparten entre sí. La cocina del cuy solo tiene sentido si está abierta a la sociedad, si la vemos como un pro-

ducto eminentemente social. En esa dirección, por lo tanto, uno de los aspectos centrales es determinar cuándo y con quién se comen los distintos platos del cuy. Toda cocina, en consecuencia, puede ser vista como un “calendario social” en donde los actores sociales se convierten en protagonistas principales al sintetizar, a través de los platos, tiempos rituales en lugares especiales. Veamos, en esa dirección, que es lo que ocurre en nuestras comunidades del Ecuador.

Doña Juanita (1986: 201-202) y Michelle O. Fried (1986: 88-89). Ambos libros son valiosos, siendo mucho más sistemático el segundo, y permiten tener una imagen de la riqueza de la cocina “tradicional popular” ecuatoriana en donde se mezclan todo tipo de impulsos, regionales, de clase y rural o urbano. Obviamente, la cocina del cuy no se agota en el Perú y en el Ecuador. Para Bolivia, Nelly de Jordan (1979: 221- 226) da tres recetas, una en caldo y dos fritas, y para Colombia, Castaño Quintero (1979: 44-46) da cinco recetas típicas del Departamento de Nariño, el único lugar en donde se cría cuy en la actualidad. Estas recetas están emparentadas con las recetas tradicionales de los otros países andinos: encontramos tanto el cuy asado y el frito como el hervido en guiso o sancochado. El tema de los libros de cocina y las recetas definidas como “tradicionales” o “modernas” en la constitución de una “cocina nacional” merece un análisis más detallado. Esta problemática es, sin lugar a dudas, central. Cuando se observan procesos de constitución de “identidades nacionales” sobre la base de cocinas “regionales” bien establecidas (ver especialmente Appadurai 1988).

OCASIONES, EVENTOS Y PRETEXTOS PARA COMER EL CUY

Hasta ahora hemos visto la semántica del cuy a través de sus recetas. En este contexto de creatividad cultural, su combinación con otros elementos permite que su transformación adquiera sentido gracias a los distintos sabores y consistencias. De alguna manera, “hacer el cuy” es someterlo a su verdadera transformación. En consecuencia, la muerte y el sacrificio del cuy permite no solo el consumo de calorías, en el sentido asignado por Bolton y Calvin en las obras que he comentado anteriormente, sino también la experimentación creadora con técnicas, utensilios, verduras, especies, legumbres, harinas, alcoholes y texturas. La “funcionalidad” del cuy en tanto alimento “barato y

nutritivo”, “funcionalidad” que puede ser pensada explícitamente por los actores o ser una consecuencia no conciente extrapolada por los observadores, no debe impedir que nos preguntemos por la relación entre símbolos y relaciones sociales en un sentido más amplio.

Si el eje de intervención cultural y simbólico es realmente central y nos indica procesos de elaboración y reflexión sobre el significado de la comida, esto, obviamente, no excluye otro eje importante: el consumo y el uso social del cuy.⁵⁰ A los efectos de evitar un sesgo “culturalista” es central sacar al cuy de las recetas y

verlo en relación a sus consumidores. En esa dirección, la comida articula distintos tipos de relaciones sociales y nos permite, al analizar qué se come, en qué contextos y con quién: ver una sociedad en movimiento. La comida, por lo tanto, no es un símbolo en sí mismo, un “texto” encerrado que da la espalda a la realidad más inmediata, sino un acto eminentemente social, una apertura al mundo que permite experimentar la comensalidad y posibilita simbolizar determinadas relaciones sociales a la vez que les da un contenido material.⁵¹

50 En el análisis de la comida Lange (1975) distingue diferentes ejes de transformación de elementos percederos en alimentos. Hay, en primer lugar, un eje de inmersión en el mundo según el origen de los alimentos. Posteriormente, hay un eje de maduración en el que debe estudiarse los procesos de transformación de las materias primas. En tercer lugar, hay un eje de intervención que consiste en poner orden, apropiarse y “atacar el mundo”. A este nivel, la práctica culinaria y el mundo social de la comida permite acentuar las discontinuidades entre la sociedad y el mundo natural y entre las cosas del mundo, ya que se establece una jerarquía de objetos a consumir y objetos que no serán transformados. Finalmente, hay un eje de aprendizaje que consiste en aprehender el mundo social a través del significado de la comida. De alguna manera, mi análisis del consumo y uso social es una combinación de los últimos ejes de análisis.

51 Si aceptamos, solamente, que la comida “simboliza” relaciones sociales no podemos escapar de lo que llamaría “la trampa de Durkheim”: la comida “expresa” una determinada estructura social. Esta idea es central a gran parte de la antropología moderna, sea esta de corte funcionalista o estructuralista. En este enfoque el énfasis es, por lo tanto, en la “unidad” de la cultura, en la consistencia de un determinado “orden cultural” sin que sea posible problematizar diferenciaciones internas, asumir la posibilidad del impacto de influencias externas, preguntarse por la pertinencia de la historia y, finalmente, dar espacio al impacto de elementos materiales que no se pueden controlar. Mi análisis intenta dar cuenta, en la medida de lo posible, de ciertas variaciones socioculturales. Más aún, este libro puede leerse como el “encuentro” de diferentes lógicas socioculturales: la lógica moderna de los técnicos y expertos frente a las “lógicas” rurales.

En esa dirección, al comer no solo se reproduce cierta cotidianeidad y rutina alimenticia sino también se celebran ocasiones rituales, eventos sociales importantes o, al menos, relevantes para los actores sociales. Asimismo, la comida puede ser vivida como un pretexto para expresar consideración, agradecimiento, interés en ciertos lazos, el cumplimiento de un contrato o de una promesa, y, porqué no, generosidad y hospitalidad. Las ocasiones, los eventos y los pretextos deben contarse para saber, de un modo efectivo, si el cuy es o no comida excepcional. Pero, paralelamente, los informantes mismos deben, en última instancia, asignar al cuy un lugar y un valor determinado en el sistema de prestigio social local.

Solo en Sharván encontramos la idea de que el cuy “puede” ser consumido regularmente y que no se necesitan ocasiones especiales. Expresiones como “comernos cuy cuando hay ganas” o “cuando se han terminado las provisiones de fideos y arroz” aparecieron en la boca de nuestros informantes. Sin embargo, el cuy aparece, también en esta comunidad, asociado a la comida festiva y excepcional. En el resto de las comunidades estudiadas el cuy es, de un modo evidente y claro, comida excepcional y estructurada. En este contexto comida estructurada alude no solo a secuencias que deben

seguirse sino a la asociación explícita entre recetas y ocasiones. Sobre esto volveremos más adelante. Ahora veamos la relación con el calendario festivo.

Sin lugar a dudas el calendario religioso es, fundamentalmente, el calendario festivo en las comunidades rurales y pueblos de la Sierra ecuatoriana. En esa dirección tenemos el siguiente esquema:

- Reyes: 6 de enero
- Carnaval y miércoles de ceniza: variable; entre primera semana de febrero y primera de marzo
- Semana Santa y Pascuas: variable; entre la segunda semana de marzo y la segunda de abril
- Corpus Christi: variable; entre la última semana de mayo y la segunda de junio
- Día de los difuntos: 2 de noviembre
- Navidad: 24 de diciembre
- Año Nuevo: 31 de diciembre

Entre Semana Santa y Corpus Christi transcurre el tiempo de cosecha que comienza, tempranamente, con la cosecha de choclos, a fines de abril, y termina con la cosecha de maíz duro, a fines de junio. No hay que olvidar que en el

mes de junio tenemos, además, las fiestas de San Pedro, San Pablo y San Juan en toda la Sierra. Es interesante observar, asimismo, que el calendario vuelve a recargarse cuando las tareas de deshierbe y aporque se aproximan en los meses de noviembre y diciembre.⁵² Sin pensar en posiciones formales, como la de sacerdote, que requiere un sistema de relaciones sociales basado sobre prestaciones y contraprestaciones, en donde la comida y la bebida son un componente importante de la participación, todas estas fiestas, sin lugar a dudas, necesitan de la presencia de los cuyes. En las comidas más públicas en las que se ofrenda comida de un modo generalizado, como por ejemplo Carnaval, Semana Santa, Corpus Christi, fiestas de santos o fiestas especiales comunales, el cuy es de menor importancia que la carne de res y los cerdos asados. Sin embargo, al día siguiente o en días fijos dentro del calendario extenso de estas fiestas, en lo que podemos llamar “día de agradecimiento”, el cuy asado es el plato principal. El “día de agradecimiento” puede incluir la ofrenda de un cuy al cura o al Teniente Po-

lítico, o la invitación a compadres y comadres, especialmente el domingo de Pascua y el sábado de Carnaval.

Hay, paralelamente, numerosas fiestas religiosas que se celebran a nivel más local y que vale la pena mencionar. Santa Rosa, a fines de agosto, suele ser un día de festejo importante en Guzo. La fiesta de San Francisco, el 4 de octubre, se lleva a cabo en Guzo, en Llactahurco y en Chirinche. En Llactahurco se suele festejar San Antonio en el mes de junio y la Virgen del Tránsito, en el mes de agosto. El calendario religioso en Tigualó es bastante recargado: Santa Marianita en el mes de septiembre, San Vicente en el mes de abril y San Isidro el 24 de mayo. Sin embargo estas fiestas han dejado de ser “comunales” y son, cada vez más, motivo de reunión familiares. Para seguir con Tigualó, por ejemplo, la única fiesta que se celebra comunally es la fiesta de los “capitanes” para fin de año. Esta fiesta no puede hacerse sin el apoyo económico y la participación directa de los jóvenes migrantes que regresan para esa fecha a la comunidad. Sin embargo, en todas las celebraciones que están organizadas alrededor de determinados santos y vírgenes con relevancia local y regional, en algunos casos, el cuy “puede comerse” y es deseable que así ocurra. Puedo afirmar, sin temor a equivocarme

52 Rueda observa que

“los festejos que los campesinos más han adoptado, son aquellos relacionados con el ciclo agrícola y algunos de ellos, con raigambre precolombina” (1982:171).

me, que siendo estas fiestas menos “obligatorias” no se celebran bajo el pretexto de consumir proteínas.

La libertad para determinar el “carácter” de la fiesta ha aumentado al aumentar la migración y la movilidad geográfica estacional de los campesinos ecuatorianos. Esto se ve claramente en otro tipo de fiestas de carácter más bien “nacional”. En las fiestas menos organizadas a nivel comunal y de un carácter más familiar, como Reyes, Navidad y Año Nuevo, el cuy es el plato predilecto y siempre se elige servirlo asado. En todas estas fiestas los cuyes asados no sobrepasan una cuota en las que se calcula un cuy por hombre adulto, medio cuy para mujeres y jóvenes varones, y tres o cuatro partes del animal para los menores, independientemente de su sexo. De este modo es bien evidente que la cantidad de cuyes que se matan por cada fiesta no puede exceder la docena y media. En este contexto, también, el día siguiente de Navidad o de Año Nuevo puede invitarse a familiares muy cercanos y a compadres.

En algunas comunidades indígenas, y entre ellas Palmira Dávalos, es tradición todavía hacer “Reyes”. Esto consiste en hacer un “palacio”, que no es sino un galpón pequeño, en donde se cuelgan bastante cuyes asados como ofrenda para los Reyes que vendrán a visitar la

comunidad. Hay, por lo general, dos personas a cargo de esta ceremonia; una que construye el “palacio” y la otra que cumplirá el rol de “Rey mago” el día mismo de Reyes. El “rey” se va a encargar de repartir entre los participantes los cuyes asados colgados. Es interesante recordar que la tradición del “castillo” de Corpus, que todavía se encuentra en algunas comunidades serranas, no tiene parentesco directo con la tradición del “palacio”. Los “castillos” consisten en tableros que se colocan en postes a cierta altura y contienen premios que deberán ser alcanzados por quienes logran trepar el poste encebado. En esos “castillos”, entre los premios, es posible encontrar, muy a menudo, cuyes vivos junto a otras aves, bolsas de grano, botellas de bebida y objetos de plástico.

El calendario religioso funciona, por lo tanto, como una suerte de guía que marca y delimita las ocasiones rituales para consumir cuy. Las estrategias productivas, sin lugar a dudas, tratan de satisfacer estos requerimientos. Obviamente, no se puede predecir totalmente un ciclo productivo, siendo, pues, posible imaginar que algunas familias para esas fechas no tendrán cuyes suficientes para ofrendar a familiares, autoridades y compadres. El hecho de que cada individuo adulto está inmerso en un circuito de relaciones sociales garantiza

que la posibilidad de ofrendar cuyes y, por lo tanto, devolver los que fueron consumidos en una determinada ocasión, va a ser posible. En el sistema más amplio de reciprocidad andino que incluye, al menos, dos ciclos festivos anuales, los roles de consumidor son intercambiables. Nuestras informantes son claras a este respecto: la producción continua de cuyes posibilita la participación con ofrendas en este sistema de relaciones sociales en donde las fiestas religiosas determinan un contexto temporal más amplio y repetitivo. Es necesario no olvidar, por lo tanto, que la capacidad productiva y previsoras de las mujeres va a permitir a los hombres y a las familias la participación, con cierta continuidad, en este sistema de intercambio ritual de comida. Frente a lo que sostienen Bolton y Calvin lo central no es consumir proteínas en momentos de mayor necesidad sino poder participar en este sistema de reciprocidad e intercambio ritual.⁵³

53 Bolton y Calvin (1981), como he señalado anteriormente, enfatizan el hecho de que el ciclo ritual es un “pretexto” para comer cuyes, pero lo que en realidad esta subyacente es un déficit de proteínas. Como veremos este déficit no se resuelve con el consumo ritual. Por lo tanto, las dimensiones que he acentuado y que remiten a un sistema de intercambio más amplio me parece lo central. Lo interesante es que Bolton y Calvin,

En este contexto, por lo tanto, si además un hombre de la familia más extensa tiene un cargo ritual importante, como el de “prioste”, el resto de sus familiares lo ayudará a reunir un número importante de animales que deberán ser sacrificados. Especialmente en las comunidades indígenas encontramos la idea de que si no dan cuy en las fiestas religiosas “Diosito ha de castigar”.

En las fiestas que hemos mencionado, reguladas por un estricto calendario religioso, la comida y el cuy permite a las familias un determinado tipo de participación pública, en algunas ocasiones como consumidores y en otras como “ofrendantes”. Lo mismo ocurre en las fiestas ofrecidas a los patronos comunales. Es importante recordar que la expansión del culto de santos y vírgenes en los Andes en general estuvo asociado también a cierta regionalización y a la localización especial en zonas un poco

como finos observadores que son, siguen de cerca las relaciones sociales en las que el cuy interviene y estas son muchas, o sea que no solo importa la “fiesta” sino el status individual. En otras palabras, si se es padrino, o sea compadre de alguien, aumentan las chances de consumir cuy y, al mismo tiempo, devolverlo posteriormente, porque se entra en en este sistema de relaciones sociales: un padrino/compadre necesitará de otros padrinos/compadres en el tiempo.

alejadas de centros residenciales.⁵⁴ Esto implica que su culto exige una peregrinación, irse de “romería”, a determinados sepulcros, como el de la Virgen de Agua Santa en Baños y el de la Virgen del Quinche, cerca de Quito. Para estas romerías, que pueden durar hasta un par de días, muchas de nuestras informantes nos señalan que hay que llevar “comida de fiesta”, o sea cuyes asados como “fiambre” al lado de habas cocidas, mote, tostado y papas cocidas.

Paralelamente, el culto religioso de santos y vírgenes puede ser también “privado” ya que en algunas de las comunidades estudiadas hay familias muy “devotas” con sus “propios” santos y vírgenes. Cuando esto es así, las imágenes de santos y vírgenes se mantienen en pequeños altares en las casas, en su honor se organizan fiestas y, si es posible, misas (aunque esto ya no sea tan frecuente). La familia debe, por lo tanto, proveer de comida a los asistentes a estas ceremonias. Aquí el cuy es, otra vez, central. Según nuestras informantes, en muchos casos se llegan a matar hasta unos 20 o 30 cuyes. Obviamente, el sistema de intercambio al que aludí anteriormente posibilita que, si es necesario, se hará

la “jocha”, es decir que habrá una contribución en animales por parte de los familiares más cercanos.

Es importante recapitular, en este contexto religioso comunitario, local y regional, el papel relevante de las mujeres en su rol de “productoras” de comida. Si bien los hombres ocupan posiciones públicas de prestigio en las mismas fiestas y participan, en consecuencia, con un grado de centralidad mayor, la articulación simbólica entre ceremonia y ritual religioso y comida pasa a ser una “función” eminentemente femenina. Asimismo, a nivel doméstico el culto de los santos y vírgenes “familiares” es, fundamentalmente, una actividad en donde las mujeres “aparecen” y, quizás, son más “devotas” que los hombres.

Yuxtapuesto al calendario religioso tenemos el calendario agrícola como he apuntado anteriormente. Esta superposición genera ocasiones para otro tipo de consumo extraordinario del cuy. Encontramos una clara relación entre las tareas asociadas al cultivo de maíz y el consumo de cuy. El cuy aparece, en este contexto productivo, reforzando la “ayuda mutua” o “cambia manos”, en otras palabras, el intercambio de trabajo recíproco, en los períodos en que se requiere mayor cantidad de mano de obra: siembra, deshierre, aporque y cosecha.

⁵⁴ Sobre esto ver especialmente Sallnow (1991).

Aquí hay, obviamente, un sistema de intercambio que no necesita de un aporte adicional en comida: el trabajo se devuelve con trabajo. El cuy, otra vez asado si es posible, aparece, por lo tanto, como algo “adicional”, como una muestra de agradecimiento y como un reforzador de las obligaciones sociales. La idea, muy extendida en las comunidades mestizas, es que al “brindar cuy” la gente se siente obligada a trabajar en ayuda mutua. En el contexto de la papa, un cultivo más comercial que el del maíz, es posible encontrar al lado de la ayuda mutua el pago monetario como una forma importante de recompensa.

Cuando existen “relaciones de salario” no encontramos, en ningún caso, la ofrenda adicional de comida. En los casos en que se recompensa mediante un sistema mixto, salario y comida, el cuy no forma parte de la comida que se sirve. En algunos casos, especialmente en las comunidades mestizas, el hecho de tener cuyes para ofrecer en ayuda mutua es visto como una “buena inversión” ya que de esa manera se “ahorra dinero”. No tener cuyes es, de alguna manera, percibido como una situación extrema de falta de recursos ya que no solo es normal y esperado el intercambio de trabajo sino que esto será sancionado por el consumo ritual de cuyes.

En Ayanquil, una de nuestras comunidades mestizas más típicas, las relaciones de aparcería están muy extendidas. La ofrenda más común, luego de la cosecha, es entregar al dueño de la tierra un par de cuyes “bien asaditos”. Esta ceremonia no solo marca el agradecimiento sino también indica el interés por renovar el contrato para la campaña siguiente. El hecho de aceptar los cuyes ofrendados se considera como una señal positiva de que la tierra les será otorgada también para el año próximo. Algunos de nuestros informantes enfatizaron el hecho de la “cantidad” de cuyes que se regalan. Cuando se pasa de un par a más se puede estar indicando el interés de alquilar más tierra. Al mismo tiempo, cuando se ha conseguido “mucho” tierra, en señal de profundo agradecimiento, se suelen ofrendar más del par de cuyes normal. Esta misma lógica funciona en el caso del préstamo de una yunta de bueyes: estos se devuelven con un par de cuyes asados.

El cuy, por lo tanto, aparece asociado a un conjunto de relaciones sociales de carácter más profano y en donde la principal preocupación es maximizar la obtención de recursos cruciales para el ciclo productivo: fuerza de trabajo y tierra. El cuy aparece, en este contexto, como un articulador social, reforzando la reciprocidad, y, paralelamente, como una

recompensa material concreta. Sin embargo, el hecho que se ofrezca el cuy como comida es visto por los participantes como una señal de la importancia asignada a este tipo específico de relaciones sociales. De allí que cuando nuestros informantes hablan de “posibilidades sociales” a este nivel, aluden al hecho de tener cuyes listos para ofrendar. Tener dinero permite, obviamente, encontrar “fuerza de trabajo en el mercado”. Tener cuyes, por otro lado, permite “establecer y reproducir relaciones sociales”.

En esta dirección, la iniciación y la reproducción de lazos privilegiados con determinadas personas está también marcada por la ofrenda de cuyes. Habíamos visto, antes, que, por lo general, luego de cada fiesta importante, se ofrenda cuyes a las autoridades políticas locales y regionales. Esto no es sino reconocer un sistema de prestigio público que tiene que ver con el “poder simbólico y real de los cargos y la autoridad” y no con el carácter y el desempeño real de las personas concretas que los ocupan.

“Iniciar” relaciones sociales es una actividad de la que, desde luego, ninguna comunidad y ningún individuo puede prescindir. Se nace en una familia, en una “genealogía” y en una comunidad; esto puede considerarse como un “accidente” o como parte del “destino”, según como se lo vea. Pero, para convertirse en “personas”,

en un período de tiempo determinado, hay que formar parte de un sistema ceremonial y ritual, en donde el nudo central está ocupado por las relaciones sociales que se establecen y, por lo tanto, por la posibilidad efectiva de elegir. Uno de los hechos sociales más importantes en el Ecuador es el de “pedir” compadres para los hijos cuando se va a bautizarlos, confirmarlos y casarlos. Estas visitas, preparadas de antemano por las mujeres, van siempre acompañadas con el regalo de un par de cuyes asados. Lo mismo ocurre cuando se va a “pedir” la mano de la “novia” o de la mujer elegida por el hijo: los padres deben, en este caso, ofrendar, también, unos cuyes bien asados y si es posible “calentitos”. Luego de que los padres de la novia aceptaron su “entrega”, la próxima visita suele hacerla el novio y es, por lo tanto, altamente deseable y esperado que no llegue con las manos vacías. Según nuestras informantes lo “ideal” es llegar con “muchos” cuyes para los padres de la prometida y futuros suegros y, también, con un par para la novia. La prometida puede disponer de los cuyes como le apetezca. En estos casos, se suele esperar que los cuyes sean asados.

Como es de esperar estas ceremonias generan “fiestas”: las tradicionales fiestas de bautismo, confirmación y casamiento. De todas ellas, la fiesta de casamiento es la que debe “sancio-

narse” con una gran ceremonia en donde, si es posible, se ofrecerá una gran cantidad de comida y bebida. El cuy, otra vez, estará presente como en las otras ocasiones que he mencionado anteriormente. Muchas de nuestras informantes coinciden en afirmar que cuando estas fiestas se acercan lo aconsejable es “ahorrar”, si es posible, una gran cantidad de cuyes.

Es tradición todavía, pero especialmente en las comunidades indígenas, ofrendar cuyes a los “parientes del finado” cuando se asiste a un entierro. La familia del difunto ha de preocuparse, a su vez, de prever la preparación de suficiente comida y mucha bebida que se ofrecerá a los asistentes al velatorio y al entierro.

Por lo tanto, es posible ver de un modo contundente en los ejemplos que he mencionado, el modo como una familia, y muchos de sus miembros ocupando roles diferentes, entra, en el tiempo, en un ciclo de ceremonias en donde el ciclo de desarrollo doméstico así como los calendarios religioso y agrícola condicionan el tipo de evento y el tipo de comida. El cuy está en el centro pero no es el único animal como hemos visto; la carne de res, de oveja o de cerdo forma parte de estas comidas. Sin embargo, éstas últimas, aunque muy apreciadas y especialmente la carne de cerdo, están desprovistas del significado que se le atribuye a la carne del

cuy. El sistema de valoración ritual sigue, por lo tanto, otorgando al cuy un rol preponderante en la articulación entre ocasión y prestigio, entre posición social y poder, entre servicio otorgado y retribución. El cuy pasa a ser un componente privilegiado en el mundo pragmático y simbólico de las comunidades estudiadas.

Pese a esto, que denota el carácter extraordinario del cuy como alimento, hay también pretextos que sirven para justificar su muerte y posterior consumo. Estas ocasiones son menos ritualizadas que las anteriores y son utilizadas para mostrar el agrado que provoca una visita inesperada de un hijo, de un compadre, de un pariente querido, o de una autoridad. Cuando esto ocurre se suele sacrificar un animal que se ofrece al visitante mientras la familia come la comida convencional. El cuy, por lo tanto, denota la “excepcionalidad” de la persona mucho más que la “excepcionalidad” de la ocasión. En los ejemplos anteriores, las ocasiones y eventos eran marcados especialmente por el cuy: su consumo estructurado forma parte intrínseca de la situación social que se festeja. Cuando el cuy se convierte en un “pretexto” es por el carácter inesperado del evento, denota algo que no puede planificarse como especialmente importante y para el que no hay una fecha fija o una ocasión provocada especialmente por los

actores que hacen la ofrenda. Un visitante inesperado pero “querido” y “apreciado” recibe, de esa manera, un homenaje real e inevitable.

Paralelamente a estos “consumos estructurados” existe o puede existir, ya que es menos frecuente, el consumo dominical. Este tipo de consumo depende, indudablemente, de la cantidad de cuyes que se tienen y del ciclo familiar festivo en los próximos meses. En muchas comunidades mestizas se enfatiza la importancia de “comer carne” aunque más no sea una vez a la semana. Esta carne se la suele comprar ya que no se mata un animal “grande” para el consumo de una familia. De allí que piensen que lo mejor es matar unos cuantos cuyes para poder hacer una “colada” o una “fritada”. Pese a estas prácticas, pudimos constatar que la ideología del cuy como comida excepcional es todavía dominante en la Sierra ecuatoriana. Todo indica que esta posición será mantenida por mucho tiempo todavía.

CONCLUSIÓN: UNA LÓGICA CULINARIA Y SOCIAL

Creo haber demostrado que hacer el cuy de determinada manera encierra un conjunto de “secretos” que no son culinarios en sí sino que remiten a la consideración de contextos sociales más amplios. Obviamente, un sistema de gus-

tos, sabores y colores solo puede ser comprensible cuando se lo ve actuando en la práctica. Esto lo hemos visto para el caso del cuy. El cuy se transforma en “platos” según las ocasiones, eventos y pretextos. Puedo, sin temor a equivocarme, afirmar que el cuy asado constituye el punto más alto de la pirámide de prestigio culinario en el Ecuador. Es como si el mundo campesino, para seguir la descripción metafórica de Lévi-Strauss, se convirtiera en aristocrático en el momento solemne de las fiestas. El cuy asado aparece, por lo tanto, en todas las fiestas religiosas de importancia así como en las ceremonias que marcan hitos familiares importantes. A la vez, y de una manera muy clara, servir un cuy asado entero es considerado uno de los privilegios mayores, exclusivamente reservado para los hombres adultos. El cuy frito aparece, también, provisto de cierto prestigio, tanto culinario como social. En lo referente al cuy hervido hay, en nuestros datos, un consenso generalizado: no constituye comida de fiesta.⁵⁵

El cuy esta, pues, en el centro de una tradición culinaria de origen indígena que, con el correr del tiempo, se ha transformado en una

55 Sobre los aspectos múltiples de la comida y el carácter curativo del cuy volveremos, con mayor detalle, en el próximo capítulo.

suerte de tradición rural sin fronteras étnicas. No solo es la carne más caliente y más sabrosa sino es la que establece diferencias importantes: el consumo estructurado y excepcional del consumo menos estructurado y cotidiano. La dieta alimenticia rural ecuatoriana ha sufrido una serie de modificaciones en los últimos años como producto de la “modernización” de las pautas de consumo. Ha aumentado, tanto entre mestizos como entre indígenas, el consumo de fideos y arroz, y, ha disminuido, por lo tanto, el consumo de las harinas locales hechas con el maíz, las habas, las arvejas y la cebada. Las papas, sin embargo, siguen constituyendo un elemento importante en la dieta y se siguen comiendo en sus formas más tradicionales, como loco o como colada. Un día de comidas “tradicional” en la Sierra suele estar compuesto de un desayuno sobre la base de una colada de trigo, cebada, avena, arvejas, fréjol o papas especialmente en época de cosecha, una comida caliente cuando se regrese del trabajo, al atardecer, que consiste en un loco de papas, habas y col, si se tiene, y en la noche una colada de harina de habas con papa. La comida durante la jornada de trabajo, si es lejos de la casa, suele consistir en habas y papas cocidas con su cáscara. Podemos, por lo tanto, concluir diciendo que estas coladas o sopas se transforman cuan-

do se las come con azúcar, sal o “desabridas”. Por lo general, la colada de la mañana es dulce, la del mediodía nunca y la de la noche puede tener cualquiera de las tres formas. El avance del arroz y de los fideos amenaza el rol tradicional de las harinas tan variadas, de las papas y las habas en la dieta corriente. Es obvio, que, dado este contexto alimenticio, el déficit de proteínas de origen animal, así como el de las vitaminas que se encuentran en las verduras y las legumbres, es muy claro. El consumo de frutas y legumbres se restringe a los días de fiesta. De allí, la tentación de considerar a los habitantes del mundo rural ecuatoriano como especialmente preocupados por el déficit proteínico y, por lo tanto, exacerbar el eventual rol del cuy.

Sin lugar a dudas, creo que he podido demostrar que el cuy es importante y que se lo come durante todo el año. Podríamos imaginar que sumadas a las seis fiestas tradicionales, o siete, si incluimos una fiesta de santos, tendríamos que agregar unas cinco o seis ocasiones más durante un año “normal” de una familia. Esto implicaría que se consume cuy, al menos una vez por mes. Si pensamos en la cantidad pautada tradicional esto no es mucho, y lo es evidentemente menos para los chicos que, por una razón u otra, necesitan más proteínas. El cuy, como el resto de las carnes que se apre-

cian en el Ecuador, no constituye una comida cotidiana, y ni siquiera está en condiciones de ser la “comida del domingo”. En el capítulo siguiente vamos a ver la existencia de un tipo de consumo que no está ligado a la fiesta, a la celebración de ocasiones importantes en la vida familiar y comunitaria, sino al sistema de salud tradicional. El cuy pasara de ser “comida ritual y festiva” a “comida curativa”.

CAPÍTULO V

LA CARNE CURATIVA

Hasta ahora, hemos visto la carne de cuy desde el ángulo de su transformación como comida que acompaña la “fiesta” y sanciona todo tipo de evento excepcional en la vida del individuo y su comunidad. En este contexto cultural, el cuy se presenta, siempre, como consumo excepcional y altamente estructurado. Las propiedades intrínsecas de la carne del cuy, la de ser caliente y con mucho gusto, y su correspondiente valoración simbólica y social permiten un tipo de cocina con grandes variaciones y un cierto grado de sofisticación. La cultura campesina ecuatoriana en sus dos vertientes, la mestiza y la indígena, ha incluido al cuy en un campo de prácticas culturales

en donde es posible ver la articulación de la lógica de lo frío y lo caliente con los mundos de la cocina y la salud. Esto no podría ser de otra manera ya que las comidas y la cocina pertenecen a un ámbito cultural complejo en donde la reproducción del cuerpo, en un sentido más amplio, es el eje determinante, tanto de las prácticas sociales como de su significación cultural.

En esa dirección, las prácticas culinarias están acompañadas por reflexiones sobre la salud ya que, como he señalado, la mayoría de las civilizaciones con una larga tradición escrita así como muchas sociedades con una rica tradición oral, comparten la creencia de que hay ciertas comidas que calientan el cuerpo o partes de él, otras que lo enfrían y, finalmente, otras que son neutrales. Esta concepción está asentada, de un modo general, en los siguientes principios:

1. El cuerpo humano contiene ciertos “humores”, “cualidades” o “aires” que, en tanto esencias inmateriales, dominan determinados procesos fisiológicos.
2. Estos humores son clásicamente fríos, calientes, húmedos y secos. En muchas versiones los dos últimos humores han caído en desuso o juegan un rol menor.

3. La salud se garantiza mediante el mantenimiento de un adecuado balance entre los humores.
4. En algunas concepciones particulares determinado tipo de combinaciones están asociadas a características de personalidad.
5. Elementos externos pueden calentar, enfriar, humedecer o secar el cuerpo: el sol, el calor, naturalmente calientan, así como el agua refresca. La mayoría de las comidas como las medicinas tienen esas propiedades. Los efectos suelen variar en grados de precisión de cultura en cultura. Por otro lado, los estudios empíricos en distintas sociedades indican que hay desacuerdos, algunas veces fundamentales, entre los informantes cuando llega el momento de clasificar de un modo más bien preciso y no intuitivo distintos tipos de comidas y alimentos.⁵⁶

56 Ver especialmente Anderson (1980). Para el Ecuador no hay un estudio sistemático que de cuenta de las variaciones existentes en los sistemas de clasificación. Fuentealba (1985), Heras et al. (1985) y Balladelli (1988) presentan lista de alimentos clasificados como fríos y calientes en distintos lugares de la Sierra ecuatoriana. En general, especialmente en relación a las carnes y a productos centrales como las papas y los diferentes tipos de maíz hay acuerdos. Para ilustrar los desacuer-

Es importante retener, por lo tanto, que la medicina basada en una teoría de los humores no solo se encuentra en áreas culturales tan dispersas como América Latina, Europa y Asia sino que, además, ha demostrado ser muy persistente en el tiempo. Esta continuidad como “modelo popular” ha demostrado ser “eficaz” pese a que los avances científicos modernos demuestran que es incompleta e imperfecta en tanto representación del cuer-

dos y las variaciones regionales y locales bastarán algunos ejemplos. Fuentealba (1985:184) encuentra que el camote es caliente, mientras que en los datos de Heras et al. (1985:211) es fresco. Con las habas ocurre lo mismo: Fuentealba (1985:185) encuentra que son frescas, Heras (1985:212) menciona la haba tierna como templada y la haba seca como fresca y, finalmente, Balladelli (1988:456) clasifica las tiernas cocinadas como templadas, las secas cocinadas como calientes y los distintos tipos de habas tostadas como especialmente calientes. Esta última discordancia ilustra también un problema metodológico en la recolección de datos pues, obviamente, hay diferente tipos de habas y sus cualidades pueden variar según el tipo de transformación al que han sido sometidas. Al mismo tiempo hablar de una oposición clara y tajante entre frío y caliente esconde la escala verdadera que es posible encontrar cuando, entre los extremos, algunos alimentos son clasificados como templados o frescos, o sea más cercano a lo caliente o a lo frío. En algunos casos los informantes pueden distinguir entre caliente y muy caliente.

po y sus procesos fisiológicos. Veamos esto de un modo sucinto.

En primer lugar, su eficacia proviene, indudablemente, de su simplicidad clasificatoria y, en muchas culturas, de su precisión.⁵⁷ En segundo lugar, de su amplitud, como en el caso de Bali, donde todas las enfermedades pueden ser clasificadas como calientes o frías. En tercer lugar, de la conexión inmediata entre causas, tipo de mal y terapia lo que, sin duda alguna, permite una pronta respuesta a la enfermedad. Respuesta que, además, posibilita un tratamiento curativo barato y adecuado al medio ambiente natural y a la economía campesina. En cuarto lugar, de su capacidad para generar normas ideales de comportamiento a los efectos de evitar los excesos y, por lo tanto, generar un sentimiento de responsabilidad ya que “tener buena salud, es conservar todo el tiempo la temperatura equilibrada del cuerpo”. En quinto lugar, de sus calidades como conoci-

miento práctico que vincula el cuerpo humano a una manera especial de percibir los elementos y procesos naturales: las variaciones de las estaciones y de las jornadas. En sexto lugar, de su difusión “democrática” ya que en los medios urbanos, y no solamente los más populares, este tipo de conocimiento se utiliza de un modo más o menos sistemático y, al lado, del conocimiento y las prácticas que provienen de la medicina moderna.

Particularmente creo que todos estos criterios son, también, válidos para el caso ecuatoriano. Sin embargo, es necesario aclarar algunas ideas con respecto al cuy antes de presentar los resultados empíricos. A esta altura del libro el lector inquieto estará esperando una presentación “completa” en donde habrá espacio para “todas las comidas” que tienen propiedades terapéuticas. Este no será el caso. En esa dirección, es importante recordar que en el Ecuador todas las enfermedades no se reducen a frías o calientes aunque en muchos casos las terapias alimenticias aconsejen comida más fría o más caliente. Muñoz Bernand (1986) ha demostrado, de un modo claro y contundente, que, en el Ecuador, las usuales y aceptadas clasificaciones de enfermedades “de Dios” y “del campo” no son exhaustivas y que, por lo tanto, entre los analistas hay tendencias

57 Friedberg (1985:142) menciona que en los tratados de medicina popular en Bali la clasificación de plantas medicinales es tan precisa que cada parte de la planta puede ser fresca, templada o caliente, y, por lo tanto, puede ser utilizada de manera diferente. En el Ecuador no hay, según mi conocimiento, clasificaciones tan detalladas.

hacia la confusión. Siguiendo la perspectiva de Foster, argumenta que habría dos sistemas de explicación: uno “personalista”, en donde la enfermedad es el resultado de la intervención expresa de un agente (humano, animal, natural o sobrenatural) y otro “naturalista”, en donde la enfermedad se explica a partir de un modelo impersonal en donde hay un espacio evidente para la utilización de una teoría de los humores.⁵⁸ Sin embargo, su material etnográfico como el de tantos otros, demuestra que ambos sistemas coexisten y que el enfermo o sus familiares pueden pasar de un sistema a otro sin una preocupación especial por el mantenimiento de fronteras lógicas claras y precisas. La clasificación obtenida en Pujilí le permite a Muñoz Bernand (1986: 196-198) ordenar los diferentes sistemas “puros” de interpretación de las enfermedades: “del campo”, “de Dios”, “desmandos” y “enfermedad mala”. De los cuatro solo el de “desmandos” reconoce su mode-

58 Ver Muñoz Bernand (1986:190) y Foster (1976). Además, es necesario recordar que Foster ha trabajado sistemáticamente sobre la teoría de los humores y el impacto de la lógica de lo frío y lo caliente en la medicina popular (1953 y 1979). Se puede ver también Currier (1966), Logan (1972 y 1973) y Bougerol (1985). En Anderson (1980) hay una lista bibliográfica que puede ser útil si se intenta explorar esta temática.

lo explicativo en la teoría de los humores y de los contrarios (frío/calor) . Esto significa que los modelos de interpretación son variados y complejos y que la lógica humoral solo cubre una parte restringida de las prácticas culturales vinculadas a la enfermedad.⁵⁹ Veamos esto con un mayor detalle.

Las enfermedades de los “desmandos” son, usualmente, resfríos, trastornos menstruales y “emociones”. Los enfermos típicos son el “individuo genérico, el campesino” (es interesante recordar que las enfermedades “del campo”,

59 Muñoz Bernand escribe:

“Las diferentes enfermedades reconocidas por los naturales comparten un mismo aspecto, a pesar de las diferencias notables en la etiología de cada uno de los males. Se trata de la idea de infracción y de la culpabilidad que de ella se desprende. La infracción puede situarse en diferentes niveles. En los desmandos térmicos y emocionales, el enfermo contraviene a una norma individual fisiológica y anatómica. En las enfermedades “del campo” hay infracción a las reglas culturales de la sociedad indígena: ocupación de un espacio sacha y por definición, inapto al hombre, profanación de huacas, ruptura del equilibrio entre el cerro y los cultivos. Las enfermedades “de Dios” son castigos que afectan al indio en sentido genérico... y que sancionan una transgresión a una norma a la vez divina -el indio debe vivir pobremente a causa de su pecado original- y social -el indio debe someterse al blanco.” (1986:194)

por ejemplo, solo atacan al “indio”, al “natural”). Podemos, por lo tanto, aceptar la “amplitud” de esta teoría ya que abarca el mundo cultural que incluye tanto a indígenas como a mestizos, tanto al mundo rural como al mundo urbano. La etiología es clara: se debe a la acción térmica, a la ingestión de alimentos contrarios y a los excesos emocionales. Por lo tanto, el estado patológico se debe a la infracción de ciertas normas anatómicas, fisiológicas y psicológicas que ayudan a desencadenar un proceso de ruptura del equilibrio orgánico y humoral. El tratamiento de estas enfermedades es el dominio del curandero y, desde luego, del “práctico” o de las personas que tienen cierta habilidad o experiencia en la familia o en la comunidad. El tratamiento se hace recurriendo al herborio tradicional, combinando plantas cálidas y frías, a las sobas, a las decocciones y a los baños.⁶⁰ Con toda propiedad Muñoz Bernand menciona que la ética nativa de la salud recomienda, en este caso, y a los efectos de prevenir estas enfermedades, la necesidad de mantener el equilibrio personal y, por lo tanto, lo peligroso del hecho de “des-

mandarse”. En esta concepción la idea de una “fuerza” que puede descontrolarse es central. La enfermedad, en consecuencia, tiende a liberar esa “fuerza” que está en los humores, en la sangre y en los afectos y emociones.

Al mismo tiempo, la teoría de lo frío y lo caliente ayuda a conceptualizar los “peligros” que existen en el medio ambiente y que, por lo tanto, hay que evitar. “Desmandarse” no es, solamente, un acto individual sino que para que esto ocurra tienen que darse ciertas condiciones externas. He aludido ya, en varias ocasiones, a la importancia de mantener el equilibrio térmico del cuerpo y al hecho de que cambios bruscos tienden a producir malestares generales y, posteriormente, resfríos, bronquitis y enfermedades pulmonares. Es importante, entonces, puntualizar que en la concepción tradicional lo peligroso consiste en pasar de un estado caliente a uno frío, el hecho de enfriarse es más perjudicial que el hecho de calentarse. Esto se vincula a una idea muy general: el cuerpo es más sensible al frío que al calor. Asimismo, se piensa que el efecto del frío es instantáneo en cambio el efecto del calor tarda en manifestarse. Por ello es común en la Sierra, tanto entre indígenas como entre mestizos, tratar siempre de calentar el cuerpo y evitar enfriarlo cuando está caliente. Esto implica que sobre un cuerpo

60 Es interesante observar que Muñoz Bernand no presta especial atención a las prácticas alimenticias como formando parte de las prácticas terapéuticas en Pindilig.

caliente la acción del frío será decisiva y rápida para restaurar el equilibrio perdido. A la inversa, sobre un cuerpo frío el efecto del calor será mucho más lento en manifestarse y, de esa manera, se necesita “mucho” calor y un lapso de tiempo mayor para producir el efecto esperado. Esta observación nos indica la presencia de una cierta asimetría en la concepción: los tratamientos y las terapias sobre la base del calor, que incluyen las comidas, tardarán en ser evidentes y, por lo tanto, en curar. No hay que olvidar, en este aspecto, que el cuerpo caliente sometido a más calor produce un estado de vulnerabilidad especial y, en consecuencia, las amenazas no solo provienen del frío sino de una exposición mayor al calor.

Este razonamiento contiene, de un modo claro, un código de comportamiento en el que los efectos térmicos que provienen del exterior pueden y deben evitarse. Hay que cuidarse de las lluvias, de permanecer mojado o en el agua un tiempo excesivo y hay que evitar estar al sol o exponerse, por un tiempo prolongado, a un sol fuerte sin tomar las precauciones apropiadas. Por otro lado, en la Sierra todo el mundo sabe que el tiempo de las lluvias está asociado con las enfermedades respiratorias, mientras que en la época seca es probable que aparezcan “fiebres” y malestares de difícil identificación.

Sin embargo, lo central es la relación que existe entre el cuerpo, su temperatura y el desarrollo de la jornada. En la mañana el cuerpo se levanta frío y se utiliza gran parte del día en calentarlo. La idea es que cuando el cuerpo se ha calentado por efecto del trabajo, el sol y las dos comidas, el desayuno y el almuerzo, comienza a bajar la temperatura del medio ambiente. La caída del sol, que es especialmente brusca en el Ecuador, en una suerte de crepúsculo rápido y sorprendente, coincide con una disminución considerable de la temperatura exterior. En este momento el cuerpo está todavía caliente y, por lo tanto, puede verse afectado por los efectos nocivos del frío que se hace más intenso a medida que la noche avanza. Los peligros mayores se encuentran entre el crepúsculo y la noche, el momento del día en que los campesinos evitan exponer su cuerpo a los excesos y rigores del medio ambiente. Puedo decir, sin temor a equivocarme, que esta prevención es realmente rigurosa y demuestra que el frío es el “adversario”, la “fuerza” mayor que hay que temer y, en consecuencia, tratar de prevenir. Es importante no olvidar que lo paradójico en esta concepción es la ubicación del frío como algo “excepcional”, fuera de lo “normal”, cuando, por otro lado, constituye la experiencia cotidiana más común en toda la Sierra ecuatoriana.

Por ello, la prevención ocupa un lugar primordial en el comportamiento y en las reglas de conducta rurales.⁶¹

Puedo resumir diciendo que la lógica de lo frío y lo caliente pertenece al campo de la teoría de los humores y es, en el contexto ecuatoriano, un referente cultural que se encuentra tanto en el mundo indígena como en el mestizo. Hay, por lo tanto, un conjunto de enfermedades con su etiología, su tratamiento y sus terapias. En capítulos anteriores hemos visto el impacto de esta lógica en la crianza y el tratamiento de los cuyes enfermos. Ahora veremos como la carne del cuy se convierte en “carne curativa” a partir de sus propiedades nutritivas y alimenticias en general. No hay que olvidar que, conjuntamente con la dimensión térmica y los fenómenos naturales, los alimentos, en tanto fuente de “energía” y “fuerza vital reproductiva”, ayudan a mantener y reestablecer el

equilibrio interno del cuerpo. Los “desmandos” provienen también del exceso de comidas frías o calientes y no solo son el producto del impacto del medio ambiente y de las variaciones de temperatura en una jornada. Una limitación en muchos estudios empíricos en el Ecuador es haber disociado la antropología de la medicina de la antropología de la alimentación y viceversa. El tratamiento de la enfermedad a partir de una dieta apropiada es común en las diferentes formas que asume la terapia popular. En este respecto hemos visto anteriormente que el cuy es “caliente” y esto se debe a las propiedades intrínsecas de su carne. Ahora prestaré especial atención no solo a la relación con determinado tipo de enfermedades sino, también, a las recetas y a los modos de prepararlo que se recomienda especialmente. Mi punto de partida es que asar, freír o hacer hervir el cuy nos van a indicar procesos diferentes de “calor” que estarán asociados a las enfermedades y sus terapias de manera diferente. Veamos ahora algunos de nuestros hallazgos empíricos.

EL CONSUMO DEL CUY Y EL CICLO REPRODUCTIVO DE LA MUJER

El mejor modo de comenzar este acápite es con un tabú alimenticio: durante la menstruación la mujer no debe comer carne de cuy ya

61 Los hallazgos de Bougerol (1985) para la isla de Guadalupe en el Caribe van, claramente, en esta dirección. Si bien no hay resultados sistemáticos para el mundo urbano en el Ecuador, para quien ha vivido una cierta temporada en Quito no deja de sorprender la preocupación especial de los quiteños por los cambios de temperatura y por el frío como algo “excepcional”. Esto coincide, paralelamente, con una especial “resistencia” y tolerancia al frío de las casas.

que puede producir irritaciones y mayor pérdida de sangre. La menstruación no se concibe como un período de “debilidad”, de “pérdida de fuerzas”, sino más bien como un proceso de “renovación”, de “limpieza corporal” que no debe ser interrumpido o acelerado. Algunas informantes señalaban que lo aconsejable es comer cuy una vez que la menstruación ha pasado, y esto “por las dudas”, para compensar pérdidas excesivas que, por otro lado, son difíciles de controlar. No hay constancia clara que este consejo se convirtiera en práctica común en las comunidades estudiadas.

Por el contrario, cuando la menstruación se interrumpe y la mujer queda embarazada lo ideal es comer “seguido” locro o caldo de cuy. La idea es que este plato ayuda a contener los vómitos de los primeros meses y además da “energía”, “mucho energía”, a la madre y al feto. Una de las preocupaciones permanentes de nuestras informantes es que no se “pierda fuerza” y “dar fuerza” durante el proceso de gestación. Se aconseja, de un modo muy especial, que el cuy hecho en caldo tenga un año de edad, es decir cuando está bien “maduro” y es más “cálido”. El embarazo es, evidentemente, un período crucial en el ciclo reproductivo y por ello es importante mantener el equilibrio energético y las “fuerzas” del cuerpo. Comer el cuy, la

carne más caliente, se compensa con una dieta en donde alimentos frescos también se consumen diariamente. En esa dirección, justo en el período antes del parto se aconseja interrumpir el consumo de carne de cuy. Sin embargo, particularmente en las comunidades indígenas, se cree que el consumo del estiércol del cuy, en cantidades ínfimas, mezclado con huevo y agua ayuda a la parturienta en dificultades. Otro “remedio mágico” consiste en arrancar lana de la parte trasera de una cuy, tostarla en una lata o en cualquier otro recipiente, y luego hacerla hervir. La infusión que se consigue ayuda a dar a luz sin problemas.

Luego del parto, el primer alimento que se recomienda ofrecer a la madre en las comunidades indígenas es un caldo espeso de cuy. Incluso en Chismaute Telán se aconseja, especialmente, hacer este primer locro con toda la “sangrecita del cuy” porque así el plato es más fuerte. Aquí la intención es muy clara ya que lo que está en juego es la reposición de las energías que se perdieron. Incluso se puede esperar dos o tres días antes de darles un caldo bien caliente de gallina. Durante ese período se seguirá dando caldo de cuy a la madre. Esta práctica cultural no es definida como “ideal” entre muchas de nuestras informantes mestizas. Ellas aconsejan comenzar con caldo de carnes frescas, como la gallina

y si se tiene de conejo, seguir con carne de res y terminar con un locro de cuy. Aquí la lógica de una “digestión fácil” para evitar las “irritaciones estomacales” se considera más importante que una rápida reposición de fuerzas perdidas durante el trabajo de parto. En Chirinche, por ejemplo, encontramos un modelo bien preciso que se presenta como una “serialización de locros”: se comienza con un locro fresco de gallina, se sigue con un locro menos fresco pero lejos todavía de lo caliente, como un locro de conejo, se continúa con un locro más caliente con carne de oveja, luego se pasa a la carne de res o de cerdo, y el ciclo termina con un buen caldo de cuy. Como vemos se trata de una serie semanal que se aconseja repetir durante un mes y si es posible extenderlo por otros dos meses. La concepción es que después de “tanto esfuerzo” la reposición del equilibrio perdido no debe hacerse bruscamente ya que esto puede provocar toda una serie de trastornos en un organismo debilitado. El pasaje de lo frío a lo caliente hay que hacerlo pausadamente y la dieta semanal de locros permite lograr ese objetivo.

En el período del “sobrepardo” la mujer puede continuar, luego de las dos primeras semanas, con sus tareas domésticas y con sus labores culturales en el campo, ayudando y participando activamente en la siembra o el deshierbe.

El concepto de “sobrepardo” alude a una serie de complicaciones como la vaginitis, cervicitis o salpingitis que son propias del puerperio. Muñoz Bernand (1986: 196-198) clasifica las distintas formas de sobrepardo como enfermedades “de Dios” o sea “microbiosas” y que, por lo tanto, pueden ser tratadas por la medicina moderna. La idea eje es que el cuerpo de la parturienta está todavía “tierno”, no repuesto del todo y está, por lo tanto, expuesto a enfermedades y a “recaídas”. Pueden aparecer “fiebres” junto con infecciones vaginales, pérdidas de sangre, dolores, lo que, en algunos casos, implica que “pueden volverse como locas”. Cuando estos casos aparecen lo que se recomienda de manera inmediata es un caldo de cuy común o reforzado con leche, huevos y médula de res como en Palmira Dávalos. Se recomienda seguir esta dieta, por lo menos, tres veces seguidas. Es posible, dados estos temores, entender la importancia de mantener por un lapso más bien largo la dieta que hemos presentado anteriormente. La “dieta de los caldos”, sin lugar a dudas, aparece en la conciencia de nuestras informantes como una dieta eficaz ya que es eminentemente preventiva.

Es importante concluir con una reflexión sobre la “debilidad” de la mujer en general. Hasta ahora he desarrollado el tema de la pérdida de

fuerzas en una situación como la del embarazo y el parto en donde esto realmente ocurre. Creo, sin embargo, que también hay subyacente la idea de que la mujer está más expuesta que el hombre al frío y, en consecuencia, a las enfermedades que provienen de la pérdida del equilibrio orgánico a causa del frío. Por ello, la mujer que se recupera de un parto normal, para no pensar en los partos con complicaciones en donde ha habido una pérdida excesiva de sangre, está más expuesta a las enfermedades. Por ello, no es de extrañar que se tomen especiales cuidados para evitar que la mujer consuma comidas frías. En esa dirección, el consumo del cuy garantiza un balance adecuado.

Siguiendo con esta lógica, la idea de la prevención está en la lógica de la alimentación postparto ya que es un período crucial para la madre y su hijo a causa de la lactancia. Mantener una dieta regular y equilibrada es muy importante. Siempre se considera que el caldo de cuy ayuda a alimentar a la madre para que produzca mucha leche. Sobre esto hay común acuerdo, tanto en las comunidades mestizas como en las indígenas: para conseguir más leche hay que comer, primordialmente, comidas calientes.

Finalmente, cuando se cierra el ciclo reproductivo con la menopausia otra vez volvemos a encontrar una dieta de locros en donde el locro

o caldo de cuy es primordial. También se recomienda hacer este plato sin sacar la sangre del animal y sin lavarlo internamente a los efectos de transferir más energía. Se suele, asimismo, recomendar comer estofados de cuy.

Hemos visto ya, infinidad de veces, que la carne del cuy es caliente y que, en consecuencia, tiene la propiedad de transmitir calor al que la consume. Los excesos alimenticios, en la lógica de los humores y del frío/caliente, es lo que hay que evitar. De allí que el cuy asado, por ejemplo, se lo sirve siempre con papas que son siempre frescas. El cuy frito es aún más caliente ya que el aceite o la grasa transmiten más calor. Los locros o caldos y los estofados se hacen hervidos y, por lo tanto, son menos calientes, menos pesados, que los otros platos. Además no se sirven con las salsas más bien succulentas y grasosas que he presentado en el capítulo anterior. Aquí hay una teoría subyacente que implica que cuando más se exponen los alimentos al contacto con el agua se vuelven menos calientes. Nuestras informantes, confrontadas con este problema, afirman que cuanto más se hace hervir una comida más fresca se pone. Sin embargo, los caldos se comen calientes o sea que nunca son “fríos”. En una escala de lo más caliente a lo más frío, obviamente, hervir las comidas es menos caliente que hacerlas fritas

o asadas. Por ello, en un contexto en donde se busca transmitir energía, calor, pero también se cuida la buena digestión, a los efectos de no provocar diarreas o pesadez estomacal, los caldos, los locros y las sopas en general constituyen no solo el alimento campesino “democrático” ideal sino que también cumplen funciones terapéuticas nada desdeñables.⁶² Esto aparece claramente en la relación estrecha entre el caldo de cuy y el ciclo reproductivo de la mujer que acabo de presentar. El caldo o locro de cuy va a ser la “carne curativa” ideal también en la próxima sección.

62 Sin lugar a dudas, las sopas constituyen el corazón de la cocina ecuatoriana serrana. La variedad de recetas y combinaciones de legumbres, carnes y hortalizas es, realmente, de una gran riqueza. Una sopa (o locro o colada) es, en sí, una comida. La fanesca que se come en Semana Santa es la mejor ilustración de este argumento. Aquí se combinan habas tiernas, choclos tiernos, fréjol tierno, arvejas, zapallo, sambo, col, cebolla, arroz, ajos y maní con pescado seco (bacalao noruego o tipo noruego, preferentemente) en una explosión de gustos exquisitos, sabores delicados y colores. Sobre la importancia de las sopas en la dieta campesina serrana Sánchez Parga (1985:261) observa que esta aparece como una “matriz” a partir de la que se regula no solo los alimentos que se consumen sino también ayuda a establecer jerarquías de “valor-gusto”.

LA CARNE DEL CUY Y LAS ENFERMEDADES EN GENERAL

Para todas las enfermedades que vamos a presentar siempre se recomienda tomar el caldo de cuy. De esa manera, el cuy forma parte de la terapia pero no agota las distintas formas de tratamiento que van desde la ingestión de hierbas hasta el consumo de medicamentos comprados en la farmacia del pueblo. Mi intento aquí no es el de presentar en forma detallada estas terapias así como los agentes que participan en ellas: mi objetivo principal es, simplemente, identificar el rol del cuy como carne con propiedades curativas.

En la introducción al capítulo vimos como la teoría de los humores está relacionada con las enfermedades que tienen su origen en los desmandos, en los excesos, en la falta de precauciones frente a fenómenos naturales. No es de extrañar, entonces, que para todos los resfríos en general y los malestares que los acompañan, fiebres, debilidad generalizada, sudores y posterior resecamiento, uno de los mejores remedios, por su eficacia inmediata, ya que se puede “sudar las fiebres” al mismo tiempo que se ingiere una buena cantidad de líquido muy caliente, es el caldo de cuy. Aquí a la lógica del enfriamiento, producida tanto por las variaciones de temperatura como por

los vientos gélidos de la Sierra, causas de casi todos los resfríos, las infecciones de garganta y muchas de las enfermedades pulmonares, se le opone, simplemente, la lógica de lo caliente. En ese sentido, al lado del cuy otras carnes son también recomendables, como la del chanco o la de res, así como distinto tipo de hierbas que se utilizan para hacer tisanas. Entre las hierbas Estrella (1978:78), por ejemplo, menciona el tipu, el maticu, la borraja y la malva de olor. También el alcohol, especialmente la chicha mezclada con trago puro, limón y sal es muy común verla recomendada y utilizada.

En esta lógica el cuy no debe comerse cuando el enfermo está afectado por enfermedades que tiene su origen en un calor excesivo que va de afuera del cuerpo hacia adentro. Entre estas enfermedades están el paludismo y la fiebre amarilla. También la tisis o tuberculosis, que, por lo general se reconoce como una enfermedad producida tanto por microbios como por la dureza de la vida y la pobreza, puede tratarse con reposo, mucho abrigo y alimentación bien fortificante como el caldo de cuy (Estrella, 1978:165). Es importante retener que todas estas enfermedades son definidas como enfermedades “de Dios”.

Siguiendo nuestro ejercicio empírico, existe, también, en el campo de la lógica de los contra-

rios, la creencia que cuando hay heridas profundas que tardan en cicatrizar no debe comerse carne de cuy. Aquí la lógica es que frente a los riesgos de infección se produce un aumento de la temperatura de la piel y, en consecuencia, el cuerpo reacciona contra todo lo que tiende a “irritarlo”. Las comidas calientes, entre ellas el cuy, son consideradas, en estas ocasiones, como especialmente irritativas y, en consecuencia, altamente contraproducentes en el tratamiento de las heridas.

De un modo muy difuso muchas informantes mencionan la funcionalidad del caldo de cuy cuando se está aquejado de continuos y agudos dolores de cabeza. Sobre esto, sin embargo, hay bastante desacuerdo ya que el dolor de cabeza en sí no es una enfermedad que debe ser tratada. Los tratamientos solo comienzan si al lado de la neuralgia aparecen, concomitantemente, otros síntomas como, por ejemplo, vómitos o diarreas. En las comunidades indígenas, especialmente, se piensa que el caldo de cuy detiene los vómitos e incluso los mareos de tal modo que se aconseja tomar una buena taza de líquido antes de emprender un viaje en bus o camión. Lo mismo ocurre con las diarreas infantiles aunque aquí hay también desacuerdo: por un lado, se afirma la necesidad de ingerir líquidos para que el cuerpo no

se seque y, por otro lado, se piense que se corre el riesgo de que el caldo de cuy irrite el estómago por su calidez. Recogimos, asimismo, una variante en donde lo que se produce luego de una cocción muy prolongada no es un caldo normal sino una suerte de gelatina de carne de cuy mezclada con un par de papas que se da al niño enfermo de diarrea. Aquí, claramente, aparecen de un modo explícito los dos momentos: ese plato cura y, al mismo tiempo alimenta. Lógicamente, encontramos el caldo de cuy en casi todos los casos de “anemia”, de “falta de sangre”, sobre todo luego de hemorragias producto de heridas o, en las mujeres, luego del parto. Acero Coral (1985:32) menciona dos variantes de caldo: para los adultos la receta normal y para los niños hacer el cuy ahogado en leche de vaca.

Hemos visto hasta ahora que el caldo de cuy, con sus variantes mínimas, es una de las comidas que entra, de un modo central, en casi todas las terapias de las enfermedades de desmandos. Esto ilustra, claramente, la importancia de vincular esta terapia alimenticia a la lógica más general de los humores como he anticipado en la introducción de este capítulo. Sin embargo, también hemos visto que, en el caso de algunas enfermedades “de Dios”, el cuy entra como carne curativa. Por lo tanto, el elemento

común en estas dos lógicas es la necesidad de producir y restaurar un balance energético ya que la enfermedad ha desencadenado procesos fisiológicos que necesitan ser controlados. Es necesario recordar, asimismo, que, en todos los casos, el cuy como comida terapéutica es solo una parte del tratamiento global que suele incluir hierbas de todo tipo, medicinas modernas, reposo y aislamiento físico. No siendo nuestro objetivo escribir un tratado de antropología médica la presentación sistemática de las terapias ha sido evitada.

Antes de entrar en el análisis de las enfermedades “del campo”, lo que implica dejar la comida para instalarnos en el mundo de las “limpias” y “sobadas”, quisiera mencionar el caso de los “chuchaquis” o trastornos producidos por una ingerencia excesiva de alcohol. La terapia popular rural incluye al cuy como la comida ideal para poner el organismo otra vez en funcionamiento luego de una noche de juergas, embriaguez y vómitos. Aquí, sin embargo, al lado del caldo tradicional se incluye el cuy asado con su tradicional salsa de maní. Esta segunda forma es la preferida ya que, al mismo tiempo, se reconocen sus propiedades terapéuticas y se considera como un broche feliz del festejo del día anterior. No hay que olvidar que en la Sierra el cuy asado es el “plato rey”.

EL CUERPO DEL CUY: LAS ENFERMEDADES “DE CAMPO” Y LAS “SOBADAS”

Las enfermedades “de campo” se oponen a las enfermedades “de Dios”, como hemos visto anteriormente, en una dimensión de carácter social que es central: solo atacan a los indígenas. Las enfermedades “de Dios” son modernas y tienen su origen en los “microbios” y, en consecuencia, atacan a todo el mundo. Esto tiene implicaciones secundarias importantes ya que el cuy como comida terapéutica es utilizada tanto por indígenas como por mestizos, tanto en el mundo rural como en el mundo urbano. Esta “cocina terapéutica”, si se me permite la metáfora, es solamente una parte restringida del conocimiento y de las prácticas culturales en el vastísimo campo de la medicina popular ecuatoriana. Por el contrario, las “limpiadas”, “limpias” o “sobadas”, “sobas” de cuy siguen siendo muy actuales para los indígenas y solo en ocasiones excepcionales para los mestizos. Veamos esto más de cerca.

El cuy como comida permite vincular las propiedades de su carne a la lógica de los humores. En la “sobada” se utiliza todo el cuerpo del animal, vivo al comienzo de la ceremonia, como instrumento para poder leer las enfermedades que aquejan a un determinado paciente. El cuy no es solo carne, sino carne y “espíri-

tu” al mismo tiempo. El cuy es, entonces, un instrumento de investigación que, en manos de un experto, posibilita el acceso a un diagnóstico prematuro de la enfermedad. Esta lógica se basa en la idea de que existe cierta mimesis entre el enfermo y el animal, ya que éste tiene un conjunto de “bondades” que permiten la transferencia de los síntomas. Antes de entrar en el análisis de las enfermedades veamos, de un modo muy general, una “sobada”.⁶³

Los “sobadores” pueden ser tanto hombres como mujeres y pueden tener desde una clientela restringida a su familia, parientes y miembros de la comunidad, hasta pacientes que vienen atraídos desde lejos por el prestigio que los rodea. El prestigio está íntimamente relacionado a la experiencia y a los años de práctica. El precio de la “sobada” varía, desde luego, según el prestigio. Por lo general, se prefiere hacer la “soba” con un “sobador” experimentado que no es miembro de la familia del enfermo. Aguiló (1987:172) observa que la creencia es que el éxito de la cura depende del pago al “sobador” de un precio estipulado con anterioridad. La “soba” es preferible realizarla en la casa del pa-

63 La descripción que hace Barahona (1982) de la “sobada” sigue teniendo una gran validez pese a su carácter muy general.

ciente pero, también, puede hacerse en la casa del “sobador”. Hay acuerdo general en considerar martes o viernes los días ideales para su realización. Estos días son considerados como especialmente auspiciosos. Durante esos días se piensa que el “sobador” recibirá ayuda “fuerte” de los santos y vírgenes pero, también, de los cerros.

Las prácticas de la “soba” difieren en algunos puntos que, sin embargo, pueden parecer sin mayor importancia. Veamos algunos de ellos a título de ejemplos. En primer lugar, no hay acuerdo sobre el tamaño, sexo, edad y color del cuy que se utiliza. Algunos informantes mencionan que lo recomendable son cuyes pequeños, entre tres semanas y un mes, y de varios colores. Cuando se mencionan los colores en algunos casos se establece un límite de tres colores y en otros se menciona solo dos. Otros mencionaron cuyes de un solo color, preferentemente negros, y más bien grandes. En este caso, se dice que los negros “chupan” la enfermedad mejor. Aguiló (1987:171- 172), sin embargo, menciona explícitamente que en la zona de Chimborazo los cuyes preferidos son los “maltones”, ni muy jóvenes ni muy viejos, con la piel bien blanca. Aparentemente, el color blanco permite una mejor “lectura” de las enfermedades que tienen manifestaciones externas.

El tamaño del cuy aparece, algunas veces, asociado a la edad del paciente; cuando se trata a niños se prefieren los cuyes más chicos y para los adultos los cuyes más grandes. También el sexo del cuy puede merecer alguna atención ya que algunos de nuestros informantes insisten en que una mujer debe ser “sobada” por una cuya hembra y un hombre por un cuy macho. En algunos casos se menciona que el sexo del cuy debe ser diferente al del paciente cuando se trata de cuyes maltones. El cuy del mismo sexo es recomendable cuando el animal no pasa del mes. De todos modos, estos pequeños desacuerdos esconden un alto grado de consenso en relación al origen del cuy: el cuy debe venir de la casa del enfermo. La proximidad, la cercanía, otra vez, la mímesis, garantiza que el “sobador” podrá llevar a cabo su tarea con mayor seguridad y eficiencia. En los casos en que el paciente se traslada a la casa del “sobador” se aconseja llevar el cuy con el que será frotado su cuerpo. Solo en casos extremos el “sobador” puede proveer de su propio plantel un animal o, en casos extremos, se lo compra en la feria o a vecinos. En segundo lugar, hay desacuerdos sobre la hora conveniente de la “sobada”. Por lo general, la “sobada” se lleva a cabo durante el día ya que el examen de los órganos del cuy es mejor hacerlo con luz apropiada. Para otros,

especialmente nuestros informantes en Palmira Dávalos y Chismaute Telán, la mejor hora es la hora del crepúsculo, a las seis de la tarde, justo cuando el sol se pone a pique en la Sierra. Algunos informantes, asimismo, dijeron que cuando el enfermo está muy “desmejorado” o se supone que tiene el “cuychi” es preferible hacer la limpieza a medianoche. En casos graves, la “sobada” puede repetirse o, mejor dicho, debe repetirse algunas veces y, en estos casos, suele ser aconsejable cambiar de hora. Sobre la hora me parece, claramente, que tanto los familiares del paciente como el “sobador” están siempre a la búsqueda de la hora propicia y no solamente del momento del día en donde hay más luz y mejor visibilidad. Finalmente, todos estos desacuerdos ilustran estrategias y prácticas en donde lo que se busca es, obviamente, una mayor certidumbre en el proceso de diagnóstico. El “sobador” que ha acumulado toda esta experiencia decide qué pasos seguir según sea la edad del paciente y el tipo de enfermedad por la que se le consulta.

En la “sobada” suelen estar siempre presente uno o varios familiares muy cercanos del enfermo, obligatoriamente en el caso de los niños. La “sobada” es una ceremonia de diagnóstico que consiste simplemente en frotar el cuerpo del enfermo con el cuy vivo hasta que el animal

muera. La técnica de frotación varía, algunos “sobadores” la prefieren circular y otros vertical, algunos frotan “duro” desde un comienzo y otros solo al final, cuando el cuy no se queja. El “sobador” se deja guiar por el enfermo quién le indica, con la mayor precisión posible, si su estado lo permite, las partes del cuerpo más doloridas. En esas partes el “sobador” ha de detenerse por unos segundos más a la búsqueda del mayor contacto posible entre la zona más afectada y el cuy. El paciente puede estar con ropa o desnudo pero siempre se prefiere poner en contacto directo el cuerpo del cuy con las partes atacadas por el “mal”. La “sobada” siempre se acompaña con tabaco y alcohol. El “sobador” fuma y toma y, luego, sopla, permanentemente, sobre el cuerpo del enfermo el humo del cigarrillo y los vahos del alcohol. Se supone que el tabaco y el alcohol ayudan a que la enfermedad “salga” y “vaya al cuy”. Este proceso ha comenzado, en muchos casos, antes de la ceremonia ya que el “sobador” discute la enfermedad con los parientes y el enfermo averiguando el origen de los síntomas, su duración, las veces que ha estado afectado y los pasos que se han dado para curarlo. Durante esas charlas el “sobador” comienza a fumar y a beber con cierta profusión. Cuando esto ocurre en la choza y no afuera, obviamente, en el momento de la

“sobada”, la pieza estará impregnada del humo y el olor a aguardiente. Algunos “sobadores” acompañan la frotación del cuy con un manojo de hierbas entre las que se pueden encontrar la ruda, la Santa María, la malva, el marco y el romero. También encontramos que en el momento de efectuar la limpia algunos expertos prefieren permanecer en la pieza acompañados solamente con un pariente o con la persona encargada de cuidar al enfermo. En el momento de la frotación el “sobador” se ayuda rezando continuamente, pidiendo la ayuda de Dios, y, eventualmente, de santos y vírgenes.⁶⁴

64 Balladelli transcribe el testimonio de un “curandero” de Pesillo sobre la “sobada”:

“Tonces cómo se dice, por ejemplo, primeramente se limpia con el cuy. Francamente ‘tonces, por ejemplo, por ejemplo, cogiera un cuy, en su cuerpo se limpia con cuye. Yo para limpiar le dijera ‘Padre, Hijo, Espíritu Santo, nombre del Padre, Hijo, Espíritu Santo. En nombre de Padre’. Clarito, entonces sigue limpiando con el cuye. ‘Tonces ‘Jesús, Jesús, Jesús, estás limpiando, to no. Todos somos hermanos, Jesús estás limpiando’. Esa palabra es mía: Jesús, estás limpiando, estás curando, tus hijos quiénes somos. Cura la enfermedad de tus próximos, de tus hijos. ” (1988:236). Este texto ilustra, de un modo cristalino, la relación que existe entre el experto, el cuy como instrumento y la ayuda divina. Este testimonio continua de la siguiente manera:

Cuando el cuy muere por asfixia se da por terminada la frotación. Nuestra impresión es que el experto regula el tiempo que tarda en morir el animal. Por lo general, este proceso dura entre quince minutos y una media hora larga. Obviamente, al comienzo el animal se queja y emite gruñidos pero esto no dura sino unos pocos minutos. Luego de muerto comienza la operación de diagnóstico. El cuy se abre, con las uñas generalmente, por la mitad, y, lue-

“En el cuy así mismo se limpia el cuerpo, ‘tonces se le ve instantáneamente. Ahí sale toda la enfermedad: si es de mal de calle, si es algún espanto, si tiene enfermedad de fiebres. Por ejemplo rato que yo le limpio a un enfermo mayor, jóvenes o niños, ahí si yo que estoy abriendo el cuy, se le ve toda la enfermedad. por eso yo le digo cualquier doctor que viniera a ver, escuchar en el cuye. A ver si intiende. Ya ve. En radiografía, en estudio, sí intiende pero, en el cuy no intiende... por ejemplo mío es el cuy, yo entiendo vuelta en cuy. Es intactito si tiene espanto, si tiene cólera, si tiene ataques al cerebro, si tiene ataques al corazón, todo, todo, todo: ahí está! Con el cuy sale más justo, más que en la vela, más que en la vela. En la vela claro que se ve, sí se ve, sí se ve algo, pero no como en cuy. Porque en cuy sale como estar viendo el cuerpo di uno, como abierto. Eso es!” (1988:237)

Es necesario recordar que muchas veces la “sobada” con el cuy se complementa con la “limpia” con la vela y/o con el huevo. Muchos “sobadores” solicitan, llegado el caso, examinar la orina del enfermo.

go de extraer los intestinos, se procede a un examen cuidadoso de sus órganos a los efectos de identificar el mal que aqueja al enfermo. Es importante señalar que el “sobador” lee, ve y observa determinadas señales, algunas de ellas ambiguas. Por lo tanto, el animal no es sino un medio instrumental, una “ayuda” en el proceso de interpretación y diagnóstico. No debemos olvidar que el “sobador” tiene, además, un conjunto de datos que le fueron provistos, en muchos casos, tanto por el enfermo mismo como por sus parientes. El cuy, en consecuencia, posibilita “objetivar” un conjunto de hipótesis que el experto se ha hecho de antemano. De allí que se hable de la “sobada” como de una suerte de “radiografía primitiva”. Sin embargo, tampoco debemos olvidar que al “sobador” se lo consulta solo para determinado tipo de enfermedades. De esa manera, la codificación del tipo de enfermedad ha sido hecha, en primer lugar, por los familiares del paciente y el paciente mismo. De lo que se trata es de hacer coincidir esta primera interpretación con la “voz”, llena de autoridad, del experto. El proceso social que se desencadena pone en juego un conjunto de conocimientos y prácticas que pertenecen al mismo campo de significaciones y codificaciones culturales. Esto posibilita, en la medida de lo posible, una yuxtaposición de diagnósticos

ya que el “sobador” confirma o no una intuición presente en la mente de los parientes y alguno de los pacientes.

Este razonamiento nos lleva directamente al tema central: ¿qué tipo de enfermedades se someten a la “sobada”? Aguiló (1987:172) menciona especialmente los casos del mal provocado por el “huayra” (el mal aire) como los que desencadenan el proceso de consulta al “sobador”. Muñoz Bernard (1986:196-198) explícitamente pone a las “limpiadas” como una parte sustancial del tratamiento cuando se trata de enfermedades “del campo” y también de “enfermedad mala”, es decir cuando hay sospechas evidentes que ha habido brujeros o malhechos. Barahona (1982:146) da una lista en la que se incluyen tanto las enfermedades “del campo”, las originadas en brujeros y, también, algunas enfermedades “de Dios” como el sarampión y la gripe. Acero Coral (1985:16-24) también menciona el “huairashca” (mal aire o mal herido). Estrella (1978) al distinguir las enfermedades “de Dios” de las “del campo” solo introduce la “limpieza con el cuy” como formando parte del proceso de diagnóstico en las últimas: en el “espanto” o “susto” o “huashungo”; en el “mal viento” o “mal aire” o “huayrashca”; en el “mal blanco” o “mal de caballo” o “brujeadado”; y, finalmente, en el mal del

“arco iris” o “mal del cuichi” o “cuichig-unguy”. Balladelli (1988:231-237) menciona distintos tipos de síntomas que aluden tanto a enfermedades “del campo” como a las enfermedades “de Dios”. Sin embargo, la “limpiada” de cuy aparece como especialmente importante en el diagnóstico del “mal viento”, del “espanto”, del “mal de calle”, enfermedades “del campo” por excelencia, pero, además, en el “colerín” o sea una enfermedad “de Dios” producto del desequilibrio emocional. McKee (1988:222-223) encontró la “limpieza” con el cuy cuando se piensa que los niños con diarrea sufren del “mal aire”. Aguirre Palma (1987:85) vincula el “mal viento” a enfermedades como la pulmonía, la tuberculosis, el espanto, los dolores de cabeza y los vómitos, que pueden curarse por la limpia con el cuy.

Nuestros hallazgos confirman estas tendencias: el predominio de la “sobada” se da cuando los familiares del paciente o el paciente mismo piensan que ha sido atacado por una enfermedad “del campo”. Al mismo tiempo, es patente la decadencia de esta práctica en las comunidades mestizas. La “sobada”, así como las enfermedades “del campo”, son vistas como residuos de “primitivismo” y de “atraso”. El mundo conceptual de los mestizos está, de algún modo, enraizado en la medicina “moderna”

aunque todavía se sigue pensando en los efectos mágicos de ciertos fenómenos sobrenaturales y el conocimiento y tratamiento con hierbas medicinales está muy vivo. Lo mismo podemos decir del impacto de la religión evangélica en Palmira Dávalos. Uno de nuestros informantes, de manera contundente, expresó este cambio al decir: “en la actualidad ya hay doctores, hay enfermeras, se va al hospital y basta”.

En las comunidades indígenas en donde la “sobada” está vigente y existe la oferta de “sobadores” a nivel local o regional encontramos un claro predominio de las enfermedades “del campo” en el caso de las “limpiadas”. Si bien en Chismaute Telán ya no quedan “curanderos” (“jambic runas”) es costumbre consultarlos el día de feria en Guamote. Según nuestros informantes ese día hay, al menos, ocho “curanderos”, muchos de los cuales asisten regularmente a su clientela y algunos de ellos saben “hacer la limpieza” para encontrar el mal. Muñoz Bernard preguntándose por las características comunes de las enfermedades “de campo” escribe:

“generalmente se dice que éstas resultan del mal aire, pero este término aparece también en otros contextos... el aire de las enfermedades “del campo” no es el viento frío de los desmandos, sino

que corresponde más bien a un vapor o a una emanación imperceptible, de ahí el peligro que representan... esta idea generalizada de emanaciones perniciosas no está desvinculada de la experiencia concreta, puesto que ciertos síntomas precisos atribuidos a los “antinomios” como la disminución de la vista, los temblores y las erupciones cutáneas, están efectivamente relacionadas con vapores mefíticos y minerales... los antinomios son vahos, vapores o emanaciones, pero no sólo en el sentido estricto de aires que se respiran sino también en un sentido metafórico que engloba a la vez relumbros y ruidos, fulgores y fragores.” (1986: 138-139)

Por lo tanto, fenómenos naturales como el “arco iris” o “cuichig” o el “mal aire” o “hua-yrashca” pertenecen a esta mundo conceptual y son especialmente mencionadas por nuestros informantes. El “arco iris” aparece no solo como un fenómeno concreto sino que, a la vez, tiene la propiedad de estar “escondido” en determinadas zonas de los cerros, en las aguas estancadas o en determinadas quebradas que siempre hay que evitar. También algunos informantes mencionaron explícitamente la importancia de evitar pasar por esos lugares a determinadas horas del día, como, por ejemplo, al alba, al mediodía, al crepúsculo o a medianoche, es decir a las seis o a las doce horas. Los

ataques producen dolores musculares generalizados, una gran depresión y pasividad y la aparición de pústulas y tumores. Cuando ataca a las mujeres puede embarazarlas o, en el caso de que se trate de mujeres jóvenes ya embarazadas, los hijos pueden nacer muertos o con terribles deformaciones. La “sobada” permite un diagnóstico certero y su prontitud puede impedir que el mal se desarrolle. Para mucha gente este “mal” es muy grave y de carácter mortal. Para algunos de nuestros informantes el “cuichig” es como una fuerza “espiritual” y sexual que se siente especialmente atraída por las mujeres jóvenes que usan ropas de colores intensos. Ante la hipótesis de su ataque, el “sobador” tratará de encontrar en el lomo del cuy un reflejo “como de agua en el aceite” en tanto indicador del ataque del “arco iris”. Esto debe efectuarse antes de comenzar la frotación. Cuando hay sospechas claras la mejor hora para llevar a cabo la ceremonia es a medianoche. Otro indicador importante es que el cuy tarda en morir pese a que se lo frota con mucha intensidad. Como se trata de una enfermedad difusa que ataca a los nervios, el “sobador” tratará de observar, con el mayor cuidado posible, todos los órganos del animal a los efectos de encontrar los que han sido afectados. Se presta especial atención a su tamaño, al

color y a la presencia de sangre. Finalmente, la presencia de “bolas” amarillentas en el cuello es también un signo claro del ataque del “cuichig”. Es importante señalar que cuando se ha hecho el diagnóstico comienza el proceso de cura que incluye hierbas medicinales y limpieza de las pústulas. Asimismo, y no hay que olvidarlo, la “sobada” es una “limpia”, una suerte de proceso de purificación corporal, es decir que el cuy no solo permite hacer una averiguación sino que, también, “chupa” la enfermedad y, por lo tanto, ayuda al reestablecimiento del enfermo. Algunos informantes nos dijeron que en este caso se aconseja repetir la “limpieza”, entre dos o tres veces, durante las dos semanas que siguen a la primera intervención del “sobador”.

El “mal aire” o “huayrashca” tiene su origen en las emanaciones malélicas que he mencionado anteriormente. Estas provienen de la naturaleza y se encuentran en ciénagas, quebradas, pozos y determinados cerros. Los cerros tienen una significación particular en la cultura indígena ecuatoriana, en donde se mezclan, junto a la admiración y la adoración, un profundo temor por la presencia de fuerzas maligna que desencadenan los males e, incluso, la muerte (Moya, 1981:58-61). Sin embargo, algunos informantes identifican el “mal aire” no

con los cerros o las quebradas en general, sino, de un modo muy concreto, con vientos fuertes y súbitos, con tormentas y huracanes. Aguiló ha observado que en Chimborazo se atribuye al “huayra” todas las características del ser viviente y autónomo. Escribe:

“Sin aparecer claramente como un antítesis de la Pacha-Mama sino como un ser secundario e inferior, se presenta como la encarnación del espíritu del mal, del “supay” (diablo), divinidad maligna de quichuas y aymarás. De ahí que su presencia provoque automáticamente pavor y angustias mortales... las personas que han sido alcanzadas por el torbellino de viento adquieren irremisiblemente el “huyara-unguy” (enfermedad del aire), cuya curación exige siempre la intervención del “jambidor”... ” (1987:19)

Esta enfermedad produce un desequilibrio térmico, un gran frío interno. Esta situación física está, generalmente, acompañada de dolores intensos de cabeza, fiebres, infecciones internas, vómitos y diarreas. Al mismo tiempo, el enfermo se deprime, se “queda callado” y se “llena de miedos y angustias”. La “sobada” ayuda a diagnosticar y a purificar. Al lado de la utilización del cuy la “limpieza del huevo” se usa profusamente. Algunos de nuestros informantes sostienen que la eficacia es igual mientras

que otros afirman que el cuy es más certero y apropiado. Para diagnosticar el “mal aire” el “sobador” utiliza como indicador el tiempo que el animal tarda en morir: si el animal muere rápido se piensa que el mal está presente. Al abrir el animal, si se encuentran muchos órganos afectados, hinchadas, con colores raros o con mucha sangre, así como “manchas” en el corazón, es porque ha ocurrido el “accidente del mal viento”. También aquí la “limpia” se ve como un proceso que comienza la cura y que, en consecuencia, debe repetirse algunas veces en la semana siguiente al primer tratamiento. El “mal aire” es una enfermedad que ataca de un modo indiscriminado y es especialmente pernicioso para los niños, ya que éstos pueden morir muy fácilmente. Si el proceso de cura no se consigue luego de las primeras limpiezas se aconseja llevar al paciente al médico y al centro de salud más cercano.

Otra enfermedad “del campo” que es mencionada especialmente es el “espanto”, un susto inesperado que provoca trastornos emocionales que posibilitan el desarrollo de la enfermedad. En este sentido, el “espanto” genera una enfermedad cuyos signos son, como en los casos anteriores, neuralgias, desgano, vómitos y diarreas. El “espanto” ataca de un modo especial a los niños y a adultos que, por una razón

u otra, están muy debilitados. El “sobador” participa en el diagnóstico y solo si es un “curandero” experimentado puede también participar en la cura. La cura del “espanto” requiere de un conjunto de rituales que se hacen luego del diagnóstico y sobre los que no corresponde escribir aquí. Diagnosticar el “espanto” es especialmente problemático y para ello se utilizan diversas señales: el cuy debe morir rápido, se deben observar cuidadosamente las tripas para ver manchas, se debe ver el corazón y tratar de descubrir manchas de color, especialmente blancas, y, sobre todo, se observa los nervios del animal antes de la “sobada”. Un animal muy excitado antes del comienzo del ritual es una clara señal de que se está frente a un posible caso de “espanto”. Balladelli (1988:234-235) menciona especialmente dos signos: la presencia, en la tripa gruesa, de una membrana que al ponerla en el agua refleja como un espejo y luego de la limpia, pelado ya el animal, al ponerlo en el agua se ve que su cuerpo todavía tiembla y mueve las patas.

Cuando hay sospechas de que ha habido “brujeos”, por la envidia de vecinos o familiares, se puede también consultar al “sobador” pero, según nuestros informantes, por lo general se va a un “curandero” muy experto. Algunos informantes, sin embargo, mencionan

el “mal de la calle” o “mal del caballo” o “mal blanco” como el caso típico de posesión. Aquí suelen aconsejar una “limpiada” del cuerpo que incluye al cuy como un alternativa más y no necesariamente la mejor.

En todos estos casos, el “sobador”, una vez que ha determinado el “mal”, tiene que desprenderse cuidadosamente del animal que ha sido utilizado. La idea es que el animal al chupar el mal puede contagiar a otros y, por lo tanto, hay que esconderlo bien. Por lo general, el “sobador” lo arroja lejos, en un sitio bien escondido donde nadie puede verlo, y regresa a la casa sin volver la vista atrás ya que si lo hiciera, corre el riesgo de que el mal que acaba de ser extirpado lo alcance. Asimismo, una vez que la ceremonia ha concluido el experto debe volver a su casa eligiendo otro camino y, si es posible, debe hacerse acompañar por un guía. La función del guía es avisarle en el caso de que aparezca alguna persona en el camino. Si esto ocurre debe advertirle mediante un silbido u otra señal convenida para que el “sobador” se esconda. Existe la creencia de que si alguien ve al “sobador” se corre el riesgo de que el proceso de cura recién comenzado “se pasmé”. Donde esta creencia es fuerte hemos encontrado, paralelamente, la idea de que el momento ideal para hacer la ceremonia es a medianoche ya

que, obviamente, los riesgos del “sobador” para ser descubierto serán mucho menores.

PROPIEDADES CURATIVAS MENORES DEL CUY

Las cualidades curativas del cuy no se acaban ni con la comida ni con la “sobada”. Hay un conjunto de creencias sobre las propiedades de las heces, la sangre, el orin y la hiel del cuy. Muchas de ellas son “creencias del pasado” que no se ponen en práctica con frecuencia. El desuso se debe, en parte, a la penetración de la medicina moderna y, en parte, simplemente, porque han dejado de transmitirse a las generaciones más jóvenes. Sin embargo, nuestros datos etnográficos dan cuenta de la presencia actual de la “grasa o manteca de cuy” que se consigue al fritar el animal. Esta grasa se utiliza para facilitar la extracción de espinas, para ayudar en el proceso de cicatrización de heridas que no son muy graves y para frotar partes del cuerpo afectadas de reumatismo.

Encontramos, asimismo, un conjunto de prácticas terapéuticas de los animales en donde el cuy interviene como uno de los componentes principales. Es costumbre en algunas comunidades indígenas hacer un caldo de cuy para combatir el cansancio y la debilidad de los caballos y el ganado vacuno (“cuando los

animales están encalmados”). Se hace hervir al cuy entero, sin sacar las vísceras, en una olla que contiene también cebolla, mucho ajo y bastante pimienta. Cuando el cuy se ha desecho y se obtiene un caldo más bien grueso se lo deja enfriar. Luego, por la fuerza se da de beber este caldo al animal enfermo. Anteriormente, se nos dijo “en la época de los mayores”, se acostumbraba a mezclar la sangre del cuy con cebada tostada que se agregaba a la sal que se daba a los animales. En estas dos prácticas el argumento es que el cuy da “fuerza” y “ayuda a reponer a los animales”.

CONCLUSIÓN: EL USO DEL CUY EN LA CURA COMO PROCESO SOCIAL

El proceso de diagnóstico y el inicio de la cura en la medicina tradicional indígena no depende, únicamente, del cuy. La utilización y las prácticas culturales relacionados con este animal cubren un espectro importante pero, quizás, no decisivo. La “sobada” es, sin lugar a dudas, un instrumento ritual de suma importancia. Su supervivencia depende no solo de la transmisión de un conocimiento relativamente complejo sino de la posibilidad real de que las enfermedades “del campo” puedan reproducirse como en el pasado. En ese sentido, no debemos olvidar que las enfermedades

“de Dios” aluden no solo al contacto entre el mundo indígena y los mundos mestizo y blanco sino también a la impronta de la medicina moderna en la forma de concebir los procesos de enfermedad y salud. La medicina moderna existe ya como alternativa en toda la Sierra y, en muchas zonas está imbricada en un sistema amplio de conocimientos y prácticas en donde las diferentes formas coexisten.

El éxito de la “sobada”, como de la medicina tradicional en su conjunto, ha dependido de la existencia de una gran articulación entre “el conocimiento del experto” y “el conocimiento del lego”. Nuestros datos han sido obtenidos desde la perspectiva de los legos y no de los expertos, es decir que nuestros hallazgos son testimonios claros de un conocimiento compartido y aceptado por los diferentes actores sociales del “sistema informal de salud”. Obviamente, para la “sobada” se necesitan pacientes y familiares que crean firmemente en su eficacia ya que la lógica del sistema clasificatorio de las enfermedades “del campo” se encuentra en una cosmovisión teñida por la importancia de los fenómenos naturales, capaces de desencadenar procesos incontrolados, “accidentes” en la vida de la gente que, desgraciadamente, deben pagarse. Más aún, la “sobada” se lleva a cabo en un contexto de diálogo entre el “soba-

dor” y las personas presentes en la ceremonia. Es costumbre que el “sobador” comunique los resultados de su análisis en voz alta y que los presentes puedan, también, emitir comentarios y opiniones. El diagnóstico, en estos casos, es, casi siempre, el producto de un acuerdo entre el experto y los legos.

Si, como vimos, muchas de las enfermedades “del campo” son el resultado de verdaderos “accidentes” e imprudencias, obviamente, éstas pueden evitarse si se siguen estrictas reglas de conducta. El ciclo salud-enfermedad-salud en este contexto es, fundamentalmente, un proceso social. Los “sobadores” así como los “curanderos” que pueden tratar los “brujeos” desencadenan con su tratamiento un proceso en donde al lado de la recuperación real del paciente se intenta reestablecer la normalidad social y cultural.⁶⁵

Nuestros hallazgos empíricos, asimismo, demuestran la existencia de variaciones culturales significativas que, de un modo evidente,

65 Muñoz Bernand (1986:194) observa que “sanar no significa volver a un estado inicial, sino fijar al organismo una nueva norma”. Esta “normalidad” es, en consecuencia, diferente en tanto se ha hecho la experiencia de la enfermedad. La enfermedad puede ser vista como una suerte de ritual de iniciación en donde lo que se confirme, entre otras cosas, es un modelo de interpretación cultural de la realidad personal y social.

se relacionan estrechamente con las fronteras étnicas y religiosas. El primer corte, entre cultura indígena y cultura mestiza, tienen que ver con el pasaje del cuy como comida terapéutica a instrumento de diagnóstico y de purificación. Esto, he tratado de mostrar, se vincula a concepciones y sistemas de interpretación de la enfermedad y el daño físico y psicológico diferentes. Cuando aparecen las enfermedades “del campo”, o sea las enfermedades propiamente indígenas, el cuy deja de ser comida y desarrolla un conjunto de cualidades mágico-instrumentales que tienen que ver, en parte, con su proximidad al paciente. La cercanía, el conocimiento de los sufrimientos del que está atacado de un mal es, sin lugar a dudas, un elemento central para entender la eficacia práctica y simbólica de la “sobada”. La mimesis depende del contacto pero, también, de las propiedades del cuy ya que la “limpia” no se hace con cualquier animal. Los argumentos son muchos: “es un animal especial”, “está en la casa”, “desde hace tiempo viven con el campesino”, “es un animal que se lo conoce muy bien” y “es el animal favorito”. Sin estas ideas la “limpieza” del cuerpo no podría hacerse.⁶⁶

66 El mundo de los campesinos indígenas está poblado de animales benignos y malignos. El cuy, como es

Paralelamente, las enfermedades “del campo” requieren de una cosmovisión en donde los “aires”, las emanaciones, los “vapores”, los “fulgores” (los relámpagos) y las “ruidos” (los truenos) indican que hay fuerzas que no se pueden controlar y que, por lo tanto, deben respetarse porque están en un mundo compartido. Los campesinos mestizos muestran especial respeto por estos fenómenos pero sus consecuencias negativas son leídas desde una lógica estrecha de lo frío y lo caliente. Los campesinos indígenas introducen

de esperar, es uno de los animales más benignos que se pueden encontrar. Su malignidad solo aparece luego de la sobada como hemos visto antes. La proximidad del cuy permite que su comportamiento, movimientos y gruñidos, sean utilizados como “oráculo”. Se puede leer la llegada de una helada, la caída de una lluvia inesperada, la enfermedad de alguien en la casa o de algún pariente muy querido y la visita próxima de alguien que no es esperado. Por lo general, este comportamiento solo es posible encontrarlo entre los cuyes más viejos. No se espera que los maltones funcionen como oráculos. Es importante recordar que el cuy no es el único animal que tiene estas propiedades. El mal agüero y noticias desagradables se pueden ver en el comportamiento de las gallinas, de una vaca desbocada, de un caballo que se encabrita y de una oveja que “silba” (Aguiló, 1987:3255). Este no nombra para los indígenas de Chimborazo el rol que el cuy puede jugar en la “lectura” de acontecimientos.

estos elementos en un sistema de interpretación mucho más amplio que incluye el pasado histórico, el peso de las tradiciones y el contexto social actual. En la relación con estos elementos naturales se extrae una lógica de comportamiento en donde hay que tratar de evitar los excesos que vienen de una ambición desmedida, de la envidia, del compromiso sin límites y del hecho de recibir sin poder dar, como hemos observado anteriormente.

Finalmente, el pasaje del catolicismo al protestantismo incluye también un cambio en la percepción de la salud y la enfermedad. Nuestros informantes en Palmira Dávalos muestran especial orgullo en establecer las diferencias entre un tiempo “primitivo” y el tiempo actual más moderno. La influencia evangélica es clara ya que consideran que las enfermedades “del campo” pertenecen a un mundo dominado por el demonio y la brujería. Ahora existen “las pastillas, las radiografías, las inyecciones y los jarabes”. Se ha pasado del engaño “a la luz”.⁶⁷

67 Muratorio escribe:

“Hablando de su conversión religiosa, los evangélicos se refieren reiteradamente a sus experiencias pasadas como “conducta de animales” y usan expresiones como: “éramos como perros”, “como burros”, “como bestias”. El auto-control y el verse libres de un com-

CAPÍTULO VI LA CARNE MERCANCÍA

En capítulos anteriores ha quedado claro que la producción de cuyes está embebida en un conjunto de relaciones sociales que, de un modo singular, regulan su consumo y, por ende, su circulación. En esa dirección, el cuy circula, efectivamente, en un sistema de ofrendas que marca la importancia social de las fiestas religiosas y ceremonias políticas en general, así como el status de las personas que participan en ellas. Paralelamente, he trado de demostrar que el cuy es, en la cultura indígena especialmente, un instrumento eficaz en la implementación de determinados rituales de curación. Asimismo, las distintas formas de preparar el cuy son comidas claves en el tratamiento de

portamiento que ahora es considerado “degradante”, constituyen las bases del nuevo respeto y dignidad personal. Un campesino lo expresó con estas palabras: “Si no me comporto como animal, puedo amarme a mí mismo y entonces rechazar a aquellos que me desprecian y me llaman indio”. Ideológicamente, esta nueva imagen significa una forma de protesta, un rechazo a las pasadas relaciones de explotación por las cuales los indígenas eran literalmente tratados como “bestias de carga” y como “infra-humanos.” (1982:87)

determinadas enfermedades que se explican a partir de la concepción humoral vigente, de un modo más amplio, en el Ecuador. El cuy, por lo tanto, recorta casi todas las áreas de actividad social relevantes en la vida de las personas así como en la vida pública de las comunidades. A esta altura no debe quedar ninguna duda que el grado de “saturación social y simbólico” del cuy se explica por su doble condición: por un lado, como “valor de uso”, destinado al consumo directo e inmediato por parte de sus productores, y, por otro lado, como “regalo”, destinado a resaltar las cualidades morales del que lo regala como del que lo recibe.

En este mundo de transacciones e intercambios diversos el cuy, aparentemente, se mantiene alejado del mercado sin tener un precio “abstracto” regulado por la oferta y la demanda. En cierta tradición antropológica se ha insistido en separar, muchas veces de un modo muy tajante y artificial, valor de uso de valor de cambio, relaciones no monetarias de relaciones monetarias y bienes que se obtienen como regalo de bienes que se compran.⁶⁸ La tentación

68 Los resultados empíricos presentados en Parry y Bloch (1989) permiten concluir que, en sociedades y culturas muy diferentes, existe una esfera de actividades regida por relaciones impersonales y altamente

de detenernos aquí y terminar nuestra historia es muy grande. Diríamos así que el cuy pertenece al mundo “pre-capitalista”, “tradicional”, “mágico-religioso”, dominado por ciertos valores e ideas que van a desaparecer a medida que las relaciones capitalistas se desarrollen en el campo ecuatoriano. Sin embargo, el mundo del cuy es un poco más complicado de lo que esta

competitivas. Una consecuencia teórica importante es, obviamente, que no es necesario atribuir esos cambios al avance de las relaciones monetarias y al impacto del dinero sobre el contenido de las relaciones sociales preexistentes. Es fácil de ver que esto implica, en contextos monetarizados como en el Ecuador, que el doble rol de las mercancías implica que el cuy puede, muy bien, circular indistintamente como valor de uso y como valor de cambio. Esto, a su vez, genera una dinámica diferente ya que no es posible predecir, con una exactitud matemática, cuando el cuy pasará a convertirse en una mercancía pura y simple. Por ejemplo, Naranjo (1986:292-293) observa que para 1983, misma época de nuestro trabajo de campo, en muchos lugares de la provincia de Cotopaxi, debido al alto precio del cuy, los campesinos preferían vender los cuyes que dedicarlos al consumo doméstico. Esto significa que en el caso de bienes y productos en donde existe el doble rol de valor de uso y de cambio, la conversión, en una dirección o en otra, depende de un conjunto de factores que no solo es preciso conocer sino que es difícil manipular totalmente con la idea de producir una reacción determinada.

lógica dualista pretende imponer como modo de análisis.

En el mundo de la economía campesina en general y en el Ecuador en particular, gran parte de los valores de uso que se producen son, también, valores de cambio. En otras palabras, los mismos productos son, a la vez, “comida” y “mercancía”, es decir que circulan en dos mundos: un mundo regido por la inocencia simbólica y el desinterés y el otro regulado por “el interés sórdido del dinero y su acumulación.” Nadie pretende negar que en el Ecuador las relaciones capitalistas de producción son dominantes y que, mucho antes de que el proceso de Reforma Agraria se pusiera en marcha, la tierra y la fuerza de trabajo eran mercancías que circulaban libremente en el mercado. Por otro lado, la experiencia de los campesinos, tanto en el pasado como en el presente, remite a procesos intensos de migración y a diversas formas de insertarse en distintos tipos de relaciones mercantiles. La necesidad de obtener dinero ha sido y es, en consecuencia, una necesidad “social” que garantiza la reproducción del proceso productivo y la reproducción en general. Sin embargo, esto no implica que el “tiempo de trabajo socialmente necesario” determine, desde la perspectiva de los productores, el precio de los productos que salen al mercado. Esto se

debe, simplemente, al hecho de que la lógica de la reproducción, si bien esta monetarizada, no está determinada por la lógica de acumulación de capital. Por lo tanto, el componente “capital-dinero” es menos importante que los otros componentes del proceso productivo amplio, a saber la tierra y el trabajo. Esta dinámica condiciona las relaciones entre lógica de subsistencia y lógica mercantil, en el sentido que, todavía, los productos de subsistencia que salen al mercado constituyen no solo un excedente “real” sino un excedente regido por necesidades sociales no satisfechas; internamente, en el seno de las unidades de producción, o externamente, a través de la asignación de servicios gratuitos por parte del Estado. Veamos, de un modo sucinto y esquemático, las estrategias productivas en las comunidades estudiadas. Una vez hecho esto será mucho más fácil ver el rol del cuy en las relaciones que se establecen con el mercado.

LÓGICAS PRODUCTIVAS Y MERCANTILES

Comenzaré con el mundo mestizo. Tigualó, en la zona de Salcedo, es una comunidad de minifundistas en donde, sin embargo, existe cierta diferenciación económica ya que algunas familias poseen tierra cerca del río Cutuchi lo que les permite obtener, en parcelas pequeñas,

rendimientos muy altos de alfalfa. La alfalfa, para todos los productores, es el cultivo fundamental que se utiliza para alimentar el ganado vacuno. La cantidad de cabezas varía entre dos y cinco. Como es de imaginar, la venta diaria de leche, entre los ocho y los quince litros, es la fuente principal de ingresos monetarios. La producción de maíz asociado con el fréjol de enredadera importa desde el punto de vista de la subsistencia aunque ha sido posible observar que, en algunos casos, se suele complementar el forraje de los animales con el maíz cosechado verde. Existe, paralelamente, la producción de hortalizas para consumo interno en pequeños huertos familiares o intercalado con el maíz y el fréjol. Es importante la producción de arvejas que se hace rotar con estos cultivos así como la cebada que rota con la alfalfa. El ganado menor, cerdos, conejos y cuyes, son un complemento importante de la dieta así como el consumo de leche y de quesos caseros. Generalmente, el trabajo cultural se hace a mano aunque existen algunas yuntas de bueyes que se usan en los terrenos más grandes. Desde el punto de vista de los insumos productivos se compran semillas mejoradas de maíz, fréjol y arvejas pero no se utilizan los fertilizantes químicos. Tigualó es una comunidad que ha estado expulsando, de un modo permanente la fuerza

de trabajo joven que solo regresa en forma temporal a su comunidad, para participar en fiestas importantes. Esta migración puede ser considerada, por lo tanto, como una migración permanente no regulada por los ciclos agrícolas, como en otras comunidades serranas. El impacto demográfico de la migración y la presión sobre las tierras mejores explican, en parte, el desarrollo de las relaciones de aparcería, “al partir”, en la comunidad. Tigualó está integrada al mercado a partir de las relaciones semanales con la importante feria regional de Salcedo.

Ayanquil en la zona de Quimiag y Penipe, en la provincia de Chimborazo, es también una comunidad minifundista en donde la tierra agrícola está subdividida en parcelas entre una y dos hectáreas. Sin embargo, los productores tienen acceso fácil a tierras altas de páramo que han permanecido, pese a unas contadas parcelaciones, como propiedad comunal. Esto les permite desarrollar una estrategia productiva basada en una articulación eficiente entre la producción agrícola y el mantenimiento de ganado. En consecuencia, la abundancia relativa de pastos implica que no solo es posible tener ganado vacuno sino que también se puede criar ganado ovino que, fundamentalmente, se destina a la venta. Esta abundancia de pasturas explica el hecho de que casi todas las familias

tienen yuntas de bueyes con las que realizan las tareas culturales. La producción agrícola está centrada en el maíz que se cultiva asociado con el fréjol y la calabaza. Hay, por lo general, una producción excedente de fréjol, en sus dos variantes, canario y colorado, que se destina a la comercialización. Además, existen, intercalados en los campos de cultivos, árboles frutales, manzanos y durazneros, con una buena producción. Esta producción sale casi íntegramente al mercado. Algunas familias, por otro lado, cultivan papas en el páramo para consumo y para la venta. Es fácil ver, por lo tanto, que esta gran diversificación requiere de fuerza de trabajo más o menos permanente. En Ayanquil la migración permanente o estacional es un fenómeno marginal. La venta de los excedentes agrícolas así como del ganado se lleva a cabo en los mercados de Riobamba y en la feria de Penipe.

Sharván forma parte del cantón Gualaceo, en el Azuay, y es, al igual que las otras dos comunidades que he presentado, una zona con un neto predominio de minifundistas. El propietario “grande” tenía una extensión que sobrepasaba, escasamente, las dos hectáreas. Sin embargo, esta situación seguramente ha cambiado en la actualidad ya que, en el momento de llevar a cabo el trabajo de campo, las tierras altas co-

munales estaban en proceso de parcelación, en lotes de ocho hectáreas por familia. La producción agrícola se basa en el cultivo asociado del maíz con el fréjol, productos fundamentales en la dieta alimenticia. Paralelamente, la arveja aparece como cultivo alternativo cuando el primer ciclo ha terminado. Este cultivo se considera de suma importancia para que la tierra descanse y se “abone”. Paralelamente, los huertos están muy bien provistos con las legumbres y hortalizas tradicionales como la cebolla, los tomates y las zanahorias. En la preparación de la tierra se utilizan yuntas de bueyes que todo el mundo tiene y en la cosecha las mingas, intercambio de fuerza de trabajo, es el método más comúnmente utilizado. El ganado que se tiene a pastoreo en el páramo es para autoconsumo, aunque se suele vender el excedente del ganado ovino y la lana. Sin embargo, Sharván es una comunidad en donde los trabajos artesanales tienen cierta importancia. Hay unas treinta familias que producen tejas que se venden localmente o en Gualaceo. Asimismo hay, por los menos, una cincuentena de zapateros que trabajan para comerciantes de Gualaceo fabricando entre diez y quince pares de zapatos semanales durante varios meses al año. Finalmente hay, también, trabajo para las mujeres: en la comunidad existen unas cuarenta

bordadoras que bordan faldas ya hechas y unas treinta tejedoras que tejen sacos de lana. En todos estos casos la materia prima es provista por comerciantes de Gualaceo y de Chordeleg. Por otro lado, es usual que los jefes de familia y los hombres jóvenes trabajen en las plantaciones de caña en la época de cosecha o que, incluso, traten de conseguir trabajo temporal en proyectos viales o de construcción existentes en el Azuay. Es obvio, por lo tanto, que en Sharván la inserción mercantil fundamental no pasa por la venta de los productos agrícolas y ganaderos sino por la venta de fuerza de trabajo y el trabajo a domicilio.

Chirinche Alto, en Salcedo, es una comunidad mixta que ha surgido como tal a partir de la entrega de tierras en la década del sesenta. El proceso de diferenciación social es muy grande y junto a los minifundistas encontramos una gran cantidad de “arrimados” sin tierra. El acceso a tierras de páramo permite tener algunas cabezas de ganado vacuno y, en el caso de algunas familias, hatos de ovinos de cierta consideración. La combinación maíz con fréjol está otra vez presente pero, también, encontramos el cultivo de papas y habas. El tamaño de las parcelas así como el tamaño de las familias condiciona el excedente que va al mercado que, por lo general, está compuesto de papas

y fréjol. Tanto el maíz como las habas se consumen internamente. El cuidado del ganado ovino es una tarea considerable pues es una fuente importante de ingresos monetarios. La reproducción global de la economía de Chirinche depende de la venta de fuerza de trabajo asalariada en la construcción, tanto en Ambato como en Quito. Este trabajo es estacional y muy irregular. Es común que muchos migrantes vuelvan a la comunidad los fines de semana.

Llactahurco, también en Salcedo, es una comunidad indígena que mantuvo una cierta autonomía respecto al sistema hacendario gracias al control de tierras de páramo y una zona de riego. Con el tiempo esto ha permitido la consolidación de unidades de producción pequeñas pero que oscilan entre las dos y las cinco hectáreas. Las papas, las habas y la cebada son los principales cultivos. Estos entran en un sistema de rotación que comienza con las papas, continua con la cebada y termina con las habas. Para las papas se utiliza una gran cantidad de fertilizantes. La utilización de bueyes es general pero, asimismo, se alquilan tractores del Ministerio de Agricultura. En la zona de riego se pueden hacer dos cultivos de papas anuales e incluso se produce alfalfa para alimentar el ganado. Pudimos también observar que el engorde de cerdos es importante así como la

producción de ganado ovino. El ganado bovino se utiliza para la producción de leche y la fabricación de queso fresco que, por lo general, no se vende. La papa es el cultivo que sale, de un modo sistemático, a la venta. La cebada y las habas se destinan, fundamentalmente, al consumo familiar. Las relaciones “al partir” están bastante desarrolladas, sobre todo en la producción de papa. La migración de jóvenes es significativa y tiende a ser más o menos permanente. Sin embargo, no es inusual que estos jóvenes regresen a dar una mano a sus padres en las épocas de siembra y cosecha. La presencia de instituciones como el Cabildo Comunal ha sido muy fuerte en el pasado, cuando se enfrentaron a los “mestizos” del pueblo de Cusubamba y a la Misión Andina. En la actualidad su peso político es menor ya que sectores de la comunidad acusan a algunos representantes de haber “negociado” con autoridades del Ministerio de Agricultura la entrega de tierras del páramo en parcelas individuales.

Guzo es una comunidad indígena ubicada en la zona de Quimiag, en el cantón Riobamba, provincia de Chimborazo, que tradicionalmente ha estado ligada a una hacienda de propiedad de los jesuitas. En la actualidad la comunidad, compuesta de unas trescientas familias, ha expandido sus tierras por la Reforma Agra-

ria. Los suelos son de buena calidad, con riego en la parte baja, lo que permite el policultivo. Esta expansión ha consolidado propiedades de más de cinco hectáreas de promedio en un contexto de cierto dinamismo del mercado de tierras. Las estrategias productivas son claras: una parcela con maíz y fréjol y otra con papas y habas. Paralelamente, se tiene una huerta bien surtida y algunos frutales. Como en algunos casos que he mencionado, la papa es, también aquí, el producto mercantil por excelencia. Los otros cultivos se destinan al autoconsumo en las unidades domésticas. La existencia de abundantes tierras comunales en el páramo ha permitido la reproducción del ganado ovino y bovino sin mayores problemas. Los insumos como fertilizantes y semillas mejoradas son de uso corriente, especialmente en la producción de papas y habas. Es una zona dinámica que atrae mano de obra regional, especialmente de las comunidades del cantón Penipe, en la época de los deshierbes y la cosecha. Las relaciones con el mercado de Riobamba son fluidas y muy estrechas.

La historia de la constitución del “pueblo” de Palmira Dávalos, en la zona de Guamote, es intrincada y no vale la pena, por razones de espacio, concentrarnos en ella. Valdrá la pena mencionar que Palmira Dávalos es una típica

“comunidad de residencia” con campesinos que provienen de distintas comunidades donde mantienen sus tierras. Gran parte de la actividad agrícola se desarrolla en Letra, Chauzán, Totorillas y Atapos, a distancias a pie de hasta diez kilómetros. En algunos casos no solo cultivan sus propias parcelas sino que obtienen otras “al partir”. En muchos casos, las tareas culturales tratan de hacerlas con tractores o con bueyes alquilados. La práctica de cultivos generalizada es la siembra paralela, no asociada, de una hilera de papas y una hilera de habas. También la cebada entra en el sistema de rotación bianual, que practican. En este caso, como en los otros que he presentado, el excedente de la producción de papas va al mercado. En las zonas de páramo cercanas a Palmira Dávalos, se tiene ganado en pastoreo, especialmente ovino, que también se vende. Las mujeres se dedican a hilar lana que después se comercializa en las ferias cercanas. Sin embargo, en Palmira Dávalos los hombres obtienen un suplemento económico muy importante tejiendo ponchos, fajas y cobijas que luego venden a los comerciantes mestizos instalados en el poblado. La venta de fuerza de trabajo es una práctica frecuente, especialmente en actividades agrícolas en la zona de haciendas lecheras de Machachi, provincia de Pichincha. Algunos

van también a la Costa e incluso a Quito, para trabajar en la construcción.

Chismaute Telán, nuestra última comunidad indígena, pertenece a la parroquia de Guamoto, y es parte de Chismaute Larcapungo. Pese a que cada familia tiene, en principio, tierra suficiente, su calidad, muy arenosa, no permite la obtención de cosechas estables. Una manera de compensar la crisis ecológica consiste en tomar tierras “al partir” en Telán y en Larcapungo. Paralelamente, el énfasis está puesto en la producción ganadera, fundamentalmente el pastoreo de ganado ovino. La lana que se obtiene se vende en la feria de Guamoto y constituye una fuente importante de ingresos monetarios. La producción agrícola es la tradicional para comunidades de altura: papas, habas y cebada. El alquiler de tractores para las tareas culturales es una práctica cada vez más frecuente en Chismaute Telán. Sin embargo, todavía se siguen usando los bueyes y el tradicional azadón. También han comenzado a producir cebolla para vender en el mercado lo mismo que la producción excedente de papas y de chochos, cuando lo siembran. La migración es considerable y su destino es similar al del caso de Palmira Dávalos: trabajos agrícolas en Machachi o en la Costa, y trabajos temporales en la construcción en Quito. Encontramos, asimismo,

cierta migración de mujeres: como cargadoras en Riobamba, Ambato y Quito, principalmente, y como ayudantes de cocina en las “comideras”, los días de feria en pueblos y ciudades adyacentes.

Esta pintura, de brocha gorda, de las lógicas productivas de las comunidades estudiadas nos indica, con toda claridad, la coexistencia de estrategias de subsistencia y estrategias mercantiles en el seno de unidades de producción muy diversas. Algunos productos aparecen perteneciendo a las dos lógicas, como la papa, las habas, las arvejas, las frutas y los derivados de ganado ovino, como la lana. Otros parecen pertenecer, típicamente, al mundo doméstico, como el caso del maíz que se destina casi exclusivamente al consumo familiar o, en algunos casos, como complemento en forraje de las alimentación de ganado. La polivalencia productiva tiene, también, su explicación en la utilización de los distintos nichos ecológicos de la Sierra ecuatoriana y, por lo tanto, en la posibilidad real de combinar producción agrícola con producción ganadera. El grado de articulación con el mercado varía no solo según tipo de productos sino, especialmente, a causa del excedente que puede comercializarse. Cuanto mayor el excedente, como en el caso de Guzo por ejemplo, menor será la necesidad

de establecer relaciones mercantiles a partir de la fuerza de trabajo sobrante de miembros de la unidad doméstica en cuestión. De todos modos, la existencia de trabajo local o regional, agrícola o urbano, en momentos en que la fuerza de trabajo adicional puede emplearse, funciona como un polo de atracción considerable y eficaz. La monetarización de la economía campesina no solo tiene que ver con este tipo de inserciones sino con el hecho de que parte de los insumos productivos se compran (semillas y fertilizantes en el caso de habas, papas y cebada), debe alquilarse el tractor en algunos casos y, sobre todo, muchos de los bienes del consumo alimenticio considerados imprescindibles no son producidos internamente.

El cuy, animal que se encuentra, sin excepciones, en todas las comunidades que estudiamos y en todas las casas que visitamos, es doméstico, mucho más doméstico que el cerdo o la oveja que puede venderse de una manera sistemática. Incluso muchos de los productos son conscientes de que el cuy circula menos en el mercado, se “lo encuentra” menos en las ferias y mercados de animales. Esta comprobación empírica se sostiene en el hecho de que el consumo y la utilización del cuy están altamente ritualizados como he demostrado, de un modo fehaciente, en capítulos anteriores.

Este razonamiento cubre, sin embargo, la lógica del productor pero descuida la lógica del consumidor. Si admitimos, por un momento, que no existe una “oferta” sistemática de cuyes esto puede deberse, en parte, a la ausencia de una “demanda” efectiva. Por lo tanto, al prestar atención, al mismo tiempo, al estado de la oferta y de la demanda hay que preguntarse, obviamente, por el impacto real del consumo externo. Lo que necesita investigación empírica es, por lo tanto, la eventual doble condición del cuy, como valor de uso y como valor de cambio, en el contexto de la demanda real existente a nivel regional. Es necesario, por lo tanto, confrontar la lógica del productor con los mecanismos de mercado existentes.

LA CONVERSIÓN DEL CUY EN MERCANCÍA

Veamos de cerca algunos casos empíricos. En Llactahurco, solo excepcionalmente, en la época de invierno, se llegan a vender “unos cuantos” en la feria de Cusubamba. En Cusubamba existe una feria de animales, donde predomina claramente el ganado mayor. En este mercado no existen “revendonas” especializadas en la compra y venta de cuyes como en otros lugares de la Sierra. Muy de vez en cuando suben de Pujilí algunas intermediarias interesadas en comprar cuyes. Por lo tanto, la

venta se hace a la gente de Cusubamba y, obviamente, para consumo familiar. Otro argumento utilizado es el problema de los precios. Las productoras “sienten” que el precio que pretenden pagar los compradores es muy bajo, “pues no vale vender el cuy”, “siempre dicen que esta flaco, débil”. En todos los casos de venta se justifica por una necesidad impostergable, por un apuro o por un gasto imprevisto. No se prefiere vender el cuy y, en muchos casos, los compradores que llegan a la comunidad pueden llevarse algunos cuyes porque esa venta “se hace rogando”.

Esta misma lógica está presente en Ayanquil. El cuy solo se vende “para solucionar alguna urgencia”, en casos de emergencia económica o cuando hay que gastar en médico o medicinas. Si los cerdos se “engordan” para vender, así como la cría de ovinos es para vender la lana, los cuyes “están en la casa” y cuando se los necesita se puede “echar mano”. “Primerito para comer” y luego para venderlos es la frase más escuchada. Los cuyes de Ayanquil son vendidos en las ferias de Penipe y de Riobamba en precios que varían desde los 130 sucres por los más pequeños hasta los 200 por los más grandes.

En Tigualó encontramos una mayor frecuencia de ventas, especialmente en la época de verano. El argumento aquí es claro: según nues-

tras productoras la venta periódica de cuyes garantiza “el diario” cuando no hay cosecha. En los meses de junio y agosto hay cierta penuria económica y, además, el calendario festivo es menos intenso. Nuestras informantes coinciden en que no habiendo fiestas se puede “vender nomás”, pues, posteriormente, se “puede criarlos rapidito”. Sin embargo, insisten en que jamás hay que quedarse sin cuy pues siempre tiene que haber “algo en la casa para agrado”. Confrontadas con la idea de que el cuy puede criarse solo para la venta muy pocas informantes aceptaron que esta sea la estrategia correcta. El cuy es “cómodo” pues se lo vende cuando hay “necesidad” y si “hay muchos”.

En Chirinche Alto existe la misma lógica que en Tigualó: las mujeres bajan a la feria de Salcedo, que se realiza dos veces por semana, cuando necesitan dinero para adquirir otros productos de consumo diario. La venta se percibe como “contingente” y el plantel de cuyes funciona como un reaseguro cuando falta el azúcar, la sal o la harina. Sin embargo, la periodicidad de venta es menor que en Tigualó. Sobre las características de la feria de Salcedo volveremos más adelante.

En Palmira Dávalos como en Chismaute Telán el cuy solo se vende en casos de extrema necesidad. Aquí se menciona, especialmente,

cuando deben cubrirse costos de médico y medicamentos como la razón principal para vender animales. Los cuyes se venden en la feria de Guamote, en la plaza de animales. Los precios varían, pero el máximo que se pagaba por los mejores animales eran unos cien sucres. Finalmente, hay, en estas comunidades, una venta “simbólica” que no fue mencionada por otras informantes y que consiste en “liquidar” todos los animales a la muerte de la “dueña” (“A la muerte de la esposa los cuyes que no se comen deben venderse toditos”).

Hasta aquí los datos son consistentes: solo se vende el cuy en casos de “necesidad” y, en consecuencia, las estrategias productivas no están dictadas por la existencia de un “mercado” y sus precios. El cuy sigue siendo un valor de uso que circula y se transforma en determinadas esferas de actividades. Por lo tanto, es legítimo suponer que eventuales cambios en los ciclos ceremoniales así como en los hábitos alimenticios pueden condicionar cambios en el sistema de preferencias existente en la actualidad. Asimismo, y en una óptica más bien económica, podemos suponer que aumentos considerables en la demanda y en los precios pueden inducir un aumento general de la producción. Sobre la primera hipótesis la respuesta es, por ahora, negativa. Sobre la segunda volveremos

enseguida. El caso de Guzo, una comunidad indígena con cierto apogeo económico, introduce una variante interesante que vale la pena comentar. Veamos esto más de cerca.

En Guzo hay cinco mujeres que aceptaron el nuevo paquete tecnológico propuesto por los extensionistas que incluye, entre otras medidas como vimos en el primer capítulo, las cuyeras fuera de la casa y la introducción de los cuyes peruanos “mejorantes”. En todos los casos, sin ninguna excepción, las productoras destinan los cuyes “modernos” o “macabeos” a la venta, o sea que son, por definición, valores de cambio. En esta estrategia los cuyes “caseros”, los “criollos” y “sachas” siguen siendo criados adentro de las casas y se destinan, en consecuencia, al consumo “tradicional”. Sin embargo, en un pasado no muy lejano, los “criollos” también se vendían en caso de “necesidad”. Ahora, en principio, no hace falta. En la discusión sobre las razones para esta división tajante los argumentos sobre las preferencias por los cuyes caseros para consumo fueron claros: el gusto de la carne, “el sacha es mejor”. En relación a los “mejorantes” las expectativas de venderlos por un mejor precio fueron explícitamente formuladas: el precio de un criollo era de 150 sucres contra 300 de un “peruano”. Sin embargo, en Quimiag no hay mercado para es-

tos animales y, por lo tanto, las mujeres se veían obligadas a llevarlos a Riobamba, los miércoles o los domingos, días de feria en esa ciudad. El mercado de Riobamba parecía ser la única esperanza para el futuro pese a que no había una demanda todavía fija y establecida para este tipo de cuyes. Por lo tanto, el fortalecimiento de la producción de cuyes como valor de cambio, como mercancía destinada, de un modo fundamental, al mercado depende no solo de una oferta incipiente sino de la situación real de mercado existente a nivel local y regional. Lo que queda claro, hasta ahora, es que dado el sistema de preferencias existentes en las comunidades estudiadas los incentivos para un aumento de la producción necesitan, antes que nada, del fortalecimiento de la producción “especializada” de los mejorantes como valores de cambio. Para que este proceso se sostenga en el tiempo es imprescindible crear una demanda inexistente o, en todo caso, satisfacer una demanda insatisfecha.

LA DEMANDA DEL CUY

La presencia de una cantidad apreciable de cuyes en los mercados de animales solo se registra en las ferias de cierta importancia, como Guamote y Salcedo, y en las más importantes, como Ambato y Riobamba. Al revés de ciertos

productos agrícolas, como la papa o la cebolla, o ciertos animales, como en el caso de los ganados bovino y ovino, que circulan en circuitos bien delimitados y jerarquizados que requieren de una gran “especialización”, las operaciones de compra y venta de cuyes no han generado estos procesos. No detectamos “intermediarios” o “grandes comerciantes” de cuyes que compren y venden docenas y docenas.⁶⁹ La venta de cuyes, casi sin excepciones, se hace en zonas marginales de las ferias y a comerciantes que, al mismo tiempo, compran conejos o gallinas. Cuando esto ocurre, el “negocio” de las gallinas es más importante que el de los otros animales. Nuestros datos nos indican, para el caso del cuy, el predominio de las “revendo-

69 Para una comprensión del fenómeno de los mercados y las ferias en el Ecuador los trabajos de Bromley (1975, 1976 y 1978) son todavía una introducción clásica a esta problemática. El trabajo de investigación de Hanssen-Bauer (1982) sobre el mercado de la cebolla en Ambato es, sin lugar a dudas, el tipo de aproximación metodológica que permite un mejor análisis de la dinámica real de las ferias. La entrada por producto posibilita un mejor seguimiento de los productores y de los comerciantes en un contexto económico en donde la especialización permite no solo un mejor conocimiento sino el afianzamiento de los lazos sociales que están por detrás de toda transacción mercantil.

nas”, es decir mujeres mestizas que compran en poca cantidad para tratar de vender inmediatamente, el mismo día, o intentar hacerlo, lo más pronto posible, en ferias cercanas. Incluso la práctica del “arranche” (arrancar, con violencia y por un precio bajo, lo que los indígenas llevan a vender) no parece ser tan extendida como en el caso de otros productos y animales. Muchas de estas “revendonas” tienen, sin embargo, algunos clientes importantes: los dueños de restaurantes en Ambato y en Riobamba. El resto de los compradores, sobre todo mestizos urbanos, compran, por lo general, pequeñas cantidades. También registramos ventas y compras menores de indígena a indígena cuando no se ha logrado vender directamente a la revendonas. En estos casos se trata de uno o dos cuyes mientras que las revendonas pueden llegar a comprar y vender hasta veinte animales en un día normal de feria. Aún en estos casos el margen de ganancia que se obtiene por cuy no es muy alto.⁷⁰ Aparentemente, las posibilidades de “amasar una fortuna”, como algunos comerciantes de papas o de ganado

vacuno, son mínimas en este rubro específico. Según nuestros cálculos la ganancia por animal no sobrepasa los 20 sucres.

El mercado más importante está constituido por los restaurantes y los puestos de comida, principalmente los días de feria. Esto implica que las revendonas deben tratar de constituir una clientela compuesta por los dueños de estos locales. Obviamente, la clientela es restringida y, en consecuencia, el mercado real es muy pequeño. En Guamote los cuyes asados de los jueves, días de feria, se venden en un salón de comidas donde se prepara, además, el caldo tradicional de gallina, y en un puesto de comida cerca del Concejo Municipal. Esta oferta no excede las tres docenas ya que un cuy con salsa de maní en la época de nuestro trabajo de campo podía costar, fácilmente, hasta 350/400 sucres. Sin lugar a dudas, la cocina del cuy es floreciente en Ambato y en Riobamba, dos centros de vital importancia en el sistema de comercialización de la Sierra central en el Ecuador. Echemos una mirada a las actividades culinarias en estas dos ciudades.

En Riobamba hay un restaurante de comida típica, en la calle España, que sirve cuy asado con salsa de maní como el plato principal los días sábados (día de feria). Este lugar es el “lugar de fama” para la compra de cuyes asados.

70 Es necesario recordar, según una gran cantidad de nuestros informantes, que la mayor venta de cuyes se produce para determinadas fiestas como Corpus Christi, Navidad y Fin de Año.

Nuestros cálculos indican que se pueden llegar a comer unos ciento veinte cuyes durante toda la jornada con una ganancia de casi 100 sucres por animal vendido. Los animales, por lo general, fueron comprados el día martes que es el día principal de feria. La dueña del local los “engorda” los últimos días dándoles “mucho alfalfa”. Al lado de este restaurante registramos varias fondas: una en calle 5 de Junio y Orozco, otra en calle Chile y Juan Montalvo y la tercera en la calle Pichincha y Olmedo. La primera es un lugar a donde concurren, por lo general, campesinos e indígenas que han asistido a la feria. Además del cuy, la atracción es la “cantina” en donde se bebe “un buen aguardiente”. El cuy se prepara siempre con salsa de maní y su precio varía según el tamaño. Solo se vende los martes y los sábados de feria. Los otros dos lugares son más bien “mestizos”. El de la calle Chile vende, también, los lunes y los viernes pero se puede “encargar”, “hacer pedido” para cualquier día. En el último, el cuy no es la “única especialidad” ya que la gente va, también, para comer “caucara”, que es una suerte de “hornado de cerdo”. Su “cantina” es muy popular. Debo recalcar que, según nuestras observaciones, no existe ningún comedero o puestos que vendan cuyes en la zona de los mercados. Cuando esto ocurre no se vende el

cuy en “especialidad” sino junto con la fritada de cerdo. Esto significa que el cuy asado no se vende entero sino trozeado y sin papas o salsa de maní. Este panorama riobambino, que se completa con uno o dos restaurantes más “finos” en donde se puede “pedir” cuy ya que no está en el menú corriente, es una indicación clara no solo de la presencia del cuy en la “cocina popular urbana” sino de la existencia de un mercado semanal de unos 400 o 500 cuyes como máximo. En conversaciones con dos de los dueños de restaurantes, éstos manifestaron que, en principio, conseguir cuyes “no es problema” y que “siempre hay en el mercado”. Sobre la posibilidad de expansión se mostraron bastante escépticos, haciendo notar que el cuy “como plato es caro”, “es un lujo”, “es más costoso que la fritada”.

Ambato es también una ciudad serrana que sabe apreciar el cuy. Sus restaurantes más famosos están ubicados, uno al lado del otro, en la Avenida de la Circunvalación. Aquí registramos el precio más caro por un cuy asado con papas y salsa de maní: 500 sucres. La costumbre, sin embargo, es vender lo que se llama “el doble” o sea “dos buenas presas con su compañía”, por la mitad del precio de uno entero. A estos precios el cuy, al menos en estos restaurantes, es más caro que el conejo. Estos dos

restaurantes venden cuy todos los días, con la excepción del lunes. En Ambato, al contrario que en Riobamba, es posible encontrar, en las distintas plazas, varios puestos de comida que venden cuy todos los días. No hay que olvidar que en Ambato existen al menos catorce “mercados” independientes o sea que, prácticamente, por su rol regional hay “feria” cada día de la semana (Hanssen-Bauer 1982:73-74). Muchos de esos puestos de comida pueden llegar a vender hasta una docena de cuyes asados y trozados. Uno de los lugares más típicos es una “fonda” ubicada en la Avenida del Rey y Obispo Riera en donde además de vender cuy asado, a precios “populares”, se ofrecen otras especialidades de la cocina serrana: el “runauchu”, que es una colada de harina de arveja que se hace con vísceras de cuy, y el “treinta y uno” que consiste en vísceras de vaca que se pican muy fino, se dejan sazonar en leche, y se sirve con salsa de maní y muchas hierbas. Además está decir que el “runauchu” es un plato campesino muy apreciado. El tamaño del mercado de Ambato es, según nuestros cálculos, el doble que el de Riobamba. Sin embargo en una ciudad con cerca de 100.000 habitantes fijos, y con, por lo menos, 10.000 que participan, cada día de la semana, en las distintas actividades comerciales, consumir unos 800 o 900 cuyes

semanales no constituye un “gran mercado”. El cuy sigue siendo en Ambato una comida cara y llena de prestigio.

Otro elemento importante que puede ayudar a entender las limitaciones en la demanda es la ausencia de carnicerías especializadas en la venta de carne de cuy. Esto implica que si se quiere comer cuy hay que comprarlo vivo, alimentarlo bien unos días para compensar la eventual pérdida de peso, debido al transporte y tiempo de estadía en el mercado. Luego, hay que matarlo o hacerlo matar por alguien que esté en la casa y que tenga esa experiencia. Para el consumidor urbano mestizo la inexistencia de esa alternativa, sumado a la importancia del supermercado en la compra de carnes, limita sus “ganas” de comer el cuy. La alternativa es el restaurante que ofrece platos típicos.⁷¹

71 La situación en Quito parece ser diferente, aunque no hayamos realizado un estudio detallado. El cuy asado se sirve, fundamentalmente, en las fondas cercanas a los mercados y en comederos de barrios populares. Los restaurantes típicos para la clase media y los turistas no presentan al cuy en sus menús. El cuy en Quito es un plato “popular mestizo”. En la búsqueda de una transformación en la presentación del cuy a los efectos de hacerlo más “presentable”, observé, en los carteles con las comidas del día en dos fondas cercanas a La Carolina, el “cuy apanado” o “milanesa de cuy”. Esta

CONCLUSIÓN: LAS LIMITACIONES DEL CUY COMO MERCANCÍA

Espero que haya quedado claro que una demanda reticente o, al menos, limitada se enfrenta a una oferta también con esas características. La compra “privada” de cuyes para consumo familiar aparece como aleatoria, dependiente de días muy fijos y bien establecidos. Este calendario incluye como condicionantes el ciclo ceremonial festivo así como las ceremonias privadas familiares, en un contexto urbano en donde el cuy es “comida de restaurante típico”.⁷²

variante, osada y urbana, no estuvo presente en los lugares de expendio de comida que visitamos durante el trabajo de campo. Es probable que, cuando escribo estas líneas en 1991, el cuy apanado esté en las listas de muchos de los lugares que he presentado en este capítulo. Esto consagraría, de un modo ineludible, la “muerte simbólica” del cuy, su desaparición corporal y su aparición en un trozo aplastado e inofensivo. Comerlo ya no puede producir ningún tipo de aprehensión. Es el mismo proceso que la rana sufre cuando pasa a ser “pierna” o “milanesa”.

72 Sin que nuestras observaciones sean definitivas parecería que existen dos situaciones de consumo típicas: la que podría llamar “familiar”, es decir cuando al menos dos miembros de un grupo doméstico deciden comer cuy, y la eminentemente “masculina”, cuando un grupo de amigos, hombres todos, deciden ir de festejo

En relación a los precios, es importante hacer notar que si bien existen los cuyes “peruanos” su precio de venta en el mercado los hace casi prohibitivos no solo como comida de restaurantes sino también como comida familiar. Este argumento, puede utilizarse para explicar la necesidad y urgencia de incrementar la producción, hacer caer los precios y, eventualmente, aumentar el consumo. Creo que este argumento no se sostiene: los precios eran, en la época del trabajo de campo, una barrera efectiva para el consumo masivo. El cuy quedaba confrontado a su “destino” de “comida excepcional y estructurada” como he observado anteriormente. En esa dirección, el hecho de que el cuy es un “valor de uso” funciona como un limitante importante por el lado de la oferta.

Podría concluir diciendo que el cuy es una mercancía con sus “peculiaridades”, lo que, en el fondo, no lo diferencia de otras “mercancías”. Por lo tanto, en el análisis antropológico,

o, simplemente, organizan una salida para comer cuy asado y beber aguardiente en una cantina popular. Dado el precio del cuy no sería del todo ilusorio imaginar que el segundo tipo de consumo es el que tiende a predominar en la Sierra ecuatoriana. Esto es solo una “intuición antropológica” que necesita ser corroborada con mejores datos.

esas “peculiaridades” constituyen el centro del análisis a los efectos de encontrar una respuesta a su conversión restringida como valor de cambio. Aquí pueden haber varias razones que nos remitan a lógicas superpuestas y complejas. Por un lado, razones culturales vinculadas al “gusto”, “la cocina”, “la relación entre comida y procesos de salud” y a su “utilización ritual en ceremonias de curación”. Puede haber, paralelamente, razones sociales que tiene que ver con “relaciones sociales de tipo vertical u horizontal”, “tipo de participación local en el sistema ceremonial”, “la existencia de un calendario festivo que hay que seguir” y “el establecimiento y reproducción de formas de prestigio”. En ese sentido, puede argumentarse que hay razones que se vinculan al “status” de la mujer y que, el cambio de una tecnología a la otra o el pasaje de valor de uso a valor de cambio, implican la pérdida del prestigio y el desconocimiento de una práctica ancestral típicamente femenina. Finalmente, pueden esgrimirse argumentos claramente económicos: la falta de fuerza de trabajo, la falta de recursos productivos o, simplemente, el hecho de que los precios son “bajos” y no constituyen incentivos que incitan al aumento de la producción y la productividad. Una discusión de estas dimensiones, en el próximo y último capítulo del

libro, me permitirá sintetizar algunos de nuestros hallazgos en un contexto antropológico más amplio, en donde lo que está en juego es la mejor manera de entender procesos de cambio social y cultural así como, también, procesos de resistencia y tradicionalismo. O, quizás nuestro caso nos permita entender que no hay una “linealidad” histórica prefijada y que los individuos pueden funcionar en distintas esferas, muchas de ellas marginales, sin que, por esto, la sociedad y el Estado desaparezcan. Lo que se negocia, entonces, son “campos de poder e influencia” en donde lo central es encontrar el “centro” que decide así como los recursos de que dispone.

CAPÍTULO VII

LÓGICAS SOCIALES Y CULTURALES

En el capítulo II al presentar y discutir el concepto de complejidad cultural introduce, asimismo, el concepto de complejidad social. El primero aludía a la cantidad de información que, en un marco determinado, se produce y circula, o sea, dicho de otro modo, al conocimiento que los actores utilizan para orientarse en el mundo. El concepto de complejidad social, por el contrario, se refería a las modali-

dades que adquiere la interacción social. Esta distinción analítica entre lo social y lo cultural, creo que es importante mantener pese a que, con toda razón, se puede argumentar que es arbitraria y chocante ya que lo social no puede separarse de lo cultural y viceversa. La vida social que el antropólogo estudia es el conjunto de las actividades de determinados actores en un ambiente físico y social. Estas actividades, obviamente, están cargadas de intencionalidad, contienen un capital de conocimientos y, por lo tanto, desencadenan siempre un proceso de interpretación que incluye a gran parte de los participantes. Si de lo que se trata es, simplemente, de operar con hipótesis que excluyen el cambio esta definición bastaría para ceñir el objeto de estudio y la metodología. Sin embargo, las acciones no solo están destinadas a recrear lo existente, sino también a crear algo nuevo e intentar cambiar el mundo en el que se vive. Estas ideas implican, en principio, que los actores sociales entran en relación mutua sobre la base del consenso y del acuerdo. Ahora bien, como es de suponer esto no necesariamente debe darse siempre. El problema es, entonces, cómo captar las discontinuidades, las discrepancias y, eventualmente, los conflictos que generan condiciones especiales de efervescencia y cuestionamiento, tanto de los modelos

de interpretación de la realidad que se consideran legítimos como de las posiciones sociales. A estos efectos, considero, que la distinción entre lo social y cultural adquiere sentido.

Geertz (1959), en un artículo anterior al desarrollo de su pensamiento en una dirección eminentemente culturalista, y teniendo como objetivo la explicación del cambio social problematiza de un modo correcto la distinción entre lo social y lo cultural. Su argumento principal es que estos aspectos deben ser tratados como si fueran independientes aunque sean, en la práctica, mutuamente interdependientes. El problema de encontrar los modos de integración entre lo cultural y lo social es, entonces, empírico. En esa dirección, lo cultural es el marco de las creencias, los símbolos expresivos y los valores que los actores utilizan para definir el mundo, expresar sus sentimientos y emitir juicios normativos. Lo social es la pauta concreta que asume la interacción social y el modo cómo se construyen las redes de relaciones sociales. Por lo tanto, podemos tener una situación de isomorfía entre lo social y cultural pero, por lo general, en la mayoría de las sociedades existen discontinuidades entre estos niveles. Dicho de otra manera, una gran parte de lo que se cree está en lo que se hace, pero, afortunadamente no todo. La hipó-

tesis de cambio sugerida por Geertz incluye, por lo tanto, la falta de correspondencia entre estos dos sistemas como en el caso del ritual que analiza: lo que se cree no puede hacerse de un modo total e inequívoco. En el contexto de cambio en Java, Geertz encuentra una incongruencia entre el contenido del significado religioso y las pautas de interacción social. El ritual pensado para un contexto rural en donde predominaban determinadas relaciones sociales demuestra no ser eficaz en un contexto urbano. En un contexto rural las relaciones de parentesco y vecindad articulan y garantizan el desarrollo de los rituales mientras que en el contexto urbano las relaciones de clase, ocupacionales o simplemente políticas tienden a predominar (1959: 1011).⁷³

73 Posteriormente Geertz ha acentuado el énfasis en la autonomía de la cultura en relación a la estructura social y la psicología individual. No estaré del todo errado si afirmo que, en última instancia, su modelo de “descripción profunda” se apoya en la hipótesis de la existencia de una coherencia cultural interna y, en consecuencia, solo posible en situaciones históricamente estables. Es importante señalar que, en el artículo que utilizo como punto de referencia, Geertz, explícitamente, menciona la estructura motivacional individual como el tercer nivel en la búsqueda de discontinuidades que ayudan a entender el cambio so-

Uno de los problemas principales de este tipo de aproximación teórica, pese a sus ventajas relativas frente a un enfoque estrictamente funcionalista, es que se sigue asumiendo que lo cultural está “lógicamente integrado”, es decir que hay una unidad conceptual y de estilo, basado sobre acuerdos fundamentales en lo referente a los sistemas de significación y valores dominantes. Lo mismo para el análisis de lo social, ya que se postula una suerte de integración funcional entre las posiciones sociales y el desempeño de los roles. Por lo tanto, la discontinuidad solo existe entre lo social y lo cultural y no “dentro” de lo social y de lo cultural. Para resolver este dilema se hace necesario, por lo tanto, concebir que ni lo cultural ni lo social están perfectamente integrados y que, en ese sentido, en toda sociedad habrá diferencias conceptuales y normativas así como discrepancias en la integración social. Si exageramos esta hipótesis podríamos caer en el extremo opuesto al funcionalismo: todo cambia, todo el tiempo y, en consecuencia, la sociedad vive en un estado de anarquía más o menos permanente. La

cial. De alguna manera, Geertz también aquí sostiene que la cultura está integrada lógicamente. El cambio solo puede explicarse por la discontinuidad entre cultura y sociedad.

experiencia demuestra que estos extremos se dan en la historia de las sociedades solo en momentos especiales.

La aproximación más realista es, por lo tanto, considerar que en las sociedades que el antropólogo estudia, especialmente en la actualidad, los actores sociales no solo disponen de modelos de interpretación de la realidad diferentes sino también de áreas de interacción social alternativas. Uno de los problemas fundamentales, existente en todas las culturas y persistente en el tiempo, es cómo se organiza la diversidad y no cómo se reproduce la uniformidad. Dicho esto, y para no caer en las trampas del postmodernismo, un problema queda por resolver y, desde luego, tratar de entender: cómo ocurre efectivamente la producción y la reproducción social y cultural.⁷⁴ Estoy absolutamente convencido que para dar una respuesta satisfactoria hay que introducir de lleno, por

74 Como una consecuencia de la introducción del debate postmodernista en antropología, los usos tradicionales de conceptos como el de cultura y sociedad han sido cuestionados por antropólogos que, con toda seguridad, renegarían de verse asociados con los más recalcitrantes postmodernistas, (Keesing 1987 y Strathern 1987). Uno de los ataques más sistemáticos contra el post-modernismo y el deconstructivismo se encuentra en Bailey (1991).

un lado, la problemática del poder y, por el otro lado, vincular esto a los mecanismos que legitiman las creencias y los modelos de interpretación de la realidad que los actores movilizan en los procesos de la vida social. Nuestro pequeño ejemplo, sin lugar a dudas, puede ayudar a una mejor comprensión de estos fenómenos. Veamos esto más de cerca.

PODER Y LEGITIMIDAD

No es mi intención desarrollar esta problemática en toda su profundidad ni tampoco presentar un resumen de las diferentes teorías, sus logros y sus defectos. Otros lo han hecho antes y mejor.⁷⁵ Aquí, simplemente, voy a seguir algunas pistas de Wolf (1990) que me van a permitir entender esta problemática en relación al proyecto de desarrollo concreto que fue el comienzo de esta historia. Wolf distingue cuatro tipos de poder. El primero, eminentemente personal, es una característica o un atributo de una persona (en el sentido que, por ejemplo, damos a la palabra hombre o mujer carismática). El segundo, se refiere al

75 Para la problemática del poder, aunque ya con muchos años encima, el pequeño libro de Lukes (1974) me sigue pareciendo un "clásico". Gellner (1974) se puede consultar para el tema de la legitimidad de las creencias.

tipo de habilidad de un ego concreto en condicionar a un alter, de tal manera, que éste sigue su voluntad. El tercero, aunque interaccional, como el anterior, pone especial énfasis en el modo cómo se ejerce control o se condiciona la capacidad de una persona, grupo de personas o cualquier unidad operativa, de actuar de determinada manera en un contexto social específico. Es lo que Wolf llama “poder táctico o poder organizacional” (1990:586). Finalmente, el cuarto tipo, no solamente condiciona el contexto sino que lo crea y, en ese sentido, estructura el campo de acción de terceros. Este tipo de poder se refiere no solo al “control de las conciencias”, a la “determinación o condicionamiento de las mentalidades o modos de pensar”, sino también al control de los recursos que los actores necesitan para su reproducción material (tierra, capital o fuerza de trabajo, por ejemplo). Este tipo de poder Wolf lo llama “estructural”.

Desde la perspectiva de una antropología “realista”, preocupada, por las condiciones de reproducción y las perspectivas de cambio social y cultural, es obvio que los dos últimos tipos de poder son los más pertinentes. El objetivo original del proyecto de desarrollo era cambiar “el modelo de producción introduciendo nuevas técnicas y nuevos conoci-

mientos”. En esa dirección, el Ministerio de Agricultura y Ganadería se convierte en un agente de poder a través de la actividad de burócratas, expertos y extensionistas en la asignación de importantes recursos materiales con el objetivo de promover el desarrollo económico y social. Antes que controlar las condiciones materiales de reproducción, un proyecto de este tipo está orientado, en primer lugar, a “cambiar la mentalidad de la gente” y a “introducir nuevas ideas que permitan un cambio en la producción”. Los recursos materiales, los cuyes mejorados y las instalaciones, no son sino un medio “instrumental” de un objetivo central: “modernizar las mentalidades”. En esa dirección, y de un modo muy obvio, lo que está en juego es la legitimidad de los distintos modelos y prácticas productivas que se enfrentan.

Ahora bien, es necesario recordar que los actores involucrados en esta situación son, por un lado, las mujeres productoras y, por el otro, los extensionistas. En ningún caso, se trata de “expertos”, de científicos guardianes del capital de conocimiento cultural que determina la aplicación de uno u otro modelo productivo. En el caso de la cultura productiva del cuy, el tipo de conocimiento acumulado se transmite, como hemos visto, a través

de las prácticas y está articulado a un conocimiento más amplio sobre las plantas y los animales. Los extensionistas, por otro lado, no son sino los encargados de difundir los “hallazgos” de los expertos, de los científicos, de los veterinarios, que en condiciones experimentales ideales establecen las normas de alimentación adecuadas y el manejo de salud correcto. En otras palabras, los extensionistas constituyen el último eslabón de un “esfuerzo” y un modelo de transformación tecnológica basado en lo que podríamos llamar “conocimiento científico”.

En toda situación de interacción, el poder reside en la capacidad de unos u otros actores de imponer uno de los modelos como el “único” porque es el más eficaz, el más verdadero, el más divino o el más bello. En esa dirección, si esto ocurre, uno de los modelos desaparecerá reemplazado por la versión y las prácticas triunfantes (Wolf 1990:593). Todo consenso, la última meta del poder, implica, en consecuencia, un empobrecimiento de la realidad, en el sentido que conocimientos y prácticas alternativas tienden a desaparecer, o, frente al “dominio” de uno los otros sobreviven como formas de resistencia o como formas secundarias articulando contextos de interacción cada vez más específicos y marginales. La sociedad

ecuatoriana, en muchos niveles, es un claro ejemplo de esta posible “diversidad de modelos y prácticas”.⁷⁶

De manera muy clara, los hallazgos empíricos presentados hasta ahora han demostrado la existencia de variaciones culturales y sociales significativas. Esas variaciones se explican, en primer lugar, por las discontinuidades existentes entre conocimiento popular campesino en general y conocimiento científico, y en segundo lugar, por las diferencias en el modo de circulación social y simbólica del cuy debido a la persistencia de fronteras étnicas más o menos claras. El cuy solo ilustra, en pequeña escala, la existencia de estas singularidades.

76 Gellner ha demostrado que la existencia de una pluralidad de opciones abierta a los individuos, con la idea de elección que de manera concomitante la acompaña, es una condición necesaria para el desarrollo de la modernidad, pero no es una condición suficiente (1974: 156). Lo central, argumenta, es pasar de la elección individual al análisis de “estilos de pensamiento”. A este nivel, la aparición de un “estilo” que podemos caracterizar como científico es, sin lugar a dudas, un requisito imprescindible. Obviamente, este cambio de énfasis, del individuo concreto, que duda frente a la multiplicidad de opciones, a algo tan abstracto como un “estilo de pensamiento” encierra un conjunto de dificultades que no podemos explorar aquí en todas sus ramificaciones.

Sin pretender complicar el tipo de análisis propuesto es importante, sin embargo, añadir al problema del poder la problemática de la legitimidad de los modelos y las prácticas sociales. Analizar la forma de presentación de los distintos discursos e interpretaciones de la realidad es casi tan importante como la consideración de su contenido. Cuánto más flexibles sean las formas utilizadas, mayor el potencial de legitimidad. El modelo campesino es un conocimiento “oral” que se transmite, de madres a hijas, a través de las prácticas y la participación activa en los rituales en donde el *cuy* circula efectivamente. Una “cocina del *cuy*” no puede existir sin este tipo de trabajo femenino, lo mismo que la “higiene y la salud del *cuy*” no puede reproducirse sin que exista una transmisión efectiva de las creencias sobre lo frío y lo caliente. No hay un libro escrito que pueda consultarse como tampoco referencias históricas precisas con estudios de caso detallados que indican alternativas a seguir en rubros como la higiene, la alimentación y la salud de los animales. Finalmente, no existen a nivel local expertos “veterinarios”, como los curanderos o los sobadores, que pueden, en última instancia, ayudar a curar los animales. La cultura oral del *cuy* es, por lo tanto, un tipo de conocimiento local y democrático.

Por el contrario, el “conocimiento científico” del *cuy* no solo está basado en una experimentación prolongada sino que se desprende de la lógica académica universitaria. Aquí, al lado de la experimentación, hay un desarrollo de la química, la biología, las ciencias médicas en general, que permiten que el “mundo de los animales” se aisle del “mundo de las plantas” y éstos, a su vez, del “mundo de los humanos”. Los tratados difusos y esotéricos de las ciencias exactas, al menos para los científicos sociales y todo *lego* que se precie de ello, dan una cierta legitimidad no solo porque están escritos sino porque se puede volver sobre ellos, de un modo permanente, echando, de vez en cuando, una ojeada crítica. Esto implica que frente al “conocimiento local” campesino, el conocimiento científico se presenta como extra-territorial: sus verdades son válidas para un aquí y ahora que incluye todo el universo. Una consecuencia importante de esta lógica es que el conocimiento acumulado tiende a independizarse de las cuestiones morales y de las obligaciones sociales y políticas (Gellner 1974:166). En sus formas extremas puede generar un tipo de fundamentalismo, partidario de que todo lo que puede hacerse debe ser hecho y de que, en principio, toda alteración, todo cambio tecnológico, es una mejora. Negarse a ello es una

muestra de conservadurismo o tradicionalismo ritual. Es claro que esta ideología no sería posible sin la existencia de los reclamos de extraterritorialidad. Los hallazgos sobre los cuyes son tan válidos en Palmira Dávalos como en Quito, en Quito como en Lusaka, en Ecuador como en Burkina Faso. Este reclamo jamás puede ser hecho por un campesino o una campesina ecuatoriana.

Esta perspectiva, además, puede presentarse de una manera más “popular” a través de folletos técnicos para los extensionistas, ninguno de ellos necesariamente experto en la cría científica de cuyes, y, posteriormente, en los manuales que se difunden a los productores. El poder de esta perspectiva radica, no solamente en su pretendida eficacia para aumentar pautas de producción y tasas de productividad, sino en la ductilidad, en la capacidad de adaptar un conocimiento de difícil acceso a las exigencias pragmáticas que impone la existencia de públicos con “necesidades” y “lógicas” diferentes.

Lo que acabo de presentar ahora ilustra, por lo tanto, la existencia de dos “estilos de pensamiento” diferentes. Por un lado, el estilo campesino, que puede ser visto, en general, como un estilo “popular” que se encuentra, también, en el mundo urbano. Este estilo de pensamiento está basado en un conjunto de creencias y

categorías que aparecen no solo como entidades abstractas sino que adquieren pleno sentido cuando se actualizan en el mundo, cuando se convierten en prácticas morales y sociales. Los “intereses” y las “preferencias” adquieren, desde un comienzo, un carácter eminentemente social. La cultura oral del cuy con su complejidad social y simbólica es un claro ejemplo de esto. Confrontado a esto, por otro lado, el conocimiento científico de los modernizadores requiere la total independencia de los hechos empíricos de los problemas de valor, la verdad debe aparecer (u obtenerse) siempre independientemente de los posibles juicios de valor. En esa lógica no importa que el cuy circule “tradicionalmente” en las fiestas y en las ceremonias de cura, ya que este tipo de “consumo cultural” no puede, en principio, condicionar o determinar las estrategias productivas. Es obvio que aquí se opera con un modelo de actor en donde no solo la “racionalidad” es el axioma principal sino que se asume que algo se prefiere, frente a un otro “real o hipotético”, por su mayor “utilidad”. Las preferencias y los intereses, en el momento de elegir, van a aparecer siempre como “privados” (Hefner 1983:669).

Es obvio que el modelo antropológico, basado en una descripción lo más detallada posible de las creencias y prácticas locales, ha de in-

sistir en la relación estrecha que existe entre “elección” y preferencias morales y sociales. Asimismo, las preferencias serán vistas, por lo tanto, no solo como una expresión de los deseos individuales de maximizar sino como la manifestación de procesos sociales en donde las formas de poder institucional y estructural, que he mencionado anteriormente, deben ser consideradas. Llegado este punto incluso los “racionalistas y modernistas” a ultranza aceptarían que, al fin de cuentas, sus “actividades cognitivas” son, efectivamente y de un modo muy real, extra-territoriales. Aceptar esta argumento implicaría dejar de lado la experiencia vital y cotidiana que se tiene y que está basada en la importancia de lo social, en sentido amplio, y en el peso de la moral cuando se tiene que elegir. Sin embargo, el estilo de pensamiento “científico”, en contra de la evidencia y la consistencia, asume la extra-territorialidad como un postulado que es imprescindible para garantizar el avance del “conocimiento objetivo”. Los modelos de extensión “tradicionales” que se desprenden de esta lógica, pueden funcionar solo si aceptan la existencia de “un productor racional” abstracto. Cuando la realidad demuestra que los cambios esperados no se producen a la velocidad estimada las dudas sobre la eficacia del modelo aparecerán filtra-

das por la experiencia que se tiene de lo social. Veamos esto más de cerca.

LA IMPLEMENTACIÓN DEL CAMBIO SOCIAL Y CULTURAL: RESULTADOS, DILEMAS Y PARADOJAS

Espero que haya quedado claro al lector que el nuevo paquete tecnológico implicaba la introducción más variables en el proceso productivo, bajo la forma de componentes productivos nuevos y variados, y, en consecuencia, desde la perspectiva del productor, más tareas y un especial cuidado por el control de ciertos elementos decisivos. La filosofía del proyecto se basaba en lo que podría llamar la “existencia de necesidades hipotéticas de la población”. El postulado de base era que la necesidad de las mujeres de tener “más y mejores cuyes” no estaba satisfecha. Sin embargo, a lo largo de este libro he tratado de demostrar que del modo tradicional de criar y producir cuyes se desprenden, a nivel individual y social, “necesidades preferenciales” relacionadas estrechamente con el modo como los animales circulan en las arenas simbólicas y sociales. Si nuestra etnografía es correcta espero que, a esta altura, deberá aceptarse la hipótesis de que existe un “ambiente y un poder institucional local” que condiciona, en este caso, la preferencia efec-

tiva y, finalmente, la elección. La creación de “nuevas necesidades”, objetivo de todo proyecto de cambio tecnológico y productivo, implica, en la práctica, que la población debe cambiar preferencias que, como hemos visto, están vinculados estrechamente a procesos sociales y culturales más amplios.

El programa de cuyes se implementó, solamente, en cuatro comunidades: Tigualó, Chirinche y Llactahurco, en la zona de influencia del programa de Desarrollo Rural Integral de Salcedo, y Guzo, competencia del programa de Quimiag-Penipe. Los objetivos ambiciosos de incorporar a la mayoría de las “madres y amas de casa” al programa de modernización de la producción de cuyes en ningún caso habían sido logrados. En todas las comunidades, una ínfima minoría había aceptado participar en el programa: a nivel individual, ocho mujeres en Llactahurco y el mismo número en Tigualó y unas cinco en Guzo, mientras que en Chirinche se decidió establecer un programa “comunal cooperativo” del que aceptaron participar muy pocas mujeres. Desde el punto de vista de la comprensión de estos procesos el problema es, desde luego, dónde poner el énfasis: en la minoría de mujeres que aceptan o en las mujeres que se niegan a participar. Las razones para seguir uno u otro curso de acción pueden, ade-

más, variar a medida que nos vamos acercando a los casos particulares. Las respuestas a los extensionistas y a la oferta de los programas de Desarrollo Rural Integral son una muestra del tipo de pluralidad cultural al que he aludido al inicio de este capítulo. Por lo tanto, se hace necesario, en primer lugar, entender la lógica de las mujeres que aceptaron transformarse en “modernas productoras de cuyes”.

Una de las respuestas preliminares puede encontrarse explorando la “condición de ser mujer”. Es obvio que el programa implica “una preocupación más”, “otra cosa para atender”, que viene a sumarse al sinnúmero de actividades domésticas y productivas que requieren la presencia de las “amas de casa”. Ahora bien, el trabajo doméstico y productivo, en general, varía con el tiempo y está, de algún modo, estrechamente relacionado con el ciclo de desarrollo doméstico de las familias. En una situación en donde la relación entre consumidores y productores es desfavorable, el trabajo de la mujer será más intenso ya que tendrá hijos más pequeños. La situación de la mujer va a cambiar a medida que sus hijas pasarán a ayudarla en el trabajo doméstico. Pensando en un ciclo demográfico “ideal” se puede imaginar que a partir de los quince años de casada la situación va a cambiar y esto va a

coincidir con el final del período fértil normal. En otras palabras, cuando la mujer se acerca a los cuarenta tiene más ayuda y, por lo tanto, puede sentirse más libre para “embarcarse en nuevas actividades”. Entre las productoras que participaban de las experiencias pilotos esta era la situación existencial predominante. Incluso muchas participantes tenían más de cincuenta años.

La edad, paralelamente, va a coincidir con un cambio en la “percepción” de la mujer: ésta pasa a ser “madura”, “con experiencia”, “con mucho conocimiento” e, incluso, “independiente”. El control masculino tiende a disminuir y la mujer adquiere una mayor libertad de movimiento.⁷⁷ El pasaje de “madre” a “abuela” es, en esa dirección, muy importante. Se adquiere cierta autoridad que no solo los años vividos dan, sino también porque sus “consejos” pasan a ser buscados por sus hijos recién casados. En la reproducción de una familia las mujeres son depositarias de un cierto conocimiento que es

muy apreciado, especialmente lo que se refiere a los procesos de salud y enfermedad.

Creo que es importante tener en cuenta estos cambios de status si se pretende entender los procesos de cambio: las mujeres cuando son jóvenes deben controlarse y son, básicamente, definidas como “inmaduras”, “dependientes” y “sin mucha autoridad”. Con la edad, como he escrito antes, esto se transforma y, por lo tanto, las mujeres pueden estar, en teoría y quizás paradójicamente, “más abiertas” a los nuevos impulsos. Sin embargo, desde su perspectiva lo central es mantener un balance entre “independencia” y “sabiduría”. Las mujeres, con la edad, han acumulado un “capital de conocimientos” que les da autoridad y les permite cumplir un rol muy importante en la transferencia local de prácticas culturales. Esto incluye, desde luego, el capital de conocimiento relacionado con la producción de cuyes.

No hay que olvidar que estamos en una área de cambio que confronta a las productoras con los significados simbólicos y sociales que pueden estar totalmente ausentes en “productos” nuevos que se tratan de introducir. El cuy es, en esa dirección, un “producto” viejo y, en consecuencia, está enraizado en un conjunto de creencias y prácticas bien fortalecidas que, constituyen, para decirlo de otra manera, una

77 Stølen (1988) ha demostrado de manera fehaciente, para una población campesina mestiza, los cambios de la situación de la mujer y las relaciones de género a medida que se dejan atrás los años fértiles. Aquí, de un modo un poco arbitrario, asumo que lo mismo puede ser válido en las comunidades indígenas.

“tradicción local”. Cambiar totalmente una “tradicción local” puede implicar ciertos riesgos, entre los que la “pérdida de prestigio” es un factor importante que no hay que descuidar. Por un lado, podemos asumir que el mantenimiento de las posiciones sociales y la centralidad en las redes de interacción es central en las estrategias de las mujeres. Por otro lado, el cambio cultural, en un sentido amplio, implica que los actores comienzan a percibir sus creencias o doctrinas como inconsistentes o como inadecuadas para garantizar la reproducción social en un sentido amplio.⁷⁸ En esa dirección,

78 Gellner (1970) advertía sobre las dificultades que enfrentan los antropólogos cuando practican la política de la indulgencia frente a sus informantes, dándoles siempre la posibilidad de manipularse uno al otro, pero no son consistentes en relación a los conceptos. Escribe:

“una indulgencia excesiva en la práctica de la caridad contextual nos puede enceguecer en relación a lo que es lo mejor y lo peor en una sociedad. Nos puede enceguecer sobre la posibilidad de que el cambio puede ocurrir a través del reemplazo de una doctrina o ética inconsistente por una mejor, o a través de la implementación mejor de una de las dos. También nos enceguece sobre la posibilidad, por ejemplo, de ejercer el control social a través del uso de doctrinas absurdas, ambiguas, inconsistentes o, directamente, incomprensibles” (traducción propia). (1970:42-43)

es crucial ver cómo las mujeres “adecuaron” el cambio tecnológico propuesto a partir del modo cómo se plantearon resolver estos dilemas sociales y culturales. En casi todos los casos de adopción tecnológica individual hubo una adecuación entre la propuesta de los técnicos y extensionistas y el conocimiento y las prácticas locales: el resultado fue un “tercer”, o varios “terceros”, modelos de crianza que no eran ni el “tradicional” ni el “moderno”. En el caso de Tígaló, por ejemplo, los cambios más significativos se dieron en la adopción de las nuevas instalaciones y la incorporación de los machos peruanos mejorantes. Sin embargo, en lo referente a la higiene de las cuyeras se mantuvieron las prácticas tradicionales de hacer una “cama” con rastros de alfalfa, hierbas malas y cenizas. Asimismo, las prácticas medicinales que he descrito con anterioridad, seguían vigentes y no había señales de cambio.

En Llactahurco, los únicos cambios que se adoptaron fueron los mismos que en Tígaló; nuevas instalaciones y nuevos reproductores. Observamos, sin embargo, el mantenimiento de un conjunto de prácticas que no solo revelaron la actualidad de lo tradicional sino que eran una indicación de “falta de confianza” en las prácticas modernas. Veamos algunos ejemplos. Se llegaron a instalar “fogones” al lado de

las cuyeras nuevas para evitar que el frío enferme o mate a los cuyes, para dar más calor y prevenir las enfermedades, los cajones se llenaron con rastrojo de cebada y ciertas hierbas medicinales, y para controlar los ataques de las comadrejas las cuyeras se aislaron con cenizas y ají, así como los alrededores se limpiaron con agua de pescado hervido. Asimismo, en el manejo propiamente genético se mantuvieron un conjunto de prácticas tradicionales: las madres preñadas no se separaron del resto de los animales y lo mismo ocurrió con los gazapos recién nacidos. Esto implica, que, en la práctica, hay una sola “cuyera” sin divisiones según edad, sexo y estado general. Sin embargo, en algunos casos había solo dos habitáculos; en uno estaba el cuy peruano, o el macho mejorado, y en el otro los animales restantes.

Sin embargo, el hallazgo más importante es el mantenimiento, aun en el caso de apropiación de parte del paquete tecnológico moderno, de la cuyera tradicional en la cocina. Esto implica, desde luego, desconfianza frente a la eficacia del programa pero más claramente el hecho de que los cuyes “nuevos” son para “sacarlos a la plaza”, mientras que los “runas” son para comerlos. El argumento adicional utilizado fue que, además, por los “nuevos” se puede obtener más dinero ya que “valen más”. En Ti-

gualó, por otro lado, encontramos que muchas productoras que pensaban lo mismo habían decidido, asimismo, comer los cuyes mejorados. Algunas los habían encontrado “buenos”, con la carne “bien dulce”.

A MODO DE CONCLUSIÓN: CAMBIOS Y DESARROLLO

Este libro debe ser visto como la descripción de un encuentro entre culturas y lógicas sociales diferentes. Estas diferencias coexisten en un espacio territorial común, expresan “historicidades” dispares y forman parte de una arena política crucial en los países desarrollados tanto como en los subdesarrollados, en donde la lógica del Estado moderno se basa en la implementación, más o menos permanente, de programas de desarrollo económico. Nuestra etnografía y los estudios de casos particulares ilustran las discontinuidades y las contradicciones entre estilos de conocimiento diferentes pero no cierran la puerta a la comprensión del cambio social y cultural. Los casos “marginales” de cambio indican que, como lo he explicitado en las primeras páginas de este capítulo, la transformación es posible y que esta ocurre en un contexto de relaciones de poder. Las mujeres que niegan el nuevo paquete tecnológico, en principio, no pueden ser sancionadas efec-

tivamente, o sea que el poder real de los extensionistas y modernizadores no puede ejercerse en su plenitud. Por otro lado, no hay que olvidar que aunque se comience con una lógica de las necesidades hipotéticas la filosofía usual en estos proyectos es “reformista”, o sea que se espera que los “actores mismos” definan, en última instancia, sus objetivos. Obviamente, siempre se espera que esos objetivos coincidan con los objetivos del proyecto, ya que estos son los “más correctos y los más adecuados” para resolver los problemas que están por detrás de la intervención. Sin embargo, aun las mujeres que aceptan correr ciertos riesgos, adoptando parte de la propuesta metodológica, demuestran, en la práctica, independencia y originalidad ya que ponen en marcha soluciones diferentes que implican el mantenimiento del “capital de conocimiento” acumulado a lo largo del tiempo. Ese “capital”, como he tratado de argumentar antes, permite el mantenimiento del prestigio social alcanzado. Estas mujeres demuestran independencia y originalidad dos veces: una vez, al aceptar parte del paquete tecnológico, y, la segunda vez, al reafirmar la validez de los conocimientos sobre higiene y salud animal adquiridos en el pasado.

La primera lección que se puede obtener de mi análisis puede ser, entonces, formulada de

la siguiente manera: la existencia de relaciones de poder automáticamente remite el análisis antropológico al examen de los grados de autonomía que tienen los actores. Por lo tanto, lo central pasa a ser la comprensión de cómo los actores sociales pueden no solo expresar la autonomía sino, también, mantenerla en el tiempo. Las ideas de poder institucional y estructural son, en esa dirección, muy importantes. Por lo tanto, esta aproximación aunque reconoce “desigualdades” objetivas en término de medios y recursos que los actores sociales pueden movilizar no presupone el resultado en función de éste. El resultado aparece, en principio, como “abierto”, aunque el “abanico” de respuestas y soluciones concretas no es infinito.⁷⁹

La segunda lección es que la “cultura” es un componente esencial del modo cómo el cuy se produce, consume y circula. Esas ideas son parte de los esquemas productivos, no son ex-

79 Un enfoque prometedor es el desarrollado por Long (1989 y 1990). En esa dirección, nuestro estudio de caso puede ser conceptualizado como una típica situación de contacto entre individuos o unidades representando intereses diferentes y apoyados en recursos diversos. Long insiste en la necesidad de considerar, por razones metodológicas obvias, casos en los que ha habido una intervención estatal “planificada” (1989: 3-6).

ternas al mundo material. El “campesino” y el “experto” viven en marcos de referencia diferentes pero que remiten a modelos económicos dispares. Por lo tanto, si aceptamos esta perspectiva, obviamente, estaremos en condiciones de plantearnos la problemática del cambio en relación a la producción en general. No podemos desconocer que los actores mismos pueden confrontar sus ideas y creencias con la “necesidad” de resolver problemas técnicos y que, por lo tanto, nuevas alternativas pueden ser generadas o aceptadas. Esto vale tanto para el campesino como para el experto que se autocritica.

La tercera lección se relaciona a la complejidad del proceso de formación de necesidades y preferencias. Traté de combinar conocimiento simbólico y prácticas productivas con la vida cotidiana de nuestras mujeres en un contexto fluido, en donde, por efecto del tiempo biológico y social, se pasa de mujer “dependiente” a mujer “más independiente”. Estos procesos favorecen la apertura de espacios sociales nuevos y generan otro tipo de discontinuidades que se suman a las de carácter más bien cultural. Los actores pueden ganar nuevas posiciones y construir alianzas que, en la práctica, aumentan sus posibilidades tanto sociales como económicas. Sin lugar a dudas, un aumento en

la cantidad disponible de cuyes, de un modo lineal, aumenta la capacidad de vender excedentes y, al mismo tiempo, la posibilidad de consumir más proteínas. Sin embargo, este tipo de cambio puede implicar el fortalecimiento de la participación desigual en rituales y ceremonias ya que se puede “ofrendar” y “ofrecer” más y mejores cuyes. O, por otro lado, como hemos visto con nuestros ejemplos, los cuyes mejorados entran en un circuito de intercambio comercial mientras que los cuyes no mejorados que se sigue produciendo se mantienen en el circuito de consumo doméstico y ritual. Cualquiera que sea la respuesta, la complejidad social y cultural invita a un tipo de análisis ajeno al “modelo subjetivo” que presupone un ajuste automático entre los precios o cantidad de proteínas y las preferencias de los productores. Frente a ello, el examen cuidadoso de los contextos sociales y morales que están por detrás de la definición de necesidades, el establecimiento de preferencias y, en última instancia, el consumo, es la aproximación adecuada. Este libro ilustra, con sus bondades y defectos, la importancia de tratar de entender al cuy en su complejidad social y simbólica. Una vez hecho esto, sin embargo y para desilusión de los modernizadores, no podremos convertir nuestros hallazgos en recetas de fácil aplicación. Afor-

tunadamente, cómo la “población que quiere cambiarse” puede pensar, sentir y actuar por su cuenta, los resultados nunca serán matemáticamente predecibles.

BIBLIOGRAFÍA

- Acero Coral, Gloria y M.A. Pianalto de Dalle Rive 1985 *Medicina indígena. Cacha-Chimborazo*. Quito: Ediciones Abya-Ayala.
- Aguiló, Federico 1987 *El hombre del Chimborazo*. Quito: Ediciones Abya-Ayala.
- Aguirre Palma, Boris 1987 *Religiosidad del campesino de Otón*. Quito: Ediciones Abya-Ayala.
- Anderson, Eugene N. 1980 “Heating” and “cooling” foods in Hong Kong and Taiwan”. *Social Science Information* 19 (2):237-268.
- Appadurai, Arjun 1988 “How to make a national cuisine: Cookbooks in contemporary India”. *Comparative Studies in Society and History* 30 (1):3-24.
- Archetti, Eduardo P. 1986 “Et antropologisk perspektiv pa kulturell endring og utvikling”. *Internasjonal Politikk* 4-5: 35-60.
- Bailey, F. G. 1991 *The prevalence of deceit*. Ithaca: Cornell University Press.
- Balladelli, Pier Paolo 1988 *Entre lo mágico y lo natural: La medicina indígena. Testimonios de Pesillo*. Quito: Ediciones Abya-Ayala.
- Barahona, Claudio 1982 “La Soba de cuy”. En José Sánchez Parga y otros, (eds.), *Política de salud y comunidad andina*. Quito: CAAP Editores.
- Barthes, Roland 1979 “Toward a psychology of contemporary food consumption”. En R. Foster y O. Ranum (eds.), *Food and drink in history*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Bianchi, Adriana 1986 *Hierbas medicinales de Cotopaxi*. Quito: Ediciones Abya-Ayala.
- Biblioteca Agropecuaria 1978 *Cuy: Alimento popular*. Lima: Editorial Mercurio.
- Bolton, Ralph 1979 “Guinea pig, protein, and ritual”. *Ethnology* 18:229-252.
- Bolton, Ralph y Linda Calvin 1981 “El cuy en la cultura peruana contemporánea”. En Heather Lechman y Ana Maria Soldi (eds.), *La tecnología en el mundo andino*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Borneman, John 1988 “Race, ethnicity, species, breed: Totemism and horse-breed classification in America”. *Comparative Studies in Society and History* 30 (1):25-51.
- Bougerol, Christine 1985 “Logique de l’excès, logique de la rupture: le chaud

- et le froid dans la médecine populaire guadeloupéenne". *L'Ethnographie* 96-97 (2-3):159-168.
- Bourdieu, Pierre 1980 *Le sens pratique*. Paris: Minit.
- Bromley, Raymond J. 1975 *Periodic and daily markets in Highland Ecuador*. Tesis de doctorado: Cambridge University.
- 1976 "Contemporary market periodicity in Highland Ecuador". En Carol A. Smith (ed.), *Regional analysis*. London/ New York: Academic Press.
- 1978 "Traditional and modern change in the growth of systems of market centres in Highland Ecuador". En Robert H. T. Smith (ed.), *Market-place trade: Periodic markets, hawkers and traders in Africa, Asia and Latin America*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Castaño Quintero, Mario 1981 *Explotación del curi o cuy*. Bogotá: Ministerio de Agricultura.
- Chivilchez Chávez, Joaquín 1980 *Enfermedades y política sanitaria en la crianza de cuyes*. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- Currier, Richard 1966 "The hot-cold syndrome and symbolic balance in Mexican and Spanish- American folk medicine". *Ethnology* 5: 251-263.
- Digard, Jean-Pierre 1990 *L'homme et les animaux domestiques*. Paris: Fayard.
- Doña Juanita 1986 *Cocina tradicional del Ecuador*. Quito: Gangotena y Ruiz Editores.
- Douglas, Mary 1975 *Implicit meanings*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, Mary y Jonathan Gross 1981 "Food and culture: Measuring the intricacy of rule systems". *Social Science Information* 20 (1):1-35.
- Escobar, Gabriel y Gloria Escobar 1972 "Observaciones etnográficas sobre la crianza y los usos del cuy en la región de Cuzco". *Antropología Andina* 1-2:34-49.
- Estrella, Eduardo 1978 *Medicina aborigen. La práctica médica aborigen de la Sierra ecuatoriana*. Quito: Editorial Epoca.
- Fischler, Claude 1980 "Food habits, social change and the nature/culture dilemma". *Social Science Information* 19 (6):937-953.
- Foster, George 1955 "Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine". *Journal of American Folklore* 6:201-217.
- 1978 "Disease etiologies in non-western medical systems". *American Anthropologist* 78 (4): 773-782.

- 1979 “Methodological problems in the study of intracultural variation: The hot/cold dichotomy in Tzintzuntzan”. *Human Organization* 38 (3):179-183.
- Freire, Martha 1988 “El cuy en la cultura indígena: algunos aspectos de su importancia”. *Hombre y ambiente* 1(5):117-129.
- Fried, Michelle O. 1986 *Comidas del Ecuador. Recetas tradicionales para gente de hoy*. Quito: Edición del autor.
- Friedberg, Claudine 1985 “La santé à Bali; le plein, le temperé et le juste milieu”. *L’Ethnographie* 96-97 (2-3):141-158.
- Fuentealba, Gerardo 1985 “La comida como práctica simbólica y ritual (Una aproximación a la cultura indígena y proceso de cambio).” *Ecuador Debate* 9:183-198.
- Gade, Daniel W. 1957 “The Guinea pig in Andean folk culture”. *The Geographical Review* 57 (2):213-224.
- Geertz, Clifford 1959 “Ritual and social change: A Javanese example”. *American Anthropologist* 61:991-1012.
- Gellner, Ernest 1970 “Concepts and society”. En Bryan R. Wilson (ed.), *Rationality*. Londres: Blackwell.
- 1974 *The legitimation of belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack 1982 *Cooking, cuisine and class: A study in comparative sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanssen-Bauer, Jon 1982 *Plaza Pachano. Market integration, intermediaries and rural differentiation in Tangurahua, Ecuador*. Oslo Occasional Papers in Social Anthropology, 5. Oslo: Department of Social Anthropology, University of Oslo.
- Hefner, Robert W. 1983 “The problem of preference: Economic and ritual change in Highlands Java”. *Man* 18 (4):669-689.
- Heras, Luis y otros 1985 “Consumo alimenticio, conocimiento y prácticas: El caso Pucará y Shagly.” *Ecuador Debate* 9:201-219.
- Ingold, Tim (ed.) 1988 *What is an animal?* Londres: Allen & Unwin.
- Jordan, Nelly de 1979 *Nuestras comidas*. Cochabamba: Edición del autor.
- Keesing, Roger 1987 “Anthropology as interpretative quest”. *Current Anthropology*. 28: 161-176.
- King, John 1956 “Social relations of the domestic Guinea pig living under semi-natural conditions”. *Ecology* 37:221-228.

- Lange, Frédéric 1975 *Manger ou les jeux et les creux du plat*. Paris: Editions du Seuil.
- Leach, Edmund 1970 *Lévi-Strauss*. Londres: Fontana/Collins.
- Lehrer, Adrienne 1969 "Semantic cuisine". *Journal of Linguistic* 5 (1):39-56.
- 1972 "Cooking vocabularies and the culinary triangle of Lévi-Strauss". *Anthropological Linguistics* 14(1):155-71.
- Lert 1982. *Sabrosos platos criollos*. Quito: Librería Selecciones.
- Lévi-Strauss, Claude 1965 "Le triangle culinaire". *L'Arc* 26:19-29.
1968. *L'origine des manières de table*. Paris: Plon.
- Logan, M. 1972 "Humoural folk medicine: A potential aid in controlling Pellagra in Mexico." *Ethnomedicine* 1 (3-4):397-410.
- 1973 "Humoural medicine in Guatemala and peasant acceptance of modern medicine." *Human Organization* 32 (4):385-395.
- Long, Norman 1990 "From paradigm lost to paradigm regained? The case for an actor-oriented sociology of development". *European Review of Latin American and Caribbean Studies*. 49: 3-24.
- Long, Norman (ed.) 1989 *Encounters at the interface. A perspective on social discontinuities in rural development*. Wageningen: Agricultural University.
- Lukes, Steve 1974 *Power: A radical view*. Londres: MacMillan.
- 1977 *Essays in social theory*. Londres: MacMillan.
- Luna de la Fuente, Carlos y Angel E. Moreno Rojas 1969 *El cuy. Recomendaciones para su crianza*. Lima: Universidad Agraria de La Molina.
- McKe, Lauris 1988 "Tratamiento etnomédico de las enfermedades diarreicas de los niños en la Sierra del Ecuador". En Lauris McKee y Silvia Argüello (eds.), *Nuevas investigaciones antropológicas ecuatorianas*. Quito: Ediciones Abya-Ayala.
- Mintz, Sidney 1985 *Sweetness and power. The place of sugar in modern history*. N. York: Viking Penguin Books.
- Moya, Ruth 1981 *Simbolismo y ritual en el Ecuador andino*. Colección Pendoneros, 40. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Muñoz Bernand, Carmen 1986 *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los Renacientes de Pindilig*. Quito: Ediciones Abya-Ayala.
- Muratorio, Blanca 1982 *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador*. Quito: Ediciones CIESE.

- Naranjo, Marcelo (coord.) 1986 *Cultura popular en el Ecuador. Cotopaxi*. Quito: Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares.
- Nicod, Michel 1975 *A method of eliciting the social meaning of food*. Universidad de Londres (Ms. tesis).
- Ordóñez de Cobos, Carmela 1984 *Cocina moderna*. Cuenca: Edición del autor.
- Parry, Jonathan y Maurice Bloch (eds.) 1989 *Money & the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polo de Ondergardo, Juan 1916 *Los errores y supersticiones de los Indios*. Lima.
- Poma de Ayala, Guamán 1956. *La nueva crónica y buen gobierno*. Lima.
- Rueda, Marco Vinicio 1982 *La fiesta religiosa campesina (Andes ecuatorianos)*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.
- Sahlins, Marshall 1976. *Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sallnow, Michael J. 1991 "Pilgrimage and cultural fracture in the Andes". En John Eade y Michael J. Sallnow (eds.), *Contesting the sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Londres: Routledge.
- Sánchez Parga, José y otros 1982 *Política de salud y comunidad andina*. Quito. CAAP editores.
- Sánchez Parga, José 1985 "Condiciones y comportamientos alimenticios en una zona serrana: Sigchos." *Ecuador Debate* 9:257-278.
- Serpell, James 1986 *In the company of animals*. Oxford: Blackwell.
- Sousa, Lorenzo y Luis Chalampunte 1980 "Manual para la crianza de cuyes a nivel casero". Proyecto PNUD-FAO ECU/ 78/004. Quito.
- Strathern, Marilyn 1987 "Out of context: The persuasive fictions of anthropology". *Current Anthropology*. 28: 251-281.
- Stølen, Kristi Anne 1988 "Control y dominación en las relaciones de género: un estudio de caso en la Sierra ecuatoriana". *Iberoamericana. Nordic journal of Latin American Studies*. 18 (2): 3-32.
- Tambiah, S.J. 1981 "A performative approach to ritual." *The Proceedings of the British Academy*. Vol. LXV: 113-169
- Tannahill, Ray 1973 *Food in history*. Londres: Methuen.
- Turner, Victor 1974 *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca, N. York: Cornell University Press.
- Vialles, Noélie 1987 *Le sang et la chair. Les abattoirs des pays de l'Adour*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.

White, Alan 1982 *Hierbas del Ecuador*. Quito: Libri Mundi.
Wing, Elizabeth S. 1975 "La domesticación de animales en los Andes". *Allpanchis* 8 (1):25-44.

Wolf, Eric 1990 "Facing power- Old insights, new questions". *American Anthropologist* 92 (3): 586-596.
Zevallos, Diómedes 1980. *El cuy. Su crianza y explotación*. Lima: San Martín.

UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA SOBRE CAMBIO CULTURAL Y DESARROLLO

EL CASO DEL CUY EN LA SIERRA ECUATORIANA*

La naturaleza es —por naturaleza, y valga la redundancia— indiferenciada. Es el hombre el que, a través de la apropiación social y simbólica, establece distinciones entre peces, aves y animales que se pueden o no comer. Una distinción fundamental, por lo tanto, es la que establece la diferencia entre seres humanos y animales. Por lo general pensamos la condición humana a partir de ciertos rasgos negativos que atribuimos a los animales: satisfacción incontrolada de sus instintos y apetitos, fecundidad incontrolada y carácter básicamente asocial. Sin embargo, el contacto entre seres humanos y animales está regulado por un conjunto de reglas que sancionan si un animal se come o no, si se puede domesticar o no, y restricciones de tipo ritual, como por ejemplo cuándo y cómo es posible matar y comer ciertos animales. En

muchas sociedades a la relación original, seres humanos y animales, debe agregarse el mundo de los espíritus. En ese delicado balance es posible encontrar no sólo cierto tipo de hombres sino también determinados animales que ocupan una posición privilegiada en tanto pueden servir como medios para una mejor comunicación con los espíritus.¹

El modo en que se clasifica a los animales y se los transforma en comida o no, es un tema central en toda investigación antropológica sobre los tabúes. El valor ritual de un animal determinado depende, en consecuencia, de los tabúes y las reglas que regulan la matanza y el consumo de este y otros animales. En ese contexto social y simbólico el tratamiento que le damos está, en muchas ocasiones, lleno de inconsistencias y discontinuidades. Algunos animales viven en la abundancia y la

* Este trabajo fue publicado originalmente en Bovin, M. Rosato, A. y Arribas, V. (eds.) 2004 *Constructores de otredad* (Buenos Aires: Antropofagia).

1 Ver especialmente Douglas (1975: 27-46).

lujuria, son miembros privilegiados del mundo doméstico, son objeto del cariño sin límite de sus dueños y gozan de la atención de los especialistas cuando se enferman. Su entrada en ese espacio doméstico se caracteriza por el hecho de darles un nombre, signo de afecto y de individualización. En el mundo de las clases medias el perro y el gato son los animales “humanizados” por excelencia. Otros animales, sin embargo, tienen una vida menos placentera, no reciben nombres y se crían con el objeto central de convertirse en comida. Los cuidados a los que se los somete no les evita terminar sus vidas sacrificados en mataderos de todo tipo o en el campo mismo. Por lo general no tienen nombre y sus vidas transcurren de modo anónimo. Esos animales no forman parte del mundo doméstico y su reproducción se desarrolla fuera de las casas, a campo abierto o en instalaciones propias lejos del ciclo cotidiano de las familias de productores que los crían. Esa distinción, sin embargo, está parcialmente basada en la clase de animales. Los perros de las clases medias europeas, americanas y ecuatorianas, por ejemplo, son criados —en determinadas partes de Asia— para ser comidos. Otros animales que son cazados sin conmiseración reciben un tratamiento especial cuando pasan a vivir en los zoológicos o

en los circos. El mundo de los animales, por lo tanto, está lleno de discontinuidades: por un lado, los animales del mundo doméstico, y por el otro los que se convierten sistemáticamente en comida.

A nivel emocional esto implica que los actores sociales viven en un mundo esquizofrénico: unas especies reciben un cuidado especial y muestras de afecto sin límites y otras especies reciben, también, un cuidado especial, producto de un conocimiento de sus comportamientos y necesidad cada vez más preciso pero para convertirse en víctimas².

El cuy no escapa a esa doble condición a la que aludimos. En Europa y en Estados Unidos es un animal doméstico por excelencia, una de las mascotas de los niños y por lo tanto un tabú alimenticio. En el Ecuador y en el mundo andino en general es comida: los cuyes se crían para ser sacrificados. Sin embargo, el cuy en el mundo campesino ecuatoriano vive dentro de las casas conviviendo en el mismo espacio doméstico de las familias que los crían. Esa coexistencia, ese grado de “intimidad”, no les im-

2 Sobre la relación entre seres humanos y animales hay una literatura antropológica muy rica. Una buena introducción a este tema se puede conseguir combinando Leach (1964) con Serpell (1986).

pide convertirse en víctimas. Podría pensarse que es una anomalía. Esto es cierto pero sólo en parte. Es evidente que el cuy comparte el mismo hábitat pero no recibe un nombre y, en consecuencia, conserva cierta anonimidad. La anonimidad, de alguna manera, permite que el cuy sea sacrificado y conserve su condición de animal “puro”. Además, y sobre esto volveré más adelante, los cuyes no se cuentan, no son una población que debe crecer o disminuir de acuerdo con criterios estrictamente económicos y comerciales. El cuy está en las casas, es un animal doméstico en ese sentido pero su muerte no es fuente de dolor, al estilo de la muerte trágica e inesperada del perro o gato de familia sino, por el contrario, instrumento de una celebración y un ritual. En ese contexto tendríamos, siguiendo a Leach, un sistema de correspondencias en donde lo central para definir si un animal es comestible o no parece ser la distancia con relación a Ego. Leach desarrolla el siguiente sistema:

- a) Ego → Hermana → Prima →
Vecino → Extraño
- b) Ego → Casa → Chacra →
Campo → Remoto
- c) Ego → Mascota → Ganado →
Caza → Animal salvaje

La correspondencia entre estos sistemas clasificatorios permiten no solamente discutir qué animales pueden convertirse en comida sino, también, investigar inconsistencias y discontinuidades. Claramente el cuy pertenece a la casa y, por lo tanto, podría ser visto solamente como una mascota y “hermana”, es decir no “comestible”. Pero, como dije anteriormente, esto no es así ya que la regla de espacio doméstico (“no comestible”) no se cumple. Mi interpretación es que en estas ocasiones “ilícitas” que rompen ciertas reglas o, para el caso, ciertos tabúes, la solución parece ser una ritualización “excesiva”. En otras palabras, el cuy se convierte en comida a través de una sacralización de las ocasiones y, además, se lo utiliza como elemento ritual en un complejo mundo ceremonial. Por otro lado, el cuy se come “castrado” o sea que pertenece a la categoría de animal de chacra y no de campo, dominio de los animales que se cazan y que, en consecuencia, se comen sin castrar³.

3 A nivel del parentesco la categoría “prima” suele asociarse en muchas culturas, una de ellas es la ecuatoriana, a la categoría de persona con la que se puede mantener relaciones sexuales pero con la que está prohibido casarse. La teoría de Leach permite ver cómo las relaciones entre seres humanos y animales se dan en un

En este trabajo mi intento principal es vincular el rol del cuy en la cultura de la Sierra ecuatoriana a un proyecto concreto de cambio social y cultural. La clasificación de los animales en distintas clases y categorías no es propiedad de los campesinos. Los expertos que programan proyectos de desarrollo no escapan a este destino. Para un técnico el cuy pertenece a la chacra y es un animal comestible como la vaca, el cerdo o la oveja. Para un campesino el hecho que el cuy esté dentro de su casa pero, a la vez en la chacra ya que se lo come es un fenómeno social, en término de práctica de crianza, y simbólico en tanto se “reglamenta” su utilización como comida y como instrumento ceremonial. La antropología social como disciplina, aun cuando tematiza el desarrollo rural y el cambio planificado, siempre se pregunta sobre universos culturales. Nuestro objeto es ver cómo las intenciones, los significados y los objetos de los actores forman parte de mundos morales y sociales particulares. Esto implica que el antropólogo asume como problemático el rol de los modernizadores y, por lo tanto, del pensamiento y conocimiento científico que los guía en la acción. Al contrastar “tradición” con “moder-

contexto teñido por la sexualidad y los rituales alimenticios (1964).

nidad” pueden emerger diferentes verdades: la verdad empírica o social, el valor ceremonial del cuy, o metafórica, la identificación del cuy con lo “doméstico” y lo “femenino”. Este artículo tratará explícitamente de este problema. Con relación a la problemática del cambio cultural pienso que los procesos sociales toman forma en un marco en el que, paralelamente a las relaciones sociales, los actores otorgan significado simbólico a sus acciones. La cultura no es un sistema fijo de clasificaciones y una construcción atemporal externa al modo como los actores sociales resuelven sus problemas diarios. El análisis cultural, en ningún caso, es un análisis matemático. Valores y significados deben ser confrontados con acciones y con la posición social de los actores. Yo trataré de demostrar que la lógica cultural del cuy debe vincularse a procesos de división del trabajo, asignación de tareas, tiempo de trabajo y status social de los actores principales. El rol de la antropología social como disciplina en el mundo “práctico” del desarrollo económico y social es insistir que los cambios tecnológicos o de otra índole deben ser estudiados con relación a los diferentes contextos que condicionan las preferencias de los miembros individuales del grupo que pretende movilizarse. Los grupos sociales, en muchos casos, no pueden ser cons-

truidos artificial-mente a través de un proyecto, ellos existen antes que él y continuarán desarrollándose una vez que los “expertos” hayan abandonado el campo. Una última observación es necesaria. Este artículo se basa en un postulado básico: toda sociedad es cultural-mente heterogénea. Mi trabajo describe el “conflicto” entre la cultura de las mujeres que crían cuyes con la cultura de los agentes modernizadores. De este análisis se desprende con toda claridad que en el Ecuador coexisten diferentes sistemas de representación y de producción del cuy. La decodificación de estos sistemas es la tarea primordial de los antropólogos sociales.

LA TRANSFORMACIÓN DE LA PRODUCCIÓN DEL CUY EN LA SIERRA ECUATORIANA

El Ministerio de Agricultura del Ecuador comenzó en 1980 un ambicioso proyecto de modernización de la crianza y producción del cuy⁴.

La población campesina y, en especial, la mujer campesina ha criado cuyes desde mucho antes de la conquista española. Correctamente,

el proyecto asumió la existencia de un vasto conocimiento popular en el campo de la producción de cuyes. Por otro lado, el cuy es también un plato de consumo urbano, o sea que existe en el Ecuador un mercado de compra y venta de estos animales. Todo aumento de la producción, se pensaba, posibilitaría un mayor consumo familiar y la venta de los animales excedentes en ferias y mercados locales y regionales. Finalmente, el proyecto incorporaría como principal beneficiario a la mujer campesina, olvidada y postergada de muchos planes y proyectos de desarrollo rural. A los efectos de implementar el proyecto dos áreas fueron seleccionadas y en ellas comenzaron a trabajar técnicos y extensionistas. La necesidad de impulsar el cambio tecnológico se basó en los siguientes supuestos:

1. La crianza tradicional se hace en las casas y cocinas de los campesinos y, por lo tanto, el proceso reproductivo no está controlado, siendo sus resultados: baja fertilidad, alta mortalidad y cierta degeneración genética de los planteles.
2. La alimentación de los animales es poco sistemática.
3. El control de las enfermedades es esporádico y cuando alguna enfermedad es detecta-

4 El proyecto de crianza del cuy formó parte de los programas de Desarrollo Rural Integrado (DRI).

da esto ocurre tardíamente. Este factor incrementa la mortalidad y, en consecuencia, reduce sensiblemente la fertilidad.

4. Los efectos combinados de estos factores limitan sensiblemente la productividad y, en consecuencia, son un freno para el mejoramiento de los planteles. De esto se desprende que para los técnicos a cargo de orientar el proyecto, la crianza tradicional de cuyes fue conceptualizada como “irracional” en tanto los productores no maximizaban una mejor productividad. Las soluciones pensadas fueron las siguientes:

- a. La crianza debe trasladarse de las cocinas de las casas. Para ello el primer paso consistía en la construcción de habitáculos especiales fuera de las casas con separaciones, a los efectos de no mezclar cuyes de la misma edad y sexo de manera indiscriminada.
- b. La reproducción debe hacerse seleccionando cuidadosamente los mejores reproductores, tanto machos como hembras. Era aconsejado un mejor control genético a los efectos de supervisar el proceso de degeneración genética observado. En esa dirección se pensaba introducir la variedad peruana de cuyes.

- c. La alimentación debía orientarse de tal manera que la mayor cantidad de alfalfa posible les fuera dada los animales. Asimismo, la cantidad de comida debía controlarse según el tamaño y sexo de los animales lo que aseguraría un crecimiento más rápido.
- d. La separación de los animales en distintos habitáculos permitiría un mejor control de las enfermedades siendo, al mismo tiempo, mucho más fácil aislar a los enfermos. Un folleto informativo contenía indicaciones para un mejor tratamiento sanitario.

Este paquete tecnológico incluía un apoyo económico gratuito que se utilizaría para las construcciones y para la compra de mejores reproductores. Al lado de este incentivo económico, el incentivo moral consistía en el trabajo intensivo de los extensionistas con las productoras que deseaban participar de los proyectos piloto.

El proyecto no funcionó con la velocidad esperada y sólo muy pocas mujeres habían aceptado, a los tres años de su inicio, la nueva propuesta tecnológica. Como consecuencia de este fracaso parcial el Ministerio decidió que un análisis de la dimensión cultural era importante y necesario. Nuestra investigación fue, por lo tanto, orientada hacia la población receptora del paquete tecnológico y, en ningún momento,

se planteó la necesidad de estudiar el comportamiento y metodología de trabajo de los equipos del Ministerio. Nuestra investigación fue, asimismo, pensada como una importante fuente de datos que podría, eventualmente, ser utilizada para un ajuste y posterior expansión del proyecto.⁵

Nuestra principal tarea fue encontrar el por qué las campesinas ecuatorianas preferían continuar con el manejo de crianza tradicional rechazando ostensiblemente la nueva propuesta tecnológica. El Ministerio, vale la pena decir, nos dio total libertad para definir el marco teórico de la investigación.

EI SIGNIFICADO SOCIAL Y SIMBÓLICO DEL CUY

El punto de partida de la investigación fue definir al cuy como “comida”. El análisis de la comida no puede reducirse a un listado de lo que se

consume y del valor nutricional de los alimentos. La comida es, al mismo tiempo, un código de conductas, un sistema de comunicación y un cuerpo de imágenes, gustos y procesos simbólicos. Un sistema de comidas es un sistema de clasificación, evaluación y consolidación de posiciones y jerarquías sociales. Por lo tanto, un sistema de comidas pone “orden” en la naturaleza, a través de los tabúes alimenticios, y en la vida social, a través de rituales y ceremonias. Nuestro objetivo inicial fue encontrar el “lugar” del cuy en el sistema de comidas.⁶

El primer hallazgo fue la definición del cuy por parte de los actores como “comida extraordinaria”. Los campesinos no comen cuy a menudo, lo cual no constituye el horizonte de lo posible cotidiano. La cocina del cuy está regulada y ocurre en el contexto de importantes eventos sociales. Nuestros hallazgos empíricos muestran que el consumo del cuy está relacionado con los siguientes eventos y ceremonias:

5 El grupo de investigación estuvo bajo mi dirección. Martha Freire, Gerardo Fuentealba y Ramiro Moncayo formaron parte del equipo. Un informe fue publicado con los principales resultados del trabajo de campo en ocho comunidades de la Sierra ecuatoriana. Las comunidades estaban en Salcedo, Guamote y Azuay (Archetti *et. al.*, 1984).

6 La mejor introducción al análisis antropológico de la cocina y la comida es el trabajo de Goody (1982). Sin embargo, personalmente prefiero dos artículos cortos, uno escrito por Douglas (1975) y otro por Barthes (1979). Son particularmente claros en plantear la importancia sociológica de estudiar la cocina, la comida y el acto tan simple de comer en compañía de otros.

1. Eventos vinculados al ciclo de desarrollo de la familia: nacimiento, bautismo, comunión, confirmación, casamiento, entierros.
2. Eventos sociales significativos en donde se muestra consideración y respeto a familiares, amigos, vecinos, maestros y funcionarios; se consolidan contratos y nuevas relaciones sociales y se celebran eventos familiares que ocurren al margen del ciclo de desarrollo, como la visita de una hija que vive fuera o el regreso del hijo del servicio militar.
3. Ceremonias religiosas y civiles como peregrinaciones, procesiones, fiestas patronales, el día nacional o la visita de políticos importantes a la comunidad.
4. Procesos de curación como cuando alguien tiene una bronquitis, una pulmonía o un simple resfrío. En el período de embarazo es frecuente que las mujeres coman cuy más seguido como también luego del parto y por un período de tres meses. Esta relación entre enfermedad, terapias curativas y comidas (en este caso el cuy) no es ajena a todo sistema de comidas. Precisamente, un sistema de comidas funciona como tal si es que hay una elaboración entre alimentos y procesos de salud o enfermedad.

En Ecuador, como es bien conocido, los componentes de toda comida se clasifican de acuerdo con la oposición frío/caliente. Esta clasificación binaria está funcionalmente relacionada a los diferentes órganos del cuerpo humano y a los cambios de temperatura que se registran en el medio ambiente. El principal objeto de la cocina tradicional ecuatoriana es encontrar un balance entre los elementos fríos y calientes. El cuy es definido como el alimento más caliente entre las carnes. Consecuentemente, enfermedades que tienen su origen aparente en el frío o en situaciones en las que una persona ha perdido energía como, por ejemplo, luego de un parto, pueden curarse mediante un incremento del consumo del cuy. Como es natural suponer, la cocina del cuy busca un equilibrio con ingredientes que pueden compensar el calor excesivo de su carne. La papa, alimento frío, acompaña usualmente al cuy. Es impensable comer cuy con maíz ya que éste es un alimento caliente.

La relación entre lo frío y lo caliente está conceptualizada en términos de oposición y contraste, siendo el principal objeto de la cocina tradicional el hallazgo de un equilibrio estable. La falta de balance —o, dicho de otra manera, los excesos— es considerada como algo potencialmente peligroso para la salud.

En este contexto el cuy es un elemento central de la cultura culinaria campesina. Es fácil imaginar que si la cocina del cuy es muy estructurada, en el sentido de que hay un orden y ciertas combinaciones que son estrictamente respetadas, y extraordinaria, es lógico suponer que un pasaje a comida “ordinaria” no será fácil de conseguir. La transformación de comida extraordinaria en ordinaria implica, en todos los casos, una redefinición de los territorios de significados sociales simbólicos.

He apuntado anteriormente que la frecuencia del consumo del cuy aparecía asociada a la vida ceremonial. El número de ceremonias varía de familia en familia según el ciclo de desarrollo doméstico y los grados de compromiso social. No me equivoco si afirmo que la producción de cuy está regulada por estos procesos. Nuestras observaciones constataron que los incrementos en la producción están asociados a ceremonias particulares o eventos sociales que se planifican, como por ejemplo un bautismo o un casamiento. Los campesinos venden cuyes de manera excepcional. Esto implica, en parte, la escasez crónica de carne de cuy en la Sierra y su precio relativamente alto cuando se compara con el del cerdo o el cordero.

El cuy es un elemento crucial en la articulación de un conjunto de relaciones sociales tan-

to a nivel doméstico como público. La circulación del cuy como comida sirve a modo de guía útil para medir el grado de compromiso social de diferentes unidades domésticas. Nuestros informantes, enfáticamente, decían que no hay casa ni mujer sin cuy. El cuy, animal case-ro y doméstico por antonomasia es, al mismo tiempo, comida. Esta combinación no es fácil encontrar en otras culturas como ya lo hemos observado en la introducción del artículo.⁷

El mundo social y simbólico del cuy no se agota con estas observaciones. El cuy crece, vive y muere en las cocinas de las chozas y casas campesinas. Estar en la cocina es estar en el centro de la casa, instalado en el calor y el humo. Esta proximidad permite que muchos campesinos vean en el cuy un oráculo. Muchos eventos naturales, como la lluvia o las heladas; sociales, como una posible visita o la enfermedad de un pariente o un miembro de la familia, se interpretan a partir de los ruidos y la conducta de los cuyes más viejos. El cuy aparece, por lo tanto, como un animal sensible y un eficaz intermediario entre lo próximo y lo lejano, entre lo esperado y lo inesperado.

7 Una buena discusión de la relación entre animales y el mundo de la comida se encuentra en Sahlins (1976: 165-179).

El cuy como instrumento operativo de un ritual aparece con toda claridad si analizamos la “sobada del cuy”. La sobada, practicada por los sobadores, es simple pero está saturada de significados sociales y simbólicos.⁸ El sobador pide, por lo general, un cuy que vive con la familia del paciente. El tamaño y el color del animal varían de acuerdo con el tipo de paciente y con la práctica del sobador. El animal muere durante la ceremonia al ser frotado intensamente en el cuerpo del paciente. Luego de su muerte el sobador observa los órganos del animal con el objetivo de encontrar la enfermedad que aqueja al cliente. La hipótesis que guía esta búsqueda es que el cuy “absorbe” la enfermedad y permite de esta manera su identificación. Para muchos campesinos y sobadores esta “absorción” es posible sólo si el cuy ha tenido una relación muy próxima con el enfermo. Asimismo, para muchos de nuestros informantes la absorción no sólo posibilita la identificación sino que es, paralelamente, el comienzo del proceso de curación.

Esta ritualización del cuy en los diferentes contextos que he mencionado es un eficaz instrumento para mantener ciertas “tradiciones”.

8 Un buen análisis del uso del cuy en este ritual de curación se encuentra en Barahona (1982).

Del análisis de estas prácticas y creencias surge claramente el hecho de que los aspectos sociales y simbólicos articulan relaciones sociales, creencias religiosas y —porqué no— prácticas mágicas. La cultura del cuy es una suerte de escenario clave con un código restringido que define de un modo más o menos claro territorios de significación. En este caso, el nuevo paquete tecnológico implica un cambio de un código restringido a un código mucho más elaborado.⁹ Todo cambio social y cultural implica movimientos en varias direcciones y no solamente a nivel de las conceptualizaciones existentes. Los significados y las definiciones culturales tienen un anclaje en prácticas y rituales como hemos dicho ya varias veces. Asimismo, los actores sociales están inmersos en un conjunto de relaciones en donde lo central suele ser la reproducción de ciertas posiciones y jerarquías sociales. Un análisis de las construcciones simbólicas y las prácticas rituales debe relacionar estos aspectos a la vida social más general. Una teoría del cambio cultural no debe reducir su análisis al mundo simbólico y ritual sino que debe conectar estas dimensio-

9 Sobre los diferentes tipos de código y sus implicaciones para el análisis de la relación entre ritual y cambio cultural, ver Douglas (1978: 40-58).

nes a los actores concretos y al modo en que estos se reproducen y viven en un mundo donde las jerarquías y las identidades sociales más amplias condicionan territorios de poder. Veamos esto a continuación.¹⁰

LA SITUACIÓN SOCIAL DE LA MUJER

La división sexual del trabajo de la mujer es responsable de las tareas domésticas pero, al mismo tiempo, realiza un sinnúmero de actividades productivas en el campo. La crianza y el manejo del cuy es su dominio exclusivo. Al casarse, uno de los regalos simbólicos que la mujer recibe es una pareja de cuyes. Se dice, y no sabemos con qué frecuencia se practica, que cuando la mujer muere, después de su entierro su plantel de cuyes es sacrificado. Los animales, de esa manera, siguen su destino. El trabajo con los cuyes no es trabajo de hombres. Iden-

tidad femenina, mundo doméstico y cuyes van juntos, pertenecen al mismo territorio social simbólico.

Es fácil observar que la mujer campesina de la Sierra está sobrecargada de trabajo. La coordinación diaria de sus tareas requiere no sólo energía sino una disciplina estricta. Las mujeres están “obligadas” a establecer prioridades en la asignación y realización de tareas. La rutina diaria es una constricción a sus actividades tanto en la casa como en el campo. Como “articuladoras de la comida”, en el sentido que una de sus tareas primordiales es convertir materias primas en comida, las mujeres ponen el acento en la cocina. Cocinar es una actividad que insume mucho tiempo.

Una de las constricciones mayores se relaciona con la preparación y manutención de sus fogones. Un rápido cálculo indica que la mujer utiliza en la preparación de las comidas diarias entre cuatro y cinco horas de trabajo. Sobre esta carga vienen las otras. Esta sobrecarga, sin embargo, comienza a disminuir a medida que los hijos llegan a los diez años de edad y comienzan a ayudarla en un conjunto de actividades y tareas. Puedo decir sin equivocarme que los primeros diez años de matrimonio son para las mujeres años bien difíciles e, incluso, sombríos.

10 Keesing (1987) plantea el problema de los “excesos” de la interpretación simbólica en las corrientes recientes de la antropología social norteamericana. Estos excesos se deberían al simple hecho de que en esos análisis no se relacionan los símbolos al modo en que los actores sociales producen, distribuyen y controlan el conocimiento disponible en una sociedad.

Una de las primeras preguntas que nos hicimos fue ver de qué manera la nueva propuesta tecnológica afectaría la vida cotidiana de las mujeres. Sin ninguna duda puedo afirmar que la nueva propuesta implicaba más trabajo: sembrar o, en su defecto, comprar alfalfa, medir la cantidad de comida para dar a los animales, seleccionar los mejores reproductores según criterios bien codificados, limpiar periódicamente los nuevos hábitáculos y llevar adelante un control estricto de las enfermedades y del estado sanitario del plantel. Todas estas tareas no sólo implicaban un cambio en el conocimiento tradicional sino que estaban integradas en un sistema de producción altamente articulado. La eficacia depende de cada una de las variables y, por lo tanto, todas las tareas son altamente relevantes. En el manejo tradicional la intervención humana en el proceso productivo es menos intensa. En este contexto, la crianza de cuyes no entra en conflicto con las prioridades de la vida cotidiana. Producir cuyes de esta manera no es visto como un problema. La mujer siente que los cuyes nacen, viven y mueren sin que ella intervenga demasiado. El nuevo paquete tecnológico implicaba no sólo la introducción de nuevas variables sino que la distancia de los cuyes de la cocina pasaba a ser “otro trabajo” y, por lo

tanto, “otra preocupación” sumada a las muchas existentes.

Para la mayoría de las mujeres la nueva tecnología fue definida como una carga adicional en el contexto de una rutina cotidiana extenuante. La propuesta convertía a los cuyes de animales caseros a animales de campo. Los expertos, sin saberlo y sin que esto fuera un objetivo, creaban con su intervención un mundo diferente y mucho más complicado.

Haré un paréntesis en mi argumentación. Por un momento podemos imaginar que las mujeres son maximizadoras perfectas y que pueden, racionalmente, medir las ventajas y desventajas de la nueva tecnología. Podemos pensar que la fatiga y las complicaciones valen la pena ya que se pueden compensar con un aumento en la producción y la productividad del trabajo. Podríamos incluso demostrar, sin mayores problemas, que la nueva tecnología conlleva ganancias sustanciales: más proteínas para ser consumidas por el grupo familiar y más dinero por las ventas de los excedentes. Todo este razonamiento es válido si los actores perciben la realidad como los expertos mismos.

Como he dicho ya, el nuevo paquete incluía nuevas tareas, más variables, nuevos y más insumos productivos y más trabajo. Desde el

punto de vista de los extensionistas y expertos la filosofía del proyecto se basaba en la identificación de las necesidades hipotéticas de la población. Ellos asumían que las necesidades campesinas no estaban satisfechas con el nivel de producción de cuyes existentes. Sin embargo, como he tratado de demostrar a lo largo del artículo, la producción tradicional de cuyes se desenvuelve dentro de un tipo de necesidades y preferencias asociadas al modo en que los cuyes circulan en las arenas social y simbólica. Presumiría, por lo tanto, de haber demostrado que en toda sociedad existe un contexto institucional que embebe las elecciones y preferencias.¹¹ Esta argumentación está reforzada por el hecho simple de ver el mundo simbólico con relación a la vida cotidiana de las mujeres. Para la mayoría de las mujeres la tensión de incorporar una nueva tecnología oscurecía el hecho que ésta podía traer todo tipo de ganancias. Dado el contexto de mi discusión las relaciones complejas que existen entre formación de deseos, establecimiento de necesidades preferenciales y contexto institucional, parece crucial que todo proyecto debe preguntarse cómo relacionar sus objetivos con

el modo en que piensan y eligen los actores a ser movilizados.

“Crear” nuevas necesidades implica cambiar las preferencias de los actores, preferencias que —como hemos visto— se encuentran frecuentemente relacionadas con arenas simbólicas. ¿Cómo se pueden cambiar preferencias y a través de qué mecanismos se puede predecir la reformulación de necesidades o de expectativas? Para encontrar una respuesta a esta pregunta tengo que ver más de cerca la situación de la mujer campesina en la Sierra ecuatoriana. Hasta ahora he generalizado sobre la situación de la mujer, tomando como foco de mi análisis la sobrecarga de trabajo doméstico y el hecho de que éste se combina con otras tareas en el campo. Ahora bien, esta carga no es estática ya que cambia de acuerdo con el desarrollo del ciclo doméstico. La composición del grupo doméstico y, de un modo más concreto, la relación entre consumidores y productores, cambia con el tiempo. En la etapa de expansión de todo grupo familiar, cuando hay muchos hijos por debajo de los diez años de edad, la mujer se encuentra en una situación muy difícil. Las hijas, cuando son mayores de diez años, se integran totalmente al trabajo diario y son una gran ayuda para sus madres. Esto significa que la situación de la mujer mejora sensiblemente

11 Este análisis se inspira en el excelente artículo de Hefner (1983).

entre los doce y quince años de matrimonio. Si pensamos que la edad promedio de las mujeres al casarse es de veintidós años, podemos concluir que entre los treinta y cinco y cuarenta años la situación de la mujer mejora de un modo sensible al disminuir su carga de trabajo. Al mismo tiempo, el período de expansión de la familia está casi terminado.

Concluyendo este razonamiento podemos imaginar que la relación entre edad y aceptación de una nueva propuesta tecnológica puede ser una asociación importante a explorar en el análisis del cambio social y cultural. Para casi todos los casos que seguimos explícitamente, las pocas mujeres que habían aceptado participar en los proyectos piloto tenían más de cuarenta años.

Sin embargo, a los efectos de tener un panorama más amplio de la situación de las mujeres, es pertinente discutir otra dimensión, a saber las relaciones entre hombres y mujeres y los posibles cambios en el tiempo. Stölen, en su trabajo sobre relaciones de género en la Sierra ecuatoriana, ha demostrado que el control masculino sobre la mujer varía de acuerdo al ciclo de desarrollo familiar. Después del matrimonio y a través de todo el período de expansión, el hombre ejerce un estricto control sobre la sexualidad de la mujer y sobre su autonomía

y movilidad social. El control no sólo se ejerce a través del consentimiento y ejercicio de la autoridad sino que también es muy común en muchos matrimonios el maltrato y la violencia doméstica (1985).

Las decisiones más importantes con relación a la producción y eventuales inversiones son hechas por el hombre. Sin embargo, cuando los hijos crecen y cuando los grupos domésticos entran en la etapa de fisión, es decir cuando los hijos e hijas comienzan a casarse, la situación de la mujer, poco a poco, comienza a cambiar. Ellas obtienen un nuevo estatus como suegras y abuelas, pasando a ser definidas como “concedoras”, “maduras” e “independientes”. Es en este período cuando la mujer gana una libertad de movimiento casi total. Las mujeres mismas opinan que cuando se encuentra en esta etapa los hombres se vuelven más tolerantes, considerados y flexibles.

Nuestros hallazgos empíricos van en esa dirección e indican claramente que “mujer campesina” no es una categoría inmutable con atributos fijos. El grado de independencia y el reconocimiento del conocimiento y la experiencia que la mujer adquiere con el tiempo son variables importantes que todo proyecto de cambio social debe tener en cuenta. Mientras las mujeres son jóvenes son percibidas como

dependientes, inmaduras y con pocos conocimientos. El pasaje a la madurez y a la independencia, como he señalado anteriormente, es un cambio social de mucha importancia. Ser “mujer independiente” implica que se está en condiciones de evaluar y tomar decisiones por su propia cuenta. Este cambio de estatus se refleja, asimismo, en el hecho de que se pasa a ser “mujer respetada”. Su experiencia de vida aparece evaluada como una fuente de sabiduría. Su “condición socio-biológica” no es más una amenaza al honor masculino y, por lo tanto, el control que los hombres ejercen se relaja considerablemente. Es posible imaginar que una vez que se adquiere esta condición las mujeres pueden aceptar las nuevas propuestas. Sin embargo, desde la perspectiva de las mujeres el problema consiste en alcanzar un balance entre sabiduría e independencia. El reconocimiento del conocimiento adquirido significa que la mujer ha obtenido en el tiempo un importante capital simbólico que le permite dar consejos a las generaciones jóvenes. Ese capital simbólico incluye, obviamente, los conocimientos y las prácticas culturales asociadas a la crianza del cuy. Evaluar el “peso” de ese conocimiento y ver cómo se puede integrar en un proyecto de desarrollo me parece un aspecto central de la temática que estoy discutiendo.

Podemos imaginar una situación extrema: el “viejo” conocimiento, el capital simbólico del que las mujeres disponen, es totalmente equivocado y debe ser reemplazado por una nueva propuesta tecnológica. Este supuesto parecía guiar la puesta en marcha del proyecto. Los expertos y los extensionistas eran los representantes de la modernidad y la modernización tecnológica. Esta posición intelectual contradice uno de nuestros supuestos, a saber que los distintos tipos de conocimiento son, en principio, racionales y eficaces dentro de sus propios marcos contextuales y operativos. Dentro de esta tradición, por lo tanto, uno de los temas centrales del análisis del cambio cultural es, precisamente, la elucidación de los diferentes modelos de los actores sociales, de las diferentes racionalidades que guían la acción.

Yo pienso que el cambio cultural puede ocurrir cuando es posible reemplazar una doctrina o discurso inconsistente por uno mejor o cuando los actores mismos reconocen que sus conceptos o creencias no son totalmente adecuados para resolver importantes problemas sociales o técnicos.¹² Qué conocen efectivamente los actores, cómo se produce y reproduce ese

12 Esta posición es planteada claramente por Gellner (1970: 42-43).

conocimiento, cómo se articulan discursos con prácticas sociales y cuáles son las consecuencias de un cambio de ideas y prácticas, son todas preguntas centrales para las que se deben encontrar respuestas. Uno de los principales objetivos de la investigación antropológica en este campo es localizar áreas de divergencias entre conceptos y creencias y, al mismo tiempo, entender el modo de legitimación y producción de todo tipo de conocimiento. El cambio cultural, sin embargo, no ocurre automáticamente una vez que se identifican las divergencias o discontinuidades.

EL CONOCIMIENTO TRADICIONAL DE LA CRIANZA DEL CUY: IMPERFECCIONES Y DISCONTINUIDADES

Espero haber demostrado que el cuy tiene una especial importancia social y simbólica en la Sierra ecuatoriana. Sin lugar a dudas la crianza del cuy es una tradición ancestral y existe en el Ecuador un vasto conocimiento “popular” en este campo. Este conocimiento es imposible de resumir y presentar en este artículo. Aquí solo me limitaré a presentar algunos aspectos de este conocimiento y cómo se pueden dilucidar algunas de las divergencias con la “realidad

científica” que los expertos representan. Yo quisiera enfatizar que, contra la creencia de muchos expertos, la mujer campesina ecuatoriana tiene un conocimiento complejo que cubre casi todas las variables que entran en el proceso productivo. Además, es un conocimiento que está enraizado en prácticas antiguas que en muchos casos han permanecido intactas a lo largo de muchas generaciones.

Comenzaré discutiendo las prácticas alimenticias. El principal alimento es la “paja” en castellano o “uksha” en quichua. Las campesinas identifican cuatro tipos principales de paja según el tamaño, color y propiedades nutricionales. Dieciséis tipos de pastos se clasifican como “buena comida” para el cuy y, entre ellos, encontramos la alfalfa, el trébol y el *ray grass*. En muchas regiones y comunidades cuando la alfalfa es accesible se convierte en el principal alimento de los cuyes. Es claro que si se puede elegir entre un tipo de paja y la alfalfa siempre se elige esta última. Es necesario, sin embargo, señalar que la alfalfa es escasa en muchas zonas y que su precio es muy alto.

El cuy, además, come los restos de la comida diaria, fundamentalmente las cáscaras de habas y la piel de papas y zanahorias. Las campesinas consideran ideal combinar este alimento con distintos tipos de paja y pastos. Al hacerlo

tratan, cuidadosamente, de evitar los pastos malos. En esta categoría entran, por lo menos, diez tipos diferentes de pastos. Los pastos se dan ni muy secos ni muy húmedos. Un pasto húmedo es considerado un alimento muy frío que puede dañar al animal. Por lo tanto, pajas y pastos se secan al sol un par de horas antes de que sean dados a los animales.

Este tipo de conocimiento puede ser considerado como muy pertinente incluso desde una perspectiva modernista. Las mujeres saben que la paja, la alfalfa y, en algunas áreas, las hojas del choclo son la mejor comida del cuy. En la producción moderna y en el paquete tecnológico propuesto se aconsejaba, especialmente, la combinación de alfalfa y hojas de choclo.

He mencionado que pajas y pastos se secan antes de dar a los cuyes. El secado, sin embargo, es parcial ya que las mujeres piensan que la humedad puede reemplazar el consumo de agua. Por lo general, al cuy no se le da “agua fresca” porque se sostiene que ésta puede ser causa de enfermedades intestinales o, simplemente, porque el cuy tiene una tendencia natural a tomar mucha agua. Los expertos consideran que, particularmente, esta práctica es incorrecta ya que el cuy puede tomar agua y ese consumo lo regula de manera normal como cualquier otro animal.

Otra área importante del conocimiento es la identificación y tratamiento de las enfermedades. En contra de la creencia de los veterinarios, la mujer campesina tiene amplio conocimiento de las enfermedades que afectan a sus animales. Ellas son capaces de identificar el ataque de pulgas u otros insectos. Las pulgas, usualmente, se combaten con insecticidas, normalmente del tipo usado para combatir las moscas. Asimismo, cuando las pulgas son detectadas se limpia la cocina con hojas de eucalipto y el piso se riega con agua. La creencia generalizada es que las pulgas son transmitidas por perros, gatos y ratas y, por ello, hay casi una obsesión maníaca para impedir su presencia en las cocinas.

Otra enfermedad de piel es la sarna, que es producida por ataques de parásitos externos. Ésta se combate mediante la aplicación de kerosene y grasa de choncho. Este tratamiento, aparentemente, no es muy efectivo. Obviamente, una cura más rápida se obtiene sumergiendo a los animales enfermos en un baño preparado sobre la base de sulfas.

Una tercera enfermedad es el “torsón”, una suerte de infección intestinal. Se piensa que los animales se enferman cuando han comido demasiado pastos o muy secos o muy húmedos. La terapia practicada es dar a los anima-

les enfermos pequeños trozos de sambo tierno. Si encuentran que los animales tienen mucha “fiebre” o “están calentitos” se mezcla el sambo con algunas hierbas medicinales, especialmente la malva. Científicamente, el “torsón” es una salmonelosis común y corriente y la dieta parece ser muy efectiva. Sin embargo, la efectividad de este tratamiento es menor comparada con terapias basadas en el uso de antibióticos.

Para impedir los ataques de neumonía o meros resfríos las mujeres tratan de mantener una temperatura permanente en las cocinas. Al mismo tiempo, el humo se considera una eficaz defensa contra insectos y parásitos externos. Es importante señalar que los pisos de las cocinas se consideran especialmente fríos y, en consecuencia, se trata de hacer una “cama” para los animales con cebada seca, muy seca, con el evidente propósito de eliminar toda humedad. Esta cama, por lo general, se cambia dos o tres veces al mes y se limpia, cada vez, el piso con hojas de retama. Si alguno de los animales tiene “torsón” la cama suele hacerse con hojas de eucalipto.

Podría seguir dando ejemplos pero pienso que estos pocos casos sirven para ilustrar el modo en que las productoras establecen una relación entre tipo de enfermedades y tipo de tratamiento. Este conocimiento se basa, indu-

dablemente, en una vieja práctica y nos muestra, claramente, que la condición y el destino de los animales son preocupación real de sus dueñas. Ellas no crían “naturalmente” al cuy, y cuando éste se enferma es tratado con sumo cuidado. Las prácticas medicinales que se utilizan son, en muchos casos, muy eficaces. Surge claramente de nuestros datos que la preocupación por la higiene existe realmente y que los distintos tipos de “cama” que se hacen son una clara evidencia de ello. La identificación de enfermedades es correcta aunque el problema de la eficacia puede cuestionarse. Las terapias tradicionales son obviamente más baratas que las modernas, aunque pueden ser menos eficaces.

Yo pienso que, con relación a la alimentación y la cura, no hay en principio contradicciones entre el conocimiento local y las prácticas modernas que sustentaban el nuevo proyecto. El conocimiento popular está basado en un conjunto de observaciones y en una sofisticada clasificación de plantas y hierbas, por un lado, y de las reacciones de los animales a ellas, por otro. El “torsón” es una salmonelosis. El nombre es diferente pero los mismos síntomas se identifican en ambos sistemas. Pienso que, en este contexto particular, tratamientos más eficaces pueden incorporarse sin mayores problemas. La coexistencia entre medicina tradicio-

nal y moderna en el área de salud humana en el Ecuador es una prueba palpable de lo que es posible.

Sin embargo, el área en el que evidentemente pueden existir discontinuidades y contradicciones tiene que ver con las creencias y prácticas reproductivas del plantel de cuyes. La mujer no considera como problema el alto grado de cruzamiento interno que existe en su plantel. Esto implica que un “tata cuy” puede servir, indiscriminadamente, a todas las hembras. El control sobre la cruce se ejerce con la castración de los machos que no son utilizados como reproductores. La idea es que cuando hay muchos machos sin castrar se la pasan peleando entre ellos. Una consecuencia de esto es que los machos castrados se consumen inmediatamente y las hembras son reservadas para la reproducción. Pese a ello, las hembras no se seleccionan según su fertilidad. Las hembras con poca fertilidad son detectadas, por lo general, tardíamente y se las llama “frías” o “machorras”, una evidente alusión a su carácter poco “femenino”, a su “masculinidad”. Muchas de las mujeres reconocen, explícitamente, que el proceso reproductivo transcurre sin muchas intervenciones de su parte. Esta actitud, obviamente, tiene consecuencias negativas sobre las tasas de fertilidad ya que, en

muchos casos, las hembras preñadas son muy jóvenes o muy flacas o muy viejas. Calculamos que en estas condiciones una madre pare tres veces al año, uno o dos animales por vez. Esta productividad es la mitad de la que se podría alcanzar si el nuevo paquete tecnológico fuera adoptado. Finalmente, puedo decir que una vez que una hembra pare no recibe ningún cuidado especial ya que no sólo se la separa del resto del plantel sino que tampoco se le proporciona comida especial.

Otro de los temas de controversia se relaciona con los criterios utilizados para seleccionar los reproductores. Color, tamaño y tipo de pelo son criterios importantes pero nosotros constatamos que el criterio principal es la cantidad de dedos de las patas delanteras. Un macho que tiene más de cinco dedos es muy apreciado porque esto se codifica como un signo de “potencia” y “masculinidad real”. Según los expertos, una mayor o menor cantidad de dedos puede ser un signo de mutación genética que puede transmitirse a las otras generaciones.

Podemos aceptar que estas creencias y prácticas no garantizan una buena selección, una alta fertilidad y una productividad global alta. Las mujeres no maximizan el logro de un plantel numeroso y este, por lo general, no pasa de los veinticinco en todos los casos. El

nuevo paquete tecnológico estaba guiado por la lógica de aumentar considerablemente el número de animales. Esta propuesta, claramente, encierra contradicciones con las prácticas locales. El área reproductiva es evidentemente un campo de confrontaciones entre esas dos lógicas. No me equivoco si afirmo que a este nivel encontramos las resistencias más evidentes de las productoras.

Estos pocos ejemplos nos permiten ver que la dimensión cultural embebe las preferencias y condiciona las necesidades de producción y consumo. La cultura no es algo externo. Identificar discontinuidades entre lógicas e imperfecciones en alguna de ellas posibilita otro tipo de lectura de la realidad. Estas contradicciones nos indican que el campo simbólico ha dejado de ser, mejor dicho, nunca ha sido homogéneo. Paradójicamente, esta observación nos permite, al mismo tiempo, identificar áreas de cambio cultural y resistencia de los actores sociales.

CAMBIO CULTURAL Y DESARROLLO

A esta altura debe quedar claro para el lector que he estado describiendo el encuentro de dos culturas: la cultura de la mujer campesina serrana y la cultura de los agentes de la moder-

nización. La primera lección evidente es que en el Ecuador actual existen diferentes lógicas de producción, cada una de ellas con su racionalidad y, por lo tanto, su legitimidad y su ámbito de aplicación. Constituyen dos mundos etno-semánticos en un mismo espacio social. El conocimiento popular y la nueva propuesta tecnológica son dos sistemas de representación simbólica y de práctica productiva. He tratado de codificar las áreas en las que existen continuidades y discontinuidades. En muchos de los análisis tradicionales de la antropología social este hecho suele ocultarse.¹³

La segunda lección está relacionada con la idea que muchos científicos sociales tienen de que la cultura constituye una esfera aparte de la sociedad. Yo he tratado de demostrar que las campesinas y los expertos viven en distintos marcos de referencia y que, por ende, tratan de comunicar sus objetivos con ayuda de sus propias ideas, conceptos y creencias. Las construcciones simbólicas no aparecen como algo extraño a la materialidad de la producción. He presentado, sucintamente, diferentes “teorías

13 La necesidad de abandonar el supuesto de que toda cultura es consistente y homogénea ha sido planteada por muchos, entre ellos Leach (1982: 43) y Worsley (1984: 54-60).

del conocimiento” con sus reglas y consecuencias. Obviamente, estas diferentes racionalidades tienen un elemento normativo importante, en el sentido que una vez que ciertas premisas se aceptan como válidas ciertas prácticas deben ser seguidas. Para la mujer campesina su adhesión a ciertos conceptos y creencias en relación a la producción, circulación y consumo del cuy tiene consecuencias sociales, simbólicas y morales que no existen en el modelo moderno de producción. El sistema moderno se presenta como extraterritorial, es una verdad empírica que es válida para el Ecuador, Perú y, si fuera el caso, Zambia¹⁴.

Esta dimensión aparece de manera clara en las partes del discurso que se vinculan a aspectos genéticos.

Para muchas mujeres la aceptación del nuevo paquete tecnológico implica una ruptura de la continuidad entre proximidad doméstica de los animales/elemento mágico de curación/

oráculo que el cuy representa a sus ojos y sentimientos. Yo no digo que el cambio social y cultural no podrá ocurrir en el futuro. Mi análisis demuestra que todo cambio implica que los actores hayan tomado conciencia de que parte de su stock de conocimientos es inadecuado o inconsistente y que, por ello, debe ser cambiado. Si los costos simbólicos son altos este cambio ocurrirá de manera lenta. Los actores pueden fluctuar y de hecho fluctúan en muchos campos en las fronteras de diferentes sistemas. La mujer campesina ecuatoriana lo ha estado haciendo, como lo señalé anteriormente, en el área de salud en donde el médico moderno coexiste con los médicos tradicionales y en un área más vasta en donde la tradición oral coexiste con la tradición escrita del Estado moderno.

La tercera lección de este artículo puede verse con relación al tema tan complicado de preferencias y creación de nuevas necesidades. El análisis del significado simbólico del cuy estuvo combinado con un examen de la situación de la mujer. Mi argumentación fue doble: el nuevo proyecto implica un aumento del trabajo en una situación de tensión cotidiana. Sin embargo, a medida que se pasaba del ciclo de expansión del grupo doméstico al ciclo de fisión las mujeres pasaban a tener más tiempo disponible. Paralelamente, conseguían un nuevo es-

14 La extraterritorialidad del conocimiento es uno de los criterios utilizados por Gellner a los efectos de distinguir distintos tipos de pensamiento. El pensamiento moderno científico tendría, precisamente, la cualidad de presentarse como extraterritorial. Esta presunción está ausente de las formas tradicionales de representar y pensar la realidad (1974: 166-167).

tatus dotado de mayor prestigio y autonomía. La dualidad de mi argumentación implica que, por un lado, están en condiciones de recibir nuevas ideas pero, por el otro, han conseguido respeto porque son portadoras de conocimiento y han adquirido un gran capital simbólico. En ese contexto el conocimiento en el mundo del cuy es una fuente real de prestigio. Esta es un área en donde las mujeres campesinas controlan y distribuyen conocimiento. Ese capital simbólico, en consecuencia, no puede ser cedido sin más ya que constituye, en la práctica, un terreno en donde ejercen cierto poder. Ese poder simbólico aparece confrontado con el “poder científico” de los agentes de la modernización. Una tradición “pequeña” debe competir con una tradición “grande” que aparece escrita y basa su legitimidad en el reconocimiento que la ciencia moderna tiene en el Estado ecuatoriano.¹⁵ La gran ventaja de toda tradición “grande” radica en la flexibilidad de su presentación, desde libros sobre genética animal, esotéricos y complicados, hasta los simples folletos y manuales de los extensionistas. La flexibilidad y

ubicuidad, es decir esta intercontextualidad, es un signo de poder. Nuestro ejemplo puede ser visto como un intento de mostrar la riqueza y la complejidad de una tradición “pequeña” y el modo en que sus creadores son capaces de usarla, de competir y de sobrevivir en un contexto que ignora y, muchas veces desprecia, ese conocimiento.

La cuarta lección es sustantiva y se vincula al rol cultural y social de los animales. De hecho nuestro artículo comenzó con una introducción mostrando la importancia de ver cómo los seres humanos se relacionan con sus animales. La anomalía del cuy reside en el hecho de que es un animal doméstico que se come. Creo haber demostrado que esto es posible sólo si se ritualizan en extremo las ocasiones aceptadas para su consumo. El cuy no es una mascota pero tampoco es ganado a secas. El proyecto moderno, de alguna manera, tendía a resolver esta anomalía y a convertirlo en ganado. Resistir este cambio y mantener en consecuencia la anomalía es un modo de decir, y de permitírnos ver, que las ambivalencias y las anomalías son parte del campo social y simbólico de gran complejidad. Toda sociedad tiene áreas de anomalía ya que éstas son buenas para pensar lo normal y lo anormal. Estas áreas suelen ser fuente de un buen ejercicio

15 El trabajo de Redfield sobre estas diferentes tradiciones sigue siendo relevante (1955). El rol de la alfabetización en los cambios de los estilos de pensamiento ha sido discutido ampliamente por Goody (1968).

intelectual tanto para los actores como para los observadores.

BIBLIOGRAFÍA

- Archetti, E. P. *et al.*, 1984 *Análisis de la producción, formas de consumo, comercialización y simbología del cuy en ocho comunidades de la Sierra ecuatoriana* (Quito: CEPLAES).
- Barahona, Claudio 1982 “La soba del cuy”, en José Sánchez Praga *et al.*, *Política de salud y comunidad andina* (Quito: CAAP Editores).
- Barthes, R. 1979 “Towards a psychology of contemporary food consumption”, en R. Foster y O. Ranum (comps.), *Food and drink in history* (Baltimore: The John Hopkins University Press).
- Douglas, M. 1975 *Implicit meaning* (Londres: Routledge & Kegan Paul).
- 1979 *Natural Symbols* (Harmonsworth: Penguin Books).
- Gellner, E. 1970 “Concept and society”, en Bryan R. Wilson (comp.) *Rationality* (Londres: Blackwell).
- Gellner, E. 1974 *Legitimation of belief* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Goody, J. 1968 *Literacy in traditional societies* (Cambridge: Cambridge University Press).
- 1982 *Cooking, cuisine and class: a study in comparative sociology* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hefner, R. 1983 “The problem of preference: economic and ritual change in Highlands Java”, en *Man*, Vol. 18 (4), pp. 669-688.
- Leach, E. 1964 “Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse”, en Eric H. Lenneberg (comp.), *New directions in the study of language* (Cambridge: MIT Press).
- 1982 *Social Anthropology* (Glasgow: Fontana Paperbacks).
- Sahlins, M. 1976 *Culture and practical reason* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Stølen, K. A. 1985 “Control y dominación en las relaciones de género: un estudio de caso en la Sierra ecuatoriana” (Oslo, *mimeo*).
- Worsley, P. 1984 *The three worlds: culture & world development* (Chicago: The University of Chicago Press).

Segunda Parte

ESTUDIOS CULTURALES

1.

Masculinidad, identidad y deportes

ESTILO Y VIRTUDES MASCULINAS EN *EL GRÁFICO*

LA CREACIÓN DEL IMAGINARIO DEL FÚTBOL ARGENTINO* **

Cornwall y Lindisfarne (1993: 12) señalan, justificadamente, que las diferentes imágenes y conductas contenidas en la noción de masculinidad no son siempre coherentes y pueden aparecer como contradictorias e indeterminadas. En este artículo el significado de lo masculino, referido al fútbol argentino, será analizado desde esta perspectiva. Desde 1984 y hasta la actualidad, de manera intermitente,

* Este trabajo fue publicado originalmente en *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, N° 139, Vol. 35, octubre-diciembre, 1995, (pp. 419-442).

** Este artículo fue presentado en el 48° Congreso Mundial de Americanistas, Estocolmo-Uppsala, 4-9 de julio, 1994. Agradezco los comentarios de los participantes del grupo de trabajo sobre “The Power of Gender Imagery in Latin America” y especialmente las críticas y sugerencias de Kristi Anne Stølen y Marit Melhuus. Posteriormente Amílcar Romero, Carlos Ferreira, Rosana Guber y Sergio Visacovsky leyeron el trabajo y advirtieron un conjunto de inconsistencias y oscuridades. Agradezco también las sugerencias de Juan Carlos Torre y las críticas de un anónimo comentarista.

he estado trabajando sobre el significado del tango y el fútbol argentino en la construcción de mundos morales masculinos. El trabajo de campo tradicional antropológico, especialmente en el fútbol, ha estado combinado con el intento de reconstrucción histórica a partir de la lectura, algunas veces penosa pero la mayoría de las veces agradable, de revistas, semanarios deportivos, diarios, libros “populares”, poesía “seria”, letras de tango, historias de dudosa calidad académica, historias más pretenciosas, autobiografías, memorias y ensayos/artículos en donde el fútbol y el tango aparecían tematizados. Esta reconstrucción es definitivamente parcial porque no he trabajado con el material radiofónico –riquísimo tanto en el caso del fútbol como en el del tango– y televisivo. La heterogeneidad de mis fuentes es pertinente para analizar los procesos y los mecanismos a partir de los que en la memoria popular, la memoria de mis informantes, se articula lo oral con lo escrito y lo escuchado con lo visto.

En trabajos anteriores sobre el mundo masculino del fútbol me he concentrado en las canciones escuchadas y recopiladas en los estadios, en las historias escritas y escuchadas, y, últimamente, en las reflexiones morales de los aficionados (Archetti, 1991, 1992, 1994 a, b, c; Archetti y Romero, 1994). En este artículo me concentraré en el análisis del material escrito del semanario *El Gráfico*. Fundado en mayo de 1919 en Buenos Aires, era, en sus inicios, literalmente una revista gráfica “para hombres”. Publicada por Editorial Atlántida, que además publicaba con gran éxito revistas para chicos y para mujeres, en *El Gráfico* se mezclaban, en dosis desiguales: noticias políticas, fotos de actualidad, deportes, fotos de artistas, reportajes sobre actividades de tiempo libre y al aire libre. A partir de 1921, *El Gráfico*, paulatinamente, se transforma en una revista de deportes, aunque las fotos de mujeres artistas y cantantes, e incluso algunos atrevidos desnudos de bailarinas desconocidas y supuestamente extranjeras, se mantendrán hasta finales de la década del '20. La tirada de *El Gráfico* aumentará en esta década y se estabilizará en los 100.000 ejemplares en la del '30. La revista alcanza su apogeo a partir de mediados de los '40 y hasta mediar los '50, con una tirada de 200.000 ejemplares por semana.

El Gráfico, hasta bien entrada la década del '50, era una verdadera revista de deportes en la que el espacio dedicado al fútbol era muy importante. Sin embargo, los otros deportes, como el automovilismo, el polo, la natación y el boxeo, en los cuales los argentinos se destacaban internacionalmente, estaban también bien cubiertos. La revista, en sus comienzos, es un vocero de la ideología modernista en boga: énfasis en la importancia de la educación física para conservar la salud, nociones de higiene, recomendaciones sobre la mejor dieta a seguir y cómo evitar enfermedades, la pertinencia de cultivar y desarrollar *hobbies* como, por ejemplo, el aeromodelismo, el énfasis en la participación de la mujer en el deporte y, sobre todo, el acento persistente en el aspecto moral y educativo del deporte. Según *El Gráfico* el deporte debía ser entendido como la actividad moral del cuerpo, ya que desarrolla en sus practicantes un código de conducta estricto debido a la existencia de reglas, controles y sanciones. Una actividad corporal, producto de la fantasía y creatividad individual, no sometida a reglas estrictas, es definida como un juego y no como un deporte (*El Gráfico*, 1927, 394: 18).

El Gráfico puede ser, sin lugar a dudas, considerado como el semanario deportivo producido por la clase media con más influencia en

la Argentina. El análisis de esta revista es, en consecuencia, el análisis de la construcción del imaginario masculino de clase media. Su carácter de hegemónico no puede, indudablemente, discutirse, pero no su influencia decisiva en la definición de los campos de reflexión morales masculinos. Los periodistas de *El Gráfico*, excelentes escritores en su mayoría, reflexionan como miembros de la clase media pero, al mismo tiempo, permiten la expresión y la difusión de las voces, las imágenes y las performances de los jugadores de fútbol y otros deportistas, especialmente boxeadores, que, en su gran mayoría, pertenecían a la clase media baja rural o urbana o, directamente, a los sectores populares urbanos más desfavorecidos. La transformación de éstos en “héroes” o “villanos”, en “modelos” a seguir o no, o el análisis cuidadoso de sus performances, son un ejemplo de un proceso de construcción simbólica de lo “nacional” a través de la examinación de las virtudes masculinas deportivas. El término “nacional” será usado para indicar que en la narrativa de *El Gráfico* a las voces, desempeños, éxitos o fracasos populares se une la reflexión intelectual de los escritores y periodistas de clase media. Esta confluencia, según mi opinión, es menos notable en las revistas especializadas para mujeres o en los semanarios de carácter

más político o literario, en los que las voces dominantes serán de clase media o alta.

La preocupación por lo nacional y lo masculino en *El Gráfico* no es única en ese momento especial de la historia argentina. La migración masiva de extranjeros, unida al crecimiento económico rápido, a la urbanización acelerada y al crecimiento de una gran ciudad como Buenos Aires, transforman “lo argentino” en problemático. El mundo literario, a través de sus escritores, y el mundo político, a partir de los ensayistas y escritores de carácter nacionalista, van a reflexionar sobre lo nacional y las virtudes masculinas. Pienso que la comparación entre estos tres mundos intelectuales, en donde el fútbol remite a lo popular, es imprescindible a los efectos de capturar las variaciones y la complejidad de las imágenes de lo nacional y lo masculino. En este artículo he de concentrar mi interés en la comparación con el mundo literario, especialmente con la obra de Borges. Mi intención es demostrar no sólo la particularidad del fútbol sino su importancia para una problematización adecuada de la noción de masculinidad asociada a lo nacional. La dimensión deportiva no ha sido adecuadamente explorada en las elaboraciones sobre el nacionalismo que toman en cuenta, de un modo más o menos sistemático, el peso de lo

masculino, lo femenino y las relaciones de género (ver Mosse, 1986; Yuval-Davis y Anthias, 1989; Parker et al., 1992). Extender la comparación a los escritores nacionalistas argentinos es pertinente pero excede los objetivos de este artículo¹. Por lo tanto, al lado de los *gauchos* y *compadritos*, arquetipos de la reflexión sobre lo nacional, encontraremos a los *futbolistas*, héroes más populares y más reales. Intentaré demostrar que estas distintas narrativas expresan la temporalidad cultural de lo nacional y lo masculino y, por lo tanto, remiten a una situación social transicional: el pasaje de un tiempo y espacio rural a un tiempo y espacio urbano

1 Más adelante veremos que los estilos masculinos en *El Gráfico* se basan en la exacerbación de la contradicción evidente entre elegancia y fuerza. Los escritores de *El Gráfico* van a poner el énfasis en la elegancia cuando se trata de definir el estilo nacional. Si bien reconocen la existencia y la importancia de la fuerza física en un equipo, ésta no será exaltada. Los escritores nacionalistas, por el contrario, van a insistir en la importancia de la fuerza y el sentido heroico de la vida (el culto del coraje físico) como elementos purificadores que permiten mantener el orgullo, la dignidad y la solvencia moral de los hombres (ver Navarro Gerassi, 1969: 43; Rock, 1993: 18; Ibarguren, 1934: 139; Ibarguren, 1971: 31). Sin embargo, el modelo de masculinidad enfatizado no sólo depende del coraje, sino de virtudes morales vinculadas con el espiritualismo de inspiración católico.

(ver Bhabha, 1990). Esto no se hace sin dificultades ya que, por lo general, la idea de nación remite a lo pastoral, a las raíces, a un pedazo de territorio claramente identificado y anclado en los paisajes acostumbrados.

GAUCHOS Y COMPADRITOS: LA CONSTRUCCIÓN LITERARIA DE MUNDOS MASCULINOS

En 1926 Borges sostenía que en la Argentina había una “esencial pobreza” en la generación de grandes hombres de hacer, de figuras ideales masculinas:

“¡no se ha engendrado en estas tierras ni un místico ni un metafísico, ni un sentidor ni un entendedor de la vida!” (1993:12-3).

La salida para él no eran las opciones ideológicas existentes y representadas en el “progresismo” y el “criollismo”. La elección del “progresismo” era someterse a ser “casi otros” y la del “criollismo” una vuelta nostálgica al pasado (1993: 14). Borges reconoce, sin embargo, la existencia de dos espacios privilegiados, cada uno con sus propias leyendas y sus ideales masculinos: “la pampa” y “el arrabal”.

Borges escribe que esos espacios son arquetípicos y que, por lo tanto, conviene definirlos como *tótem*

“en su acepción generalizada de cosas que son consustanciales de una raza o de un individuo” (1993: 21).

La pampa tiene un símbolo humano: el gaucho. En la transición desde lo rural, lo pastoral, hasta lo urbano se encuentra el “arrabal”, las orillas de la ciudad, “el paisaje de las afueras”, en donde la figura del “malevo” y del “compadrito” será predominante. En los mundos sociales masculinos imaginados para el gaucho y para el compadrito el coraje, la bravura y la pronta respuesta a los desafíos serán las virtudes principales que permiten la defensa y el reconocimiento público del honor y el respeto². El

² Borges editó en 1945, juntamente con Sylvia Bullrich, un libro con textos sobre el compadrito dividido en dos secciones: su destino y su música. En el prólogo Borges escribe:

“El compadrito fue el plebeyo de las ciudades y del indefinido arrabal, como el gaucho lo fue de la llanura o de las cuchillas. Venerados arquetipos del uno son Martín Fierro y Juan Moreira y Segundo Ramírez Sombrá; del otro no hay todavía un símbolo inevitable, aunque centenares de tangos y de sainetes lo prefiguraron.

poeta popular Evaristo Carriego, según Borges, reconstruye en su barrio de Palermo ese paisaje de las afueras en donde:

“había compadritos entonces: hombres de boca soez que se pasaban las horas detrás de un silbido o de un cigarrillo y cuyos distintivos eran la melena escarpada y el pañuelo de seda y los zapatos empinados y el caminar quebrándose y la mirada atropelladora” (1993: 27).

En la construcción de esos espacios masculinos Borges deja fuera, de un modo muy claro, el centro de Buenos Aires como expresión de:

“(lo) babélico, lo pintoresco, lo desgajado de las cuatro puntas del mundo ...la morería ...y la judería” (1993: 24).

Borges resume su pensamiento de la siguiente manera:

Por lo demás, la primacía literaria del gaucho es quizás nominal: en el cuchillero Martín Fierro (como en *Horriga Negra* y en otros paladines congéneres) la gente cree admirar al gaucho, pero esencialmente admira al compadre, en el sentido peyorativo de la palabra. Lo prueba el hecho de que el episodio más familiar de nuestra epopeya (sigo la clasificación de Lugones) es la pelea con el negro en el almacén” (Bullrich y Borges, 1945: 7).

“somos unos dejados de la mano de Dios, nuestro corazón no confirma ninguna fe, pero en cuatro cosas sí creemos: en que la pampa es un sagrario, en que el primer paisano es muy hombre, en la reciedumbre de los malevos, en la dulzura generosa del arrabal. Son cuatro puntos cardinales los que señalo, no unas luces perdidas” (1993: 25).

Según Borges el gaucho había encontrado su forma literaria perfecta en el *Martín Fierro* de José Hernández, y lo que había que encontrar en 1926 era “un camino de eternidad para el arrabalero” (1993: 125). Borges hace notar que si

“cualquier paisano es un pedazo de *Martín Fierro*, cualquier compadre ya es un jirón posible del arquetípico personaje de esa novela” (1993: 125).

Buenos Aires debía encontrar su gran verso y sus figuras arquetípicas masculinas:

“Buenos Aires, pese a los dos millones de destinos individuales que lo abarrotan, permanecerá desierto y sin voz, mientras algún símbolo no lo pueble. La provincia sí está poblada: allí están Santos Vega y el gaucho Cruz y Martín Fierro, posibilidades de dioses. La ciudad sigue a la espera de una poetización” (1993: 126).

Sarlo observa que la modernidad literaria en Europa se da como una ruptura con el pasado mientras que en la Argentina de las décadas de los veinte y los treinta de este siglo Borges y la vanguardia literaria intentan recuperar el pasado dándole una nueva función (1993: 17). Una de las posibles explicaciones de esta diferencia es el peso reconocido de la tradición en Europa contra su relativa debilidad en Argentina. Sarlo escribe:

“enfrentados a una tradición fuertemente consolidada, desde la perspectiva de los nuevos artistas y la nueva poesía las confrontaciones aparecen como una estrategia necesaria. En la cultura argentina esta relación general con el pasado adquiere una forma peculiar por la lectura y la recuperación imaginaria de una cultura afectada por la inmigración y la urbanización” (mi traducción) (1993: 17).

Según Sarlo la obra de Borges debe ser vista como el paradigma de la literatura argentina. En este paradigma, especialmente en sus tres primeros libros de poesía, “las orillas” (el arrabal) poseen las cualidades de:

“un territorio imaginario, un espacio indeterminado entre la pampa y las primeras casas de la ciudad, una topología urbana-criolla, definida en

la formulación clásica de la calle *sin vereda de enfrente*" (mi traducción) (1993: 21).

En ese espacio, poblado por frigoríficos y carnicerías, el *orillero* es un criollo, un argentino nativo cuya fuerza de trabajo semirural es necesaria debido a su intimidad con los animales y al manejo del cuchillo. Este, con el tiempo, se transforma en el *compadrito*. Si los *orilleros* son, en su totalidad, criollos y, en consecuencia, pueden devenir *compadritos*, la situación de los inmigrantes es diametralmente opuesta. Sin embargo Borges acepta que si éstos llegasen a adaptarse a la cultura criolla podían transformarse en *compadritos*.

El personaje mítico en la obra de Borges será el *compadrito* más que el *orillero*. Es importante recordar que el *compadrito*, paralelamente, se convertirá en el personaje central de un tipo especial de lírica en el tango en donde el modelo de masculinidad estará, fundamentalmente, basado en la defensa del honor y el rechazo radical a la vergüenza (ver Archetti, 1994 d). Estos textos serán los preferidos de Borges, quien rechazará explícitamente los tangos de carácter intimista y romántico. Borges escribe con cierta contundencia:

"hoy (por 1926) es costumbre suponer que la incapacidad vital y la acobardada queja tristona son

lo esencial arrabalero. Yo creo que no. No bastan algunos desperezos de bandoneón para convenirme, ni alguna cuita acanallada de malevos sentimentales y de prostitutas más o menos arrepentidas. Una cosa es el tango actual, hecho a fuerza de pintoresquismo y de trabajosa jerga lunfarda, y otra fueron los tangos viejos, hechos de puro descaro, de pura sinvergüencería, de pura felicidad del valor. Aquéllos fueron la voz genuina del *compadrito*: éstos (música y letra) son la ficción de los incrédulos de la *compadrada*, de los que la causalizan y desengañan" (1993: 29-30).

Sarlo hace notar correctamente que en la época en que Borges escribía ya los *orilleros* y los *compadritos* habían perdido su agresividad y sus rasgos más distintivos y formaban parte de una cultura popular más amplia que se encontraba en formación (1993: 21). Por lo tanto, la literatura de Borges ubicada en las orillas, con sus personajes y sus dramas tendrá un tono más bien evocativo. Es posible pensar que a partir de los años veinte los *compadritos*, hombres de a cuchillo y pendencieros, pertenecen ya al pasado. Borges es perfectamente consciente de esto no sólo porque mucha de su poesía y su prosa alude de un modo claro al pasado sino porque es capaz de identificar, perfectamente, los cambios sociales y culturales ocurridos. Borges (1989: 49), en su libro sobre Evaristo

Carriego, al evocar nostálgicamente las transformaciones en el barrio de Palermo, comenta que los jóvenes en la época del centenario de la independencia, para 1912, han perdido su habilidad con el cuchillo y que la pasión por los duelos de honor ha sido reemplazada por la pasión por la gimnasia y el fútbol.

En la interpretación nacionalista tradicional del *Martín Fierro* de José Hernández, la obra fundamental del género gauchesco (publicado en dos partes en 1872 y 1880), el gaucho Martín Fierro es el símbolo de las cualidades y virtudes masculinas argentinas (Lugones, 1916). Martín Fierro aparece como un hombre dotado de un gran coraje, capaz de rebelarse contra la injusticia y poseedor de una extraordinaria fuerza física. El carácter ambivalente del Martín Fierro y del gaucho en general ha sido analizado por Ludmer (1988). Ludmer escribe:

“En un mundo en que todo se plantea en términos de fuerza el gaucho no conoce otra posibilidad de resistencia: su fuerza es su virtud. El concepto de valentía deriva de la necesidad, lo mismo que el bandidismo: es una maldición y un destino, no una vocación... se trata de la definición del hombre macho... la equivalencia del desafío a los rivales en el canto, y a los rivales animales y hombres, en el espacio de la propiedad de rodeos y en la güeya del degüello... hay una conexión

necesaria y estructural entre la estructura económica de la sociedad pastoril y su código oral: si el hombre no es valiente no pertenece a la comunidad, y debe ser valiente también en defensa de su libertad personal, el otro valor de su lengua... Los gauchos son los hombres libres valientes sin tierras que se hacen respetar. Se niegan a someterse, a servir, defienden esa libertad con la ley del valor (el “alma rebelde” de Facundo de Sarmiento) y entonces se ven forzados a quedar fuera de la ley... A la afirmación gozosa del valor y la libertad total como definiciones del “gaucho” valiente, sigue el lamento por esa misma definición, desde la ley del servicio o del uso: delincuente” (1988: 161-4).

La literatura gauchesca no sólo ha producido mitos e imágenes potentes sobre lo masculino sino que ha condicionado los “tonos” dominantes de la literatura argentina:

“La poesía gauchesca ha sido un acontecimiento tal en la historia de nuestra cultura que nos llevó hasta ahora, hasta la muerte de Borges, a repetir y a elegir uno u otro tono o fragmento para significar que somos argentinos, y también a reflexionar sobre la literatura política y la política de la literatura. Nos convenció además de que la única sanción posible de una obra literaria es la popularidad absoluta, su fusión con la lengua hablada, su cita inconsciente en la conversación. La lite-

ratura gauchesca dio dos tonos: el desafío de la lengua violenta y la guerra, y también el lamento por el despojo, la injusticia y la desigualdad ante la ley” (1988: 223-4).

El carácter ambivalente y complejo de la figura del Martín Fierro aparece claramente en la oposición entre “desafío” y “lamento”. Los nacionalistas aristocráticos como Lugones recuperan al gaucho del “desafío” como modelo masculino mientras que los anarquistas verán en él al rebelde que lucha contra la injusticia transformando, de esa manera, el “lamento” en rebeldía. Sarlo resume esa contradicción:

“Curiosamente, la elite criolla consiguió transformarlo en un epitome del carácter nacional (dejando de lado su naturaleza rebelde), mientras que los anarquistas de origen inmigrante lo transformaron en un modelo e inspiración para la rebeldía social. De esa manera cualquiera que escribiera en las primeras cuatro décadas de este siglo tenía que examinar y luchar con el mito del gaucho, ya sea para rechazarlo, re TRABAJARLO o adoptarlo. Tanto la vanguardia intelectual como los anarquistas usaron el nombre de Martín Fierro para dos revistas importantes; el suplemento cultural de un diario anarquista, al comienzo del siglo, y una revista literaria, publicada en la mitad de los veinte por poetas y escritores jóvenes, entre ellos Borges” (mi traducción) (1993: 38).

Borges, sin embargo, creía que Lugones exageraba al transformar al *Martín Fierro* en la obra representativa de la épica nacional. Borges observaba que Martín Fierro, un gaucho lleno de contradicciones, es, desde luego, imperfecto. Los héroes épicos deben ser, por el contrario, perfectos. Borges concluía que era necesario liberar al *Martín Fierro* no sólo de la interpretación de Lugones sino también de otras interpretaciones (ver Sarlo, 1993: 38-42).

Los *compadritos* de muchos tangos serán reemplazados en la lírica de tango más importante de los años '20 y '30 por los personajes románticos que en las tardes, pero sobre todo en las noches, pasan del *arrabal* al centro y se pierden en los bares, en los teatros y en los cabarets de la calle Corrientes. Para estos hombres el código moral del honor y la vergüenza presente en la aceptación de todo desafío violento y en la condena sin miramientos de toda traición, será reemplazado por el lenguaje del amor romántico (ver Archetti, 1994 d). Esta será una de las transformaciones radicales del tango que jamás convenció a Borges. El “lamento” se transforma en una queja individual y no da lugar a la rebeldía, a la defensa del honor a través del duelo y a la lucha contra la disciplina social impuesta por el peso de las leyes y la burocracia del estado nacional naciente.

El *compadrito* borgeano da lugar al “hombre que está solo y espera” de Scalabrini Ortiz. Pelear deja de ser una fiesta. Esta será una de las transformaciones más importantes del modelo masculino en la literatura popular y urbana de los '30 en Buenos Aires. En el centro y en los barrios de Buenos Aires el tango será la música dominante y uno de los espacios privilegiados, tanto simbólico como social, de reflexión y práctica de las relaciones de género en el uso y goce del tiempo libre. En este espacio las mujeres van a ser el centro de la construcción de un mundo imaginado popular masculino.

El otro gran espacio de la construcción de imágenes masculinas será el fútbol. El análisis de *El Gráfico* en los años '20 y '30 me va a permitir reflexionar sobre un conjunto de procesos culturales que están presentes en las discusiones políticas y literarias de la época. Los redactores y periodistas de *El Gráfico* participan, a su manera e indirectamente, de esos debates. Los textos que voy a comentar no son muchos porque hay pocos textos “filosóficos” con intención histórica que tienen esa calidad. Esos textos tempranos se transforman en el eje de la interpretación histórica de *El Gráfico* y nunca fueron cuestionados. Su análisis es relevante porque todavía siguen siendo de gran influencia en la reproducción del imaginario histórico del fútbol argen-

tino³. En primer lugar, el énfasis de mi análisis estará puesto en la importancia de encontrar un campo específico de la cultura popular en donde el fútbol esté acompañado por otras manifestaciones culturales, en este caso el tango, el producto cultural más evidente de la ciudad de Buenos Aires. En segundo lugar, en la necesidad de explorar la importancia de lo “criollo” en la creación de un estilo nacional de jugar al fútbol. Finalmente, en el examen, a partir de la imagen y el estilo de jugadores con nombre y apellido, de la construcción de un mundo de virtudes masculinas contrapuestas. En este espacio social la construcción de lo masculino nacional se hará en contraposición con otros estilos masculinos que se definirán como “extranjeros”. El fútbol

3 La presentación de *El Gráfico* sobre la fundación criolla, lo criollo y la aparición de un estilo “nacional” sigue teniendo vigencia ya que en las interpretaciones más contemporáneas de la historia del fútbol argentino esta hipótesis es aceptada sin mucha discusión (ver Bayer, 1990: 21; Cerutti, 1992: 3; Lázaro, 1993; Uzquiza, 1994; Fabbri, 1994; *La Nación*, 1, 1994). Los textos “liminares” de Borocotó han sido reproducidos y comentados con cierta regularidad (ver *La Maga*, 1994, 2, y Lázaro, 1993) y se utilizan en escuelas de periodismo como textos canónicos, como, por ejemplo, en los programas de la prestigiosa Taller Escuela Agencia de Periodismo Deportivo en Buenos Aires.

ayuda a construir la imagen de “uno” a partir de las diferencias con el “otro” o los “otros” masculinos en plural. En el fútbol no hay lugar para lamentarse por la pérdida de una mujer, como en el tango, pero sí por la pérdida de un estilo, de lo que se concibe como típicamente criollo o argentino, o por la pérdida de un torneo importante que hubiera hecho posible la ratificación de un estilo. En el mundo social y simbólico del fútbol, convertido en modelo y espejo de lo nacional, las derrotas o, en su caso, los triunfos y el estilo no suelen ir juntos. En otras palabras, es posible imaginar un triunfo traicionando el estilo o una derrota respetando el modo tradicional de jugar. El estilo tiene que ver con las raíces y no con los resultados transitorios. Veamos más de cerca algunos de mis hallazgos.

EL FÚTBOL Y EL TANGO COMO PRODUCTOS DE LA CULTURA DEL ARRABAL

En la década del '20 Buenos Aires es la ciudad del tango y del fútbol⁴. No hay ninguna otra ciu-

dad argentina que pueda mostrar esa creatividad cultural. Los procesos de identidad popular pasan no sólo por la política, en el momento en que la democracia masculina comienza a consolidarse (las mujeres no obtendrán el derecho al voto hasta 1947) y los hombres participan activamente en la construcción de los partidos políticos y el movimiento sindical. La elección de la orquesta y los cantantes de tango favoritos y la identificación del equipo de fútbol favorito serán también actividades muy importantes. Prácticamente cada barrio

establecidas ya en torno de 1915. Incluso hasta 1930 habrá un “campeonato nacional” con equipos representando a las provincias que se enfrentan a poderosos equipos de la Capital Federal. Sin embargo, la narrativa histórica de *El Gráfico*, como las historias más recientes, toman como punto de partida la historia del fútbol profesional. Por lo tanto, los clubes de Buenos Aires, La Plata, y a partir de 1938, los de Rosario que se incorporan al profesionalismo, constituyen el eje de reflexión central. Cuando se reconstruye el pasado se lo hace desde Buenos Aires, adonde emigraban los mejores jugadores del interior, y se mira no sólo la importancia y el peso de sus clubes en el país sino en el impacto que tienen en el exterior. Un ejemplo claro de esto es la última historia del fútbol argentino del diario *La Nación* (1994) en donde ninguna liga del interior de la Argentina es estudiada. Es importante no olvidar que el primer verdadero campeonato nacional con clubes del interior se juega por primera vez en 1967.

4 La práctica del fútbol se extiende tempranamente por la Argentina y provincias como Tucumán, Santiago del Estero, Santa Fe y Mendoza tienen clubes y ligas

tiene su club de fútbol. Es la época del auge de clubes que posteriormente, y sobre todo en el momento de la profesionalización, a comienzos de la década del '30, han de perder importancia como, por ejemplo, San Telmo, Barracas Central, Defensores de Belgrano, Sportivo Barracas y Sportivo Dock Sud. Al lado de estos existen ya consolidados los clubes clásicos del período profesional como River Plate, San Lorenzo de Almagro, Huracán, Vélez Sársfield, Racing, Argentinos Juniors, Chacarita Juniors, Atlanta, Independiente, Ferrocarril Oeste y Platense. Todos estos clubes fueron fundados entre 1901 y 1912. Cada club tiene su estadio, una peculiaridad que la Argentina comparte con el fútbol británico, y su sede social y deportiva. Las sedes sociales, en muchos casos con bibliotecas importantes y salas de teatro, van a articular gran parte de la actividad cultural y recreativa de los barrios: bailes populares, fiestas sociales (casamientos, bautizos, días nacionales de las diferentes comunidades étnicas), festivales de teatro y bailes de carnaval, muy en boga en esa década.

El tango y el fútbol pasan a ser pasatiempos importantes a la vez que permiten el ingreso activo de Buenos Aires en el proceso creciente de globalización del tiempo libre. Clubes de fútbol europeos visitarán regularmente Buenos Aires

desde 1904 y clubes argentinos saldrán de gira por Europa y América a partir de 1925. Desde 1921, con la partida de Julio Libonatti, jugadores argentinos se convertirán en profesionales de clubes europeos, especialmente italianos. Paralelamente, el tango se convierte en una de las músicas preferidas de los europeos y las orquestas argentinas y los cantantes más populares comienzan a salir de gira al extranjero. Carlos Gardel triunfa en España en 1927 y en 1928 “conquista” París. Buenos Aires pasa a ser la ciudad del tango y del fútbol.

Borocotó, uno de los periodistas estrellas de *El Gráfico*, escribe en 1928 uno de los artículos canónicos sobre las relaciones entre el fútbol y el tango. Borocotó se pregunta por qué “los pueblos del Plata” (incluyendo a Montevideo) aman el fútbol y responde:

“...(el fútbol) espectáculo moderno, de acción continuada, de belleza pasionante y de improvisación continua de situaciones, condimentado con ese granito de pimienta criolla, nuestro ingenio lo condicionó para poder gustarlo. Lo necesitaba y podemos asegurar que las habilidades criollas son las que decidieron ese amor que le profesamos. De por sí solo, aquel football inglés técnico, pero monótono, no habría logrado ejercer la influencia requerida por el espíritu de nuestras multitudes. Carecía de ese algo típico que nos llega a

lo hondo, que nos enronquece la voz en un grito que surge del corazón cuando la pelota es recogida por la red temblorosa: y tuvimos que adornarlo con el dribbling que encandila las pupilas y nos produce una inefable satisfacción interior, pues comprobamos que es patrimonio de estas tierras; y debimos hacer sus combinaciones más espectaculares” (1928, 467: 7).

Desde su perspectiva, el amor al fútbol se convierte en algo propio sólo si los argentinos saben crear algo nuevo, son capaces de aportar algo nunca visto. La apropiación de algo que viene desde afuera se conceptualiza como un acto eminentemente creativo. Los argentinos se apropian del fútbol y, al hacerlo, lo recrean. Este proceso de criollización (Borocotó alude al “granito de pimienta criolla”) lo trataré más adelante, pero es importante mencionarlo aquí para entender la relación con el tango. El fútbol es una creación inglesa, y en ese momento histórico los ingleses no sólo son los maestros indiscutidos del juego –jamás han sido vencidos en Wembley–, sino que, además, tienen una liga profesional admirada por el mundo entero. El tango, por el contrario, es una creación típicamente argentina y rioplatense (no hay que olvidar, en esta época, el paralelismo entre Buenos Aires y Montevideo: se habla el castellano con el mismo acento y el fútbol y el tango ocu-

pan un lugar privilegiado en el mundo popular urbano). En consecuencia, Borocotó tiene que transformar el fútbol en “algo nuestro” con la misma validez que el tango y para ello tiene que observar comportamientos similares en los dos campos⁵. Los argentinos introdujeron al fútbol:

“...el condimento agradable de esta raza aún no definida que hace trepidar las instalaciones de los fields, que improvisa un saludo formidable agitando los pañuelos, que organiza manifestaciones ruidosas en homenaje a los triunfadores y que llora secretamente amores truncados, productos de su imaginación la mayoría de las veces, cuando el alma de los bandoneones musita condolidas plegarias a la percanta que se fue del bulín, llevándose consigo el trino de sus risas de cristal” (1928, 467: 8).

El fútbol y el tango constituyen los mundos populares de Buenos Aires de una manera ineludible: en el fútbol se mezclan los placeres

5 A pesar de la relación que se establece entre tango y fútbol, como productos del arrabal, del barrio y del “alma criolla” y que persiste hasta la actualidad hay pocos tangos que tienen como tema el fútbol (ver Polimeni, 1994). Uno de los pocos tangos con textos de fútbol que sobrevivió el paso del tiempo es “El sueño del pibe” de 1943 (ver Romano, 1991: 321).

estéticos y los afectos tradicionales de barrios mientras que en el tango los sentimientos y la sensualidad predominan. Borocotó escribe:

“El football es el deporte colectivo del criollo: el tango su música. ¿Difieren fundamentalmente estas dos predilecciones? La primera constituye un placer estético asociado a una cuestión de intereses afectivos, de tradiciones de clubs y barrios; la otra es la parte netamente sentimental o con algo de sensualismo...” (1928, 467: 8).

Borocotó va a enfatizar que en el amor al fútbol no están sólo los hombres. El amor al tango por parte de las mujeres permite que éstas se introduzcan en el mundo del fútbol adorando a los mejores jugadores. Esto sería impensable sin el amor profundo de los hombres por el fútbol. Este amor compartido por hombres y mujeres es, según Borocotó, una garantía de la supervivencia de estas dos pasiones populares:

“...al rezongo de los bandoneones y al comenzar los violines a quejarse de penas ignoradas o fingidas, la pista se cubre de parejas que con placer inefable se dejan arrullar por la música que tiene la lamentación de la vidalita. Puede verse entonces a la milonguita que reclina su cabeza sobre el pecho del bailarín y, entornando los párpados sueña con algo impreciso y vago, con un amor pasado,

con él endulza sus actuales momentos, o con el que siempre espera en cada mañana. Su compañero, con gesto displicente, dibuja sobre el piso del salón las más variadas filigranas. ¿No son estos personajes los mismos cuyas pupilas beben ansiosamente las jugadas brillantes del football? ¿No es esa milonguita clásica la que adora a “Tarasca”, Piendibene o a otro ídolos?... Quizás el creciente cosmopolitismo, el ritmo acelerado de la época u otra razón de importancia logren cambiarle con la presentación de problemas más serios que los actuales; empero, no existe ahora una base que permita suponer pronto cambio. El tango y el football es posible continúen en su privilegiado puesto durante muchos años, o acaso para siempre, que es lo más factible” (1928, 467: 8).

Borocotó insistirá que tanto el fútbol rioplatense como el tango van a sobrevivir porque al margen de la devoción local han sido reconocidos y aceptados en Europa. Lo local al transformarse en global consolida la imagen creativa de lo rioplatense. Borocotó observa que:

“El tango hace rato que se abrió cancha en París. Salió de los arrabales, de los mismos en que se formaron los footballers; fue introducido en los salones que le despreciaban y luego extendió su reinado hacia la Ciudad Luz. Puede decir con orgullo y parodiando a Carlos V ‘en mis dominios nunca se pone el sol’. Al deporte popular del Río

de la Plata estaba reservada una suerte igual. Llevó al viejo continente lo que no habían lucido los ingleses. Y contra la fuerza de los corpulentos adversarios, el criollo sorteó obstáculos y marcó goals. El físico musculoso se estrelló contra la habilidad, contra la clase. Y ante millares de espectadores que deseaban verlos perder, bordaron sus nombres, argentinos y uruguayos, para que quede el recuerdo de sus hazañas en el verde pañuelo de Amsterdam” (1928, 467: 8).

Borocotó alude a la final de fútbol de los Juegos Olímpicos de Amsterdam en 1928 que fue jugada entre argentinos y uruguayos. En esa época, antes de que se organizara la primera Copa del Mundo en 1930, los Juegos Olímpicos eran considerados “campeonatos mundiales”. Uruguay había ya ganado en París en 1924 y se repetirá su hazaña en 1928. Los argentinos participan por primera vez en 1928 llegando a la final. Para decidir el ganador se jugaron dos partidos. En el primero empataron uno a uno y en el segundo ganaron los uruguayos dos a uno. No es de extrañar, entonces, que Borocotó termine su artículo del siguiente modo:

“...los mismos que se apilan en el tango “apilaron” a los europeos, quienes nos dirán ahora

que somos sus descendientes. De acuerdo. Pero como es del labrador el árbol que éste plantó en la Pampa. El tango quejumbroso, el ombú legendario, el cimarrón compañero de confidencias, el chiripá bordado, los cielitos que cantaron los Santos Vega, el alma rebelde que heredamos del montonero, la Pampa hospitalaria, los consejos del Viejo Vizcacha, el tintineo de los nazarenos y otras muchas cosas que me callo, siempre las habíamos considerado bien nuestras: *pero no estábamos seguros que también nos pertenecía el mejor football del mundo*” (1928, 467: 8).

Borocotó enumera las “cosas bien nuestras” en un estilo casi borgeano y comienza por las “cosas” de la pampa. El gaucho y sus diferentes contextos definen lo “nuestro”: el ombú en donde esconderse del sol, el caballo compañero, su ropa de fiesta, la música cantada por Santos Vega y su actividad rebelde en las montoneras. Borocotó no tiene la visión sarmientina del gaucho civilizado por su pasaje en el ejército nacional. La pampa es, además, hospitalaria, generosa porque ha recibido tantos inmigrantes y los ha aceptado, los ha convertido en “propios”. Borocotó acepta que el mundo rioplatense y sus equipos nacionales de fútbol están llenos de hijos de inmigrantes, hijos de europeos, pero éstos ya son bien criollos. Para Borocotó las raíces están

evidentemente en la pampa, y de esa manera presenta lo que era comúnmente aceptado en esa época: la imagen pastoral de lo nacional. Sin embargo vemos el arrabal a través del tango y muchos de sus jugadores de fútbol nacidos allí que harán famosa a la ciudad de Buenos Aires. La pampa y el arrabal aparecen unidas casi del mismo modo que en la representación de lo nacional que hace Borges. Las diferencias existen ya que Borocotó acepta el tango “quejumbroso”, o sea el tango no querido por Borges, y define al fútbol como algo bien argentino y rioplatense.

Borocotó y Borges participan, cada uno a su manera y en su ámbito literario específico, del debate sobre lo nacional y lo popular. Aceptan que lo nacional tiene que ver con la pampa y con una cierta zona de la ciudad de Buenos Aires. Desde esta perspectiva el territorio de lo nacional aparece circunscripto a Buenos Aires y sus alrededores o sea la pampa húmeda, ya que Buenos Aires puede ser correctamente concebida como la capital de la pampa húmeda (y sólo posteriormente del país). El mundo social del tango y del fútbol van a definir desde la perspectiva de lo popular campos culturales desde donde el mundo masculino producirá sus imágenes, sus ritos y sus héroes. Los grandes clubes de fútbol de

Buenos Aires han de convertirse en los “clubes nacionales” y eso a pesar de la tradición futbolística de las ciudades de Rosario y La Plata. Un club grande de Buenos Aires, Boca Juniors o River Plate, pertenece a la Nación, es una suerte de patrimonio nacional, mientras que los clubes importantes de las otras ciudades, Rosario Central o Estudiantes de la Plata, serán percibidos como clubes de “provincia”. Es altamente probable y deseable ser hincha de River Plate y vivir en La Quiaca. Mucho más raro será encontrar un hincha de Rosario Central, no nacido en Rosario y sin padres rosarinos, en Ushuaia.

Según Borges (1993: 25), la pampa y el arrabal deben ser los espacios que generen una lírica y una literatura nacionales ya que ni las montañas o el mar argentino han sido vistos por los poetas. En el análisis de Borocotó la pampa existe de un modo concreto porque de ella vienen las raíces (las tradiciones) que transforman a los hijos de inmigrantes en criollos, pero el espacio privilegiado será el arrabal (y la ciudad) en tanto productor de una cultura popular urbana en donde los ídolos y los héroes van a nacer en el tango y en el fútbol. Borocotó enfatiza, por otro lado, que los éxitos futbolísticos en los juegos olímpicos de Amster-

dam así como la aceptación y el triunfo del tango en París demuestran que Buenos Aires (y la Argentina) es capaz de producir “cosas nuestras” aceptadas y reconocidas por todo el mundo. El tango y el fútbol aparecen entonces como las contribuciones argentinas en la construcción, en esa época, de un espacio global corporal del tiempo libre que trasciende las fronteras nacionales. De esa manera Buenos Aires, una ciudad tan cosmopolita como Nueva York y Johannesburgo en la década del '20, va generando su propia mitología y con ello dejando en la oscuridad al resto del país.

EL FÚTBOL COMO UN PRODUCTO Y UN EJEMPLO DE LO CRIOLLO

A partir de 1928 *El Gráfico* desarrolla la teoría de las dos fundaciones del fútbol argentino: la primera fundación será británica y la segunda será criolla. Uno de los argumentos utilizados alude al origen étnico de quienes lo practicaban en los equipos más famosos y, a la vez, integraban el equipo nacional. En la fundación británica, desde 1887 hasta 1912 –cuando se quiebra la hegemonía del club Alumni, el “glo-

rioso club británico”–, los jugadores de origen británico dominan:

“...fueron ingleses venidos al Río de la Plata los primeros que practicaron el juego y siguieron practicándolo sus hijos incorporados en colegios ingleses tal cual se hace hoy con otros deportes como el cricket. Tuvo pues *el football rioplatense su origen inglés en sus primeras prácticas* y la primera lección de técnica superior estuvo a cargo del Southampton, y luego el Nottingham Forest, Everton, Tottenham Hotspur, etcétera. *Todo completamente inglés, como puede verse y apreciarse en nuestros famosos cracks de nuestra iniciación en el football que se llamaron Brown, Weiss, Lett, Ratcliff, Buchanan, Moore, Mack, Leonard, Watson Hutton y tantos otros cuyos nombres no difieren en nada de los que practican el football en la Rubia Albión*” (mi subrayado) (*El Gráfico*, 1928, 470: 15)⁶.

La fundación criolla comienza en 1913, cuando el Racing Club, sin un solo jugador de origen

6 *El Gráfico* establece de una manera clara la importancia de “la tradición y la fundación británica” del fútbol argentino. No hay ninguna confusión entre lo “británico” y lo “inglés” ya que los apellidos de origen irlandés, escocés, galés o inglés, indican la “mezcla” de lo “británico”. En el lenguaje de la revista el término “británico” es político y no étnico.

británico, conquista el campeonato de primera división por primera vez. A partir de ese momento los clubes “británicos” pierden su peso futbolístico y sus jugadores desaparecerán de los equipos nacionales. Según *El Gráfico* este cambio ha sido posible ya que:

“...cuando el football comenzó a difundirse, dejaron de ser los cracks nombres británicos para transformarse en apellidos puramente latinos, especialmente italianos y españoles, como García, Martínez, Ohaco, Olazar, Chiappe, Calomino, Laforia, Isola, etcétera” (mi subrayado) (*El Gráfico*, 1928, 470: 15).

Es interesante observar que lo “criollo” se define a partir de la predominancia de apellidos españoles e italianos. Lo “criollo” pasa a ser una fundación de los hijos de inmigrantes “latinos”. Los hijos de inmigrantes “ingleses” nunca fueron concebidos como “criollos”, no se transformaron en “criollos” jugando al fútbol. ¿Cómo explicar estas diferencias? El razonamiento puramente genealógico da lugar a un razonamiento fundado sobre estilos de jugar. Los estilos, a su vez, van a estar basados en las diferencias étnicas conceptualizadas como diferencias de carácter y en la forma en que se estructuran los sentimientos y las prácticas corporales. Luego de que los hijos de inmigrantes latinos hayan

hecho suyo el fútbol, a partir de mediados de la primera década de este siglo, *El Gráfico* explica:

“...es lógico que con el correr de los años, toda la influencia sajona del football haya ido desapareciendo para dar paso al espíritu menos flemático y más inquieto del latino... Inspirados en la misma escuela que los británicos, bien pronto los latinos fueron modificando la ciencia del juego e hicieron una propia, hoy ampliamente reconocida... ella se diferencia de la inglesa en que es menos monocorde, menos disciplinada y metódica, pues no sacrifica el individualismo en homenaje a la suma colectiva de los valores. En el football inglés todo tiende a destruir la acción personal para formar un todo sólido, de manera que un team no se cuenta por sus hombres separadamente, sino por la acción uniforme de todo un conjunto. De ahí que el football británico sea realmente poderoso y tenga la fuerza regular e impulsiva de una verdadera máquina, pero es monótono porque siempre es igual y uniforme. El football rioplatense, en cambio, no sacrifica enteramente la acción personal y utiliza más el dribbling, el esfuerzo personal generoso, tanto en los hombres de ataque como de defensa, por consecuencia, un football más ágil y vistoso” (mi subrayado) (*El Gráfico*, 1928, 470:15).

En este texto aparecen un conjunto de oposiciones simétricas que serán sistemáticamente

desarrolladas por *El Gráfico*. Lo “británico” aparece identificado con lo flemático, la disciplina, el método, lo colectivo, la fuerza y el poder físico⁷. Estas virtudes ayudan a concebir un estilo como una “máquina”, es decir repetitivo. El autor reconoce que este estilo permite conceptualizar el fútbol británico como “perfecto”, es decir industrialmente perfecto. Lo “criollo”, gracias a la influencia latina, es exactamente lo contrario: inquieto, individualista, menos disciplinado, basado en el esfuerzo personal,

7 Es importante señalar que aunque en términos de estilo el “otro” relevante sea el estilo “británico”, los escritores de *El Gráfico* saben que no se puede jugar contra los “británicos” sino solamente contra los equipos nacionales de Gales, Escocia, Inglaterra e Irlanda del Norte. Desde un comienzo en la historia del fútbol argentino el enemigo principal, en el sentido de obstáculo que hay que vencer para alcanzar la madurez y el supuesto reconocimiento universal, es Inglaterra. No sólo han inventado el fútbol moderno y sus reglas sino que lo practican profesionalmente y por ello no se mezclan con los amateurs en las Olimpiadas. En innumerables ocasiones *El Gráfico* no sólo compara diferentes estilos sino que insiste en la necesidad de seguir el mismo camino de los ingleses y profesionalizar el fútbol nacional. Esto sólo se conseguirá en 1931 con la creación de la liga profesional. Durante décadas los argentinos han de soñar con un triunfo sobre Inglaterra. Leyendo *El Gráfico* se tiene siempre la impresión de que los triunfos sobre los otros países tienen menor importancia.

ágil y virtuoso⁸. Gracias a estas características,

8 El hecho de llamar “fundación criolla” al juego aportado por los hijos de inmigrantes de primera generación seguramente sería considerado como un insulto por los escritores nacionalistas de la época. Precisamente, los nacionalistas están en contra de los inmigrantes porque éstos contaminaban la “esencia nacional” y “ensuciaban al país” (Rock, 1993: 41-2). En el mundo del fútbol los inmigrantes y su creatividad permiten que el estilo nacional aparezca, se fortalezca y se reproduzca en el tiempo. La identidad nacional en el fútbol pertenece a los hijos de inmigrantes, es un hecho cultural creado al margen del “criollismo” de los nacionalistas. La narrativa de *El Gráfico* es un homenaje a los hijos de extranjeros excluyendo, explícitamente, a los hijos de británicos. La exclusión de los hijos de británicos puede leerse como una concesión al “antiimperialismo británico” de los nacionalistas por parte de los escritores de *El Gráfico*. Creo, sin embargo, que *El Gráfico* colabora, a su manera, en definir lo “británico” como el “otro” relevante para los argentinos en el campo del deporte. En esa dirección la revista va a defender la salida de los jugadores argentinos al extranjero e incluso que puedan jugar con los seleccionados nacionales de los países en donde son definidos como “oriundos” (el caso de Italia será flagrante en el mundial de 1934 con cuatro argentinos en el equipo campeón). Esos jugadores serán considerados como embajadores del fútbol “criollo”. *El Gráfico* escribe:

“No debemos ser egoístas. Orsi, Cesarini, Stábile y todos aquellos que traspongan las fronteras en busca de mejores horizontes y rumbo a países que los necesitan,

concluye el autor, es posible imaginar al fútbol rioplatense como imperfecto y por lo tanto sujeto a desarrollarse cuando se declare el profesionalismo. Posteriormente, ya entrada la década del '40, a la idea de "máquina" se opone la idea de "arte", en el sentido de interpretación artística musical. Se dirá que los argentinos no "juegan al fútbol" sino que "tocan fútbol", ya que son como virtuosos que tocan el piano o el

deben ser mirados como la vieja España miraba partir a sus Adelantados. Van hacia la conquista de otras multitudes. Ya nos resulta un poco chico el país y una buena lección de fútbol dada en nuestras canchas no deslumbra a nadie. Hace muchos años que en el arte de gambetear y marcar goles venimos haciendo cátedra; por eso es preciso salir, los buenos jugadores que nos prestigian en el extranjero habrán hecho obra patriótica. Stábile va a Italia, no a defender el fútbol de la península, sino que el criollo, por cuanto es un criollo el que juega" (1930, 589: 37).

Este "estilo" será reconocido por los italianos y documentado en la historia del fútbol italiano (ver Brera, 1978: 98, y Papa y Panico, 1993: 158-63). Este reconocimiento servirá para consolidar esta imagen (ver Masón, 1995: 15-44). Los argentinos se verán en el espejo italiano y europeo, y los europeos al importar a los jugadores argentinos más técnicos, generalmente ofensivos, y diferentes, ayudarán a reforzar esa imagen. Los jugadores argentinos menos dotados técnicamente y más trabajadores no serán pensados como representantes de ese estilo.

violín. Por ello, un gran equipo de fútbol será como una orquesta compuesta por grandes individualidades (*El Gráfico*, 1941, 1124: 18). Lo típico del fútbol argentino pasará a ser el toque de pelota, el toque corto y veloz.

Es necesario retener virtudes corporales opuestas que, identificadas como "británicas" y "criollas" han de sufrir una posterior transformación. Las virtudes corporales inglesas aparecen asociadas a "la fuerza y el poder físico" mientras que las virtudes de los criollos tienen que ver con la agilidad y la virtuosidad de los movimientos. La metáfora de la "máquina" como opuesta a la creatividad individual es una constante en el imaginario futbolístico argentino. Lo "británico" se asocia a lo industrial y lo "criollo" a un sistema social preindustrial. Frente a la máquina, o sea lo repetitivo, lo típicamente "criollo" debe ser el "dribbling". El "dribbling", que luego se llamará "gambeta" (palabra que viene de la literatura gauchesca y alude al movimiento del avestruz al correr), es algo eminentemente individual y no se puede programar, es lo opuesto al juego industrial colectivo de una máquina.

Para 1928 lo "criollo" ha adquirido características propias. La "fundación" del "estilo criollo" tiene que tener una fecha, un actor y un evento preciso: el Racing Club que en 1913 des-

aloja como campeón al Alumni, el club hegemónico por años y años, representante no sólo de la “fundación” británica del fútbol sino también del “estilo británico”. Uno puede concebir un estilo propio de jugar al fútbol como algo totalmente imaginario, pero, por lo general, sale de la comparación con otros estilos como los textos arriba citados lo indican⁹. Sin embargo entre 1913 y 1928 transcurren quince años y es posible imaginar que el pasaje del estilo británico al criollo se fue haciendo de un modo paulatino. En esa transformación la mirada del “otro

9 Sin lugar a dudas el proceso de criollización no sólo se dio en Buenos Aires, como he observado anteriormente, pero fue más relevante en el fútbol de esta ciudad por el peso de los equipos y la tradición de los colegios “británicos”. Jorge Brown, el jugador modelo del Alumni y del seleccionado argentino de comienzos de siglo, comenta que el estilo “criollo” de 1921, “más fino y artístico”, es diferente del estilo de Alumni, que era “más brusco, pero viril, hermoso, pujante” (*El Gráfico*, 1921, 107: 11). En 1924, al comentar los éxitos del fútbol rioplatense, expresa que hay que “vigilar al fútbol (argentino)... a fin de que las virtudes latinas tengan su complemento con la perfección de la técnica británica” (*La Nación*, 10-6-1945: 5). Brown reconocía los cambios y la presencia de un estilo y de virtudes que no eran originalmente británicas y que Alumni representaba. En consecuencia, el imaginario de *El Gráfico* era compartido incluso por actores privilegiados y con cierta autoridad como Jorge Brown.

lejano”, los europeos, y del “otro cercano”, los uruguayos, será importante.

El Gráfico (1923,190: 4) sostiene tempranamente que el fútbol llegará a ser el deporte fundamental en la Argentina, ya que permite que una nación se exprese a través de su equipo nacional. Esto, enfatizan, no puede darse a través de los deportes individuales. Participar del equipo nacional exige a los jugadores elegidos una alta conciencia nacional, ya que deben postergar sus intereses particulares de jugadores de clubes diferentes. Al mismo tiempo el editorialista observa que las diferencias nacionales, las diferencias entre estilos, se pueden ver mejor en un partido de fútbol que en cualquier otra competencia deportiva. Podemos leer que:

“Entre los sudamericanos existen ya esas diferencias de estilo. Los argentinos se han distinguido por rápidas arremetidas a pases largos, terminados con potentes shots. Un juego muy distinto es el de los uruguayos, quizás más brillante pero menos eficaz. Pases precisos, cortos, con poco trabajo de las alas, siempre próximo al arco contrario, aunque sin rematar bien al ataque. Los chilenos, un juego completamente abierto y violento, carente aún de táctica, sus hombres hacen derroche de resistencia física. Los brasileños con táctica semejante a la de los uruguayos aventajan a éstos en sus tiros al arco hechos a toda carrera.

Los paraguayos tienen un juego semejante al de los argentinos” (*El Gráfico*, 1923, 190: 4).

En este párrafo debemos retener las diferencias entre argentinos y uruguayos. Los uruguayos aparecen como más “rioplatenses” en el sentido de que practican un juego individual y brillante menos eficaz que el de los argentinos. Los argentinos en 1923 todavía se parecen al estilo “británico”, ya que juegan con pases largos y terminan sus jugadas con potencia y fuerza en los disparos al arco. Ha habido “fundación criolla” pero el estilo está todavía impregnado de la influencia inglesa. En 1924 a los jugadores ingleses del Plymouth Argyle en gira por la Argentina les impresiona que los argentinos luzcan en su juego características netamente británicas: “velocidad, empuje y combinaciones” (*El Gráfico*, 1924, 257: 24).

El triunfo uruguayo en las olimpiadas de 1924 en París y la gira exitosa, por muchos países europeos, de Boca Juniors, un equipo de la primera división argentina, en 1925 van a confirmar la existencia de un “fútbol rioplatense” distinto al europeo y al inglés. Hasta la gira de Boca los argentinos eran más ingleses que los uruguayos. Los europeos van a ayudar, con su percepción de las diferencias, en la definición

de un “fútbol rioplatense” jugado tanto por argentinos como por uruguayos. La visita en 1926 del Real Deportivo Español, un club de Barcelona, va a permitir el desarrollo de la teoría del fútbol criollo como algo diferente. *El Gráfico*, sin ninguna modestia, escribe a propósito de la visita del equipo catalán:

“Consideramos muy alto el valor del football que se practica en nuestro país –tan alto que sólo apreciamos como superior al football de los profesionales británicos– y es por ello que dentro de un concepto severo en la técnica reputemos el mérito de nuestros huéspedes... deduciremos que el football en España ha adquirido un adelanto sorprendente que lo coloca casi a nuestra altura, y decimos precisamente casi a nuestra altura porque tenemos la convicción de que el nuestro es más técnico, más rápido, más preciso: quizás carezca de efectividad por la habilidad en la acción individual de nuestros grandes jugadores, pero el football que practican los argentinos y que hacemos extensivo a los uruguayos es más bello, más plástico, de mayor precisión ya que para llegar al arco adversario no se hace con pases largos y adelantados, terminados casi en seguida, sino que es cada avance la consecuencia de una serie de acciones breves, precisas, colectivas de “dribblings” hábiles y pases precisos como una filigrana” (*El Gráfico*, 1926, 366: 17).

Los jugadores del equipo catalán concurren al estadio a ver el partido entre Platense e Independiente y al ser interrogados sobre las características de los jugadores y equipos argentinos dicen:

“...que nuestro football es muy hábil y elegante y los jugadores argentinos están dotados de grandes condiciones para la práctica del deporte, pero encuentran que su juego es poco decisivo. Los forwards argentinos son notables en el pase; el dribbling por su astucia, rapidez y exacta comprensión del juego, pero no rematan con shots al gol, al que desean aproximarse mucho para terminar los ataques en lugar de dirigir el shot final más o menos al llegar al área penal...” (*El Gráfico*, 1926, 366: 9).

En la percepción de *El Gráfico* como en la de los jugadores catalanes la habilidad en el “dribbling” de los jugadores argentinos aparece como uno de los aspectos fundamentales del estilo criollo. El “dribbling” es una cualidad individual y no colectiva. El estilo colectivo pasará, en consecuencia, a depender de las cualidades de sus mejores exponentes, poseedores de una técnica superior de “dribbling”. El “dribbling” se convierte en el factor que permite pasar de la “fundación” al cultivo de un estilo. El “dribbling” permite corporizar al es-

tilo. En ese proceso las miradas de los “otros”, los europeos, aceleran ese proceso. Al mismo tiempo, los jugadores argentinos y uruguayos que comienzan a salir a Europa en la década del '20 serán los grandes “dribbleadores”.

En ese contexto y con el estilo propio afirmado, Borocotó, en 1928, elabora la teoría del “dribbling criollo”. Esta teoría está basada en las cualidades personales de los “pibes criollos” y su relación con los contextos sociales y espaciales que les permitieron desarrollarlas (*El Gráfico*, 1928, 480). En primer lugar, el “pibe criollo” se dio cuenta al ver cómo jugaban los ingleses que en ese estilo de juego no había lugar para la improvisación, para la “imaginación”. En segundo lugar, los “pibes” practicaban el fútbol espontáneamente en los “potreros” (espacios vacíos de la ciudad, de distinto tamaño, por lo general chicos, y muy irregulares) sin que estuviera un maestro presente como era el caso en Inglaterra en donde, según Borocotó, el fútbol se practicaba fundamentalmente en los colegios. En los potreros, ante la acumulación de jugadores en un espacio bastante reducido, la única posibilidad de tener la pelota un cierto tiempo era convertirse en un “dribbleador” empedernido. En tercer lugar, Borocotó recuerda que el fútbol argentino se ha hecho conocido en el mundo a

partir del “dribbling” y los jugadores que dejan la patria para ir a jugar a Europa son los que mejor “dribblean”. Borocotó sostiene, enfáticamente, que hasta esa época la Argentina era conocida en el mundo por haber exportado el valor de sus novillos congelados y la calidad de sus cereales, “productos no populares” –en el sentido que provenían de las estancias de la clase terrateniente pampeana–, y que ahora es importante que sea conocida por sus “productos populares”. Uno de esos “productos populares” de gran calidad es el “dribbling” y sus exponentes, los exquisitos jugadores argentinos de fútbol.

En esta teoría, claramente, el “pibe” (el chico), sin ningún tipo de enseñanza, es el inventor del estilo “criollo” en el potrero. Esta imagen de Borocotó no sólo señala que hubo un inicio infantil, como en todo juego, sino que indica la importancia de la frescura, la espontaneidad y la libertad que se asocian a la infancia y que, llegada la madurez y con ella las responsabilidades, ha de perderse. Borocotó propone que se levante en la Argentina, “en cualquier paseo”, un monumento al inventor del “dribbling”¹⁰.

10 Muchos años después Borocotó podrá realizar su sueño al escribir el guión de la película “Pelota de trapo”, dirigida por Leopoldo Torres Ríos en 1948 y

Ese monumento tendría que ser:

“...un pibe de cara sucia, con una cabellera que le protestó al peine el derecho de ser rebelde; con los ojos inteligentes, revoloteadores, engañadores y persuasivos, de miradas chispeantes que suelen dar la sensación de la risa pícaro que no consigue expresar esa boca de dientes pequeños, como gastados de morder el pan “de ayer”. Unos remiendos unidos con poco arte servirán de pantalón. Una camiseta a rayas argentinas, demasiado descotada y con muchos agujeros hechos por los invisibles ratones del uso. Una tira atada a la cintura, cruzando el pecho a manera de banda, sirve de tirador. Las rodillas cubiertas de cascarones de lastimaduras que desinfectó el destino; descalzo, o con alpargatas cuyas roturas sobre los dedos grandes dejan entrever que se han efectuado de tanto shotear. Su actitud debe ser característica, dando la impresión de que está realizando un dribbling con la pelota de trapo. Eso sí: la pelota no puede ser otra. De trapo, y con preferencia forrada con una media vieja. Si algún día llegara a instalarse este monumento seríamos

que tuvo un gran éxito comercial. Borocotó consigue amalgamar la esperanza de los pibes, el barrio, el potrero, la amistad, la familia y la importancia de la lealtad a la camiseta y al club del barrio en una película que es un clásico del género (ver Maranghelo, 1984, y Ferreira, 1994).

muchos los que ante él nos descubriríamos como ante un altar” (*El Gráfico*, 1928, 480: 11).

Chantecler, otro de los grandes escritores de *El Gráfico*, va a colaborar también en la elaboración de la teoría de lo “criollo”. El “dribbling”, una expresión corporal, va a pasar a ser una muestra de lo fundamental del “criollo”. El “dribbling” expresa la viveza y la picardía criollas frente a la ingenuidad británica (1928, 467: 16). A la pura imaginación del pibe y la congestión de jugadores en el potrero, rasgos principales de la teoría de Borocotó, se agrega definitivamente la picardía. Sin la existencia de la picardía y la viveza como cualidades no podría surgir el “dribbling” y no habría espacio para la improvisación creadora. Chantecler sostiene que los británicos son “fríos” y “matemáticos” y que por eso juegan un fútbol “sabio”. Al contrario, los rioplatenses al ser “calientes” e “improvisadores” juegan un fútbol “genial”. Asimismo, establece una diferencia entre los rioplatenses: los argentinos juegan con el corazón, son más agresivos y veloces, mientras que los uruguayos juegan con la cabeza, son más románticos y calmos (1928, 467: 16). Sin embargo afirma que, pese a esas diferencias, se puede hablar de un fútbol rioplatense. Históricamente y por el hecho de

haber jugado la final del “campeonato mundial que son las olimpiadas”:

“...el football rioplatense es el más apreciado del mundo, y la inteligencia puesta al servicio del deporte por un puñado de muchachos jóvenes y viriles han hecho más por la despreciada América del Sur que todos los diplomáticos juntos. *Ahora se nos considera y alaba: ahora somos algo*” (mi subrayado) (1928, 467: 16).

Aquí vemos el mismo argumento de Borocotó: el fútbol permite que los argentinos sean “vistos” por el mundo, sean “recordados” y, sobre todo, “alabados”. El hecho de que argentinos y uruguayos lleguen a la final del primer verdadero campeonato mundial disputado en 1930 va a confirmar esta teoría de la supremacía del fútbol rioplatense.

Chantecler va a seguir trabajando en su teoría de la viveza criolla y su solución será bastante diferente a la de Borocotó. Borocotó, como hemos visto anteriormente, apelaba a las influencias criollas pampeanas. En ese sentido, algo intransferible y único, la pampa y su cultura, se naturaliza: el contacto de los hijos de inmigrantes con la naturaleza (incluso en el potrero) les permite transformarse. Borocotó será consecuente con su teoría sobre la natura-

leza de lo criollo. En un artículo tardío publicado en 1950 escribe:

“Cada país juega al fútbol como sabe hacerlo y de acuerdo con el temperamento de sus hombres, con su idiosincrasia, como siente el fútbol. ¿Por qué el pibe nuestro quiere moverla, ablandarla, hacer chiches, todo lo cual le ha dado ese maravilloso dominio de pelota que más de una vez resulta poco práctico? *Porque nació así. No se le ocurrió ser así. ¡Es así! Algo habrá en el aire, en el paisaje, en la sangre, en el asado, en el mate, pero es así Y por otros lados el aire, la sangre, el paisaje y la alimentación son diferentes. No hay una manera de jugar al fútbol. Hay maneras*” (mi subrayado) (*El Gráfico*, 1950, 1618: 48).

Aquí vemos que la manera de jugar viene de la naturaleza, es un don natural, un jugador criollo nace no se hace. El nacer jugador criollo depende del aire, la sangre y la tierra, y de los productos de la tierra: la alimentación (el asado y el mate). Lo “natural”, lo criollo, aparece como una barrera contra la transferencia cultural, contra la importación de estilos europeos, que es lo que se está discutiendo en 1950. Borocotó encuentra una simetría entre ser y sentir: lo natural tiene que ver con los sentimientos y no con la razón (*El Gráfico*, 1950, 1626: 46). Desde esta perspectiva los inmigran-

tes no trajeron nada sustancial que permitiera esa transformación: sus hijos al nacer en la pampa se hicieron criollos.

Chantecler, por el contrario, va a elaborar la teoría del “melting-pot”, de un proceso continuo de criollización. Un criollo se hace, no nace, es el producto de una tradición que se modifica con los aportes individuales. En un artículo, titulado “La viveza criolla característica principal de nuestro juego”, escribe:

“País de inmigración el nuestro, al recibir en su seno las grandes corrientes de todas las razas, ha ido asimilando cualidades de cada una para amalgamarlas y darles un sello propio. De ahí la raza nueva que glosan los intelectuales europeos cuando vienen a estudiar la psicología de nuestro pueblo y no pueden hallarle una idiosincrasia definida, puesto que tenemos algo de cada civilización sin pertenecer típicamente a ninguna” (*El Gráfico*, 1932, 652: 21).

Chantecler considera que, sin embargo, en el desarrollo de la viveza criolla ha habido jugadores de la época británica como Leonard, Carlos Brown, Carlos Buchanan y Arnoldo Watson Hutton que contribuyeron a modificar la frialdad británica. Chantecler se va a dedicar de un modo muy minucioso a enumerar “los productos de la viveza criolla” confeccionando

un diccionario del fútbol criollo: anunciar una jugada y hacer otra, la bicicleta (un “dribbling” muy especial), pisar la pelota, provocar el corner o el out, dejar pasar la pelota para que un compañero la reciba, la chilena, simulacro de ataque, el túnel o caño, la marianela y, también, lo que llama “astucias de mala ley” (*El Gráfico*, 1932, 652 y 653). La viveza criolla se convierte no sólo en una lista de inventos sino, fundamentalmente, es una cualidad que se desarrolló históricamente. Detrás de cada una de las jugadas mencionadas suele haber un creador, un jugador criollo que la practicó.

El fútbol es un deporte inglés que fue traído por los ingleses a la Argentina como al resto del mundo. Una de las diferencias entre Buenos Aires y muchas otras ciudades latinoamericanas en donde el fútbol será importante es el peso de los británicos y la cultura británica en la construcción de la ciudad, la modernización de la economía argentina y su incorporación en el mercado mundial. A comienzos de este siglo vivían en Buenos Aires casi 50.000 británicos. A éstos se sumaron los cientos de miles de inmigrantes europeos. Borocotó trató de construir una teoría del fútbol nacional despojándolo de lo británico, transformándolo en algo puramente criollo. Su “tour de force” y su modificación respecto de la teoría de

los nacionalistas es haber vinculado el fútbol criollo con la inmigración. Los inmigrantes criollizan el fútbol porque se transforman en criollos heredando los rasgos de los “auténticos criollos”. No hay “melting-pot”. Chantecler acepta la inmigración pero su historia es una historia de vivezas individuales en donde, incluso, hay espacio para los vivos británicos. Lo criollo no es permanente, se va haciendo a la marcha en una suerte de “melting-pot” bien logrado. Lo común de estas dos teorías es haber despojado de lo criollo la fuerza y el coraje al convertir en virtudes máximas el “dribbling”, es decir una jugada que elude el choque corporal, evita el contacto físico con el rival, y la viveza, la capacidad de esconder las verdaderas intenciones convirtiendo la vida (el juego) en simulacros continuos haciendo creer al otro de lo contrario, convirtiendo el engaño en victoria. Esta teoría no creo que hubiera sido fácilmente aceptada por los nacionalistas de la época.

Según Sarlo, la solución de Borges al romper con la interpretación de Lugones de lo criollo será diferente. Borges acepta la inevitabilidad de la mezcla cultural, del encuentro entre lo americano y lo europeo, pero advierte sobre lo problemático de las mezclas. Sarlo concluye de la siguiente manera:

“La mezcla es a la vez indispensable y problemática. Borges está muy lejos de la solución sintética pacífica que volvería la Argentina en un espacio idílico del “melting-pot” cultural. Por el contrario, toda su literatura está desgarrada por sentimientos de nostalgia, porque tiene lugar en la frontera entre dos mundos, en una línea que las separa y las junta, pero que, a través de su propia existencia, marca la inseguridad de la relación. En este sentido, la literatura de Borges pertenece a la frontera entre Europa y América: revela distancias y transformaciones, de la misma manera que la inscripción de lo escrito separa los espacios de la página de los espacios de la vida” (mi traducción) (1993: 48-9).

El mundo pacífico del “melting-pot” anunciado por Chantecler será problemático como también lo será el mundo sustancialista de Borocotó. Lo criollo como una mezcla será problemático. Lo europeo, el estilo de jugar europeo, opuesto al estilo criollo, estará siempre presente en el imaginario colectivo argentino. Uno tiene la impresión al leer *El Gráfico* de esa época que el estilo criollo crece, se consolida y se reproduce porque triunfa. Triunfan sus equipos y los jugadores que van a Europa. Una tradición sólo se construye sobre la base de los triunfos y el reconocimiento de los “otros” que se definen como relevantes. Obsesivamente,

El Gráfico pregunta a los jugadores europeos que visitan el país, a los diplomáticos europeos estacionados en Buenos Aires, a los jugadores argentinos que juegan en Europa y a los directores técnicos argentinos que triunfan en el exterior “cómo nos ven”, “qué piensan en Europa del estilo criollo y los jugadores criollos”. *El Gráfico* siempre ha de insistir, y creo que correctamente, sobre el hecho de que no puede haber una tradición sobre la base de derrotas. Una tradición futbolística no sólo requiere de continuidad histórica sino, esencialmente, de triunfos. Por lo tanto, ante cada derrota importante lo que se pondrá en duda es el estilo criollo. En esos momentos de crisis siempre se intenta importar el “estilo europeo”. Jamás se piensa en importar el “estilo brasileño”, ya que se parte del supuesto de que eso es imposible. Implícitamente se reconoce la influencia africana que no existe en la Argentina. Importar lo “europeo” no es sino, quizás, cambiar el sentido de las mezclas y reconocer que, después de todo, los argentinos descienden de los barcos que traían los inmigrantes al Río de la Plata. Al importar lo europeo, las tácticas y la disciplina europeas, los argentinos reconocen una parte importante de ellos y viven la “mezcla”, en el sentido borgeano, de un modo contradictorio. Las contradicciones entre lo criollo y lo euro-

peo aparecerán con mayor claridad cuando nos concentremos en las descripciones de las virtudes individuales de algunos jugadores.

LAS VIRTUDES MASCULINAS INDIVIDUALES

Hemos visto la importancia del espacio en la construcción de tipos: la pampa y el gaucho, el arrabal y el compadrito. En el fútbol ya hemos visto que el espacio es el potrero. Sin embargo, y para ser más correctos, *El Gráfico*, especialmente Borocotó, va a igualar el potrero con el “baldío”. Un “baldío” es un pedazo de tierra irregular de la ciudad sobre el que todavía el cemento no ha avanzado. Del baldío y del potrero saldrán los jugadores de fútbol argentinos. No salen ni de los patios de los colegios primarios o secundarios, ni de los clubes, es decir de espacios controlados por maestros y directores técnicos. El baldío es como la pampa y el arrabal, un espacio de libertad. Los grandes jugadores serán, en consecuencia, productos puros de esa libertad que les permite improvisar y crear sin las normas o reglas impuestas por los expertos o pedagogos.

Mientras se reflexiona sobre el estilo criollo se construyen estampas de jugadores que van a funcionar como arquetipos de esos valores. La semblanza de Borocotó de Carlos Peucelle, un

jugador mítico presente en el equipo del mundial de 1930, es paradigmática. Borocotó titula a su artículo “Carlos Peucelle, ciudadano del baldío” y escribe:

“...es la personificación del potrero, es el ciudadano del baldío, es el campito que anda... Véanlo en el tranco, en las ganas de jugar, en la cara risueña y pecosa, en lo que tiene de purrete travieso y convendrán en que se va elevando el potrero amarrado a la cincha... *Tiene el baldío metido en el alma*. Obsérvenlo. Miren cuando se para en el centro de la cancha con su andar inclinado, revoleando los brazos y sacudiendo las ondas que le tienen bronca a la gomina. Véanlo que parece decirles a los muchachos de saquito de pijama que están contra el alambre: “Esperen que termine esto y vamos juntos pal potrero” (*El Gráfico*, 1933,716: 4).

Ser ciudadano del baldío es ser un “hombre libre” en un mundo de iguales. El baldío aparece como la verdad democrática: Peucelle, luego del partido, puede ir al potrero a jugar un “picadito” con los espectadores. Peucelle tiene el baldío en el alma porque su cuerpo lo indica: es disciplicente, descuidado y sin garbo. El potrero es cuerpo, es materialidad. Peucelle tiene, además, la pinta de un “pibe”, parece un “purrete travieso” y, por lo tanto, no ha perdido

su frescura. Es importante esta paradoja: una virtud masculina importante es la de conservar, en la medida de lo posible, el estilo infantil y puro. Peucelle transmite con su estilo la idea de que el fútbol es un juego y como tal sólo puede ser gozado plenamente cuando se tiene entera libertad. En el mundo democrático del fútbol los que juegan son todos “pibes”, son todos niños, no están sujetos a la autoridad de sus padres y han escapado de los colegios y los clubes, de la autoridad y jerarquías. El baldío no es mundo de duelistas, no está poblado por gauchos o compadritos dispuestos a luchar y a matar si es necesario para defender el honor mancillado, es un mundo de pibes traviosos, pícaros y vivos.

El baldío/el potrero se opone sistemáticamente al pizarrón y a la escuela. A partir de la foto de un “profesor de fútbol”, un jugador internacional inglés, con una pelota en la mano y una varita frente a un pizarrón que tiene bien dibujada una cancha de fútbol, Borocotó comenta:

“Sí señor, sí; el fútbol inglés será más técnico, más efectivo, lo que Ud. quiera me da igual. El goal acredita la victoria, pero hay victorias sin pena ni gloria y existen derrotas que son amplios triunfos a puntos. Reconozco que la disciplina vale mu-

cho, pero viejo, no me venga con un pizarrón, por favor... Solamente a los ingleses se les ocurre el fútbol con un pizarrón. Hay que embromarse... Allá hay que ir a la escuela para aprender el fútbol, aquí hay que hacerse la rabona en la escuela. ¡Casi nada! Allá un internacional con la redonda en la mano y la regla en la otra, frente a un pizarrón; aquí una de cuero en un campito y muchos pibes haciendo apiladas. Allá la técnica depurada, severa, concienzuda; aquí la gambeta, la gracia, la improvisación. En un lado la frialdad de los números y las hipotenusas; en el otro, la alegría y la emoción del espectáculo... *Entre el pizarrón y el baldío, entre los de allá y los de aquí, mil veces los nuestros, aunque pierdan, porque dejarán un cachito de gracia en cada apilada, un granito de emoción en cada conquista*” (mi subrayado) (*El Gráfico*, 1931, 614: 6)¹¹.

Esa oposición puede verse en el estilo de uno de los grandes defensores de la época: Fernando “El Marquez” Paternoster. Gran jugador del Racing Club, estuvo en el equipo titular del mundial de 1930, luego triunfó en el Brasil y

11 Este ejemplo es bastante claro sobre el modo en que *El Gráfico* trata lo “británico” y lo “inglés”. La “tradición británica” aparece como genérica, pero los jugadores, aunque representen esa tradición, tienen nacionalidades diferentes. En este caso, el jugador internacional de la foto es inglés.

tuvo una carrera exitosa en Colombia como entrenador. *El Gráfico*, en una de las muchas notas sin firma, lo define de la siguiente manera:

“Hay algo de inglés en su colocación impecable pero se sudamericaniza en la elasticidad de sus quites, en la falta de premura por rechazar y, sobre todo, en su *apostura indolente... Basta decir que es argentino para comprobar que no ha estudiado teoría, aprendiendo por pizarrón... Fue de los del potrero; su falta de corpulencia le indicó la necesidad de arreglárselas con maña; y una maña eficaz no es otra cosa que muestra de inteligencia...* Tiene limpieza de prestidigitador, rapidez hecha de agilidad y concepción instantánea” (mi subrayado) (*El Gráfico*, 1931, 619: 5).

Paternoster tiene la indolencia de Peucelle, no es un producto de la escuela, o sea del trabajo y la disciplina, sino del potrero, o sea del reino de la libertad. La indolencia es siempre vista como una gran virtud. Zumelsu, un gran jugador, también del equipo de 1930, es definido del siguiente modo:

“*Es el monumento del criollo: entre aristocrático y haragán, está en la cancha con señorío, pero sin preocupaciones. Pasea. Y a cada momento se agacha a atarse los botines*” (mi subrayado) (*El Gráfico*, 1931, 633: 16).

En la caracterización de Paternoster se menciona explícitamente su reducido tamaño físico. En la relación entre estilos y cuerpo, Paternoster compensa su escaso tamaño con su habilidad y su técnica. El autor de la nota sólo confirma, con un caso muy especial, la teoría desarrollada por Chantecler, algunos años antes, sobre la necesaria relación entre cuerpo y estilo. Según Chantecler el estilo europeo –que se caracteriza por ser pesado, lento, fuerte, disciplinado y armónico en la acción colectiva– necesita de hombres “grandes y fuertes”. El estilo criollo –que se caracteriza por ser liviano, veloz, afiligranado, mayor habilidad individual y menos acción colectiva– necesita de hombres “pequeños y débiles” (*El Gráfico*, 1928, 467:21).

Paternoster es un claro ejemplo de hombre “pequeño y débil”, ejemplo de habilidad. La habilidad se opone a la fuerza. Los exponentes del estilo criollo han de ser “hombres débiles pero con una gran habilidad”. Esto no quiere decir que no existan en el fútbol argentino de esa época “hombres grandes y fuertes” o que, llegado el caso, un equipo necesite de ese tipo de jugador. Las semblanzas personales de *El Gráfico* se van a construir sobre esas diferencias. En 1940 *El Gráfico* publica un conjunto de semblanzas de jugadores del pasado. El autor va a ser otro gran periodista de este se-

manario, Félix D. Frascara. Sus notas tienen el sugestivo título de “Cara y seca”. Veamos algunos ejemplos.

La primera oposición es entre Perinetti, del Racing Club, y Carricaberry, de San Lorenzo de Almagro:

“(Perinetti) fue siempre un cultor de la delicadeza... vio en el fútbol un entretenimiento, pero también una creación artística. Jugador de calidad excepcional... en la técnica del fútbol constituyó una de las auténticas expresiones de clasicismo... (Carricaberry es la) antítesis completa... Perinetti el hombre-centro. Carricaberry el hombre-gol. Perinetti expresión máxima de lo clásico. Carricaberry claro exponente de lo material. Aquél suavidad, éste la energía... Perinetti fue un tradicionalista y Carricaberry un innovador. Aquél un objeto de arte, éste una máquina productiva. Despreció la gambeta y el centro a cambio de la cortada y el shot... Carricaberry impresiona. Perinetti deleitaba. Cara y seca” (*El Gráfico*, 1940, 1105: 35).

Las dicotomías están claramente presentadas: lo clásico (tradicional) espiritual se enfrenta a lo material, la suavidad a la energía, el arte a la máquina, la gambeta al shot y el deleite a la pura impresión. Frascara concluye vinculando esas cualidades individuales a las característi-

cas de los equipos. El Racing Club de Perinetti será llamado “la academia” (o sea la tradición y lo clásico) mientras que el San Lorenzo de Almagro de Carricaberry será conocido como “el ciclón” (o sea la fuerza)¹².

Frascara opone los estilos de dos delanteros centros de la década del '30: Gabino Sosa y Bernabé “La Furia” Ferreyra:

“(Sosa) agotaba todos los medios para llegar al fin con máxima elegancia... construía lento, delicado, suave... ponía el cerebro en cada planteo... trabaja ‘a mano’... (Ferreyra) iba bruscamente hacia el fin sin considerar los medios... fue siempre un destructor... rápido, instintivo. Rudo, ponía todo el cuerpo en cada shot... trabaja ‘a máquina’” (*El Gráfico*, 1940, 1107: 4).

12 La contradicción entre elegancia y fuerza a nivel individual dará lugar posteriormente a la oposición entre fútbol “serio” y fútbol “alegre” (*El Gráfico*, 1949, 1549: 8-12). Los cinco grandes del fútbol argentino son pensados a partir de esta dicotomía: Boca Juniors y San Lorenzo de Almagro serán los “serios”, con un estilo basado en la fuerza y la agresividad, y River Plate, Independiente y Racing serán los representantes del fútbol “alegre” basado en la elegancia, la improvisación y la creatividad. Las diferencias de estilo aparecen en la década del treinta y *El Gráfico*, también las asocia al “gusto” de las hinchadas (ver *El Gráfico*, 1931, 636: 13).

Aquí vuelve a aparecer la dicotomía entre “a mano” y “a máquina”. Sin embargo el contexto varía levemente. “Arte” se refería anteriormente a instinto, improvisación creadora. Sosa aparece como cerebral, o sea es un arquitecto, es un verdadero artesano que, poco a poco, elabora su obra. Sosa no es necesariamente un artista sino un artesano, fino y delicado, cerebral y pensador. Ferreyra es instintivo en el uso del cuerpo y, en ese sentido, es un destructor. La oposición entre cerebro y cuerpo, como si el cerebro no fuera parte de la actividad muscular, aparece como irreconciliable. De algún modo la oposición fundamental entre habilidad y fuerza se transforma en la oposición entre cerebro y cuerpo.

La siguiente comparación es entre dos medio centros: Zumelsu del Racing Club y Monti del San Lorenzo de Almagro. Es importante recordar que en el equipo del mundial de 1930 este puesto estuvo entre estos dos jugadores y finalmente Monti fue elegido como titular. Podemos leer que:

“(Zumelsu fue) un frac... fue uno de los futboleros más espirituales... aristocráticos... elegantes en la apostura... indolente. El mismo no rehuyó el calificativo de “haragán”... quite limpio, de pase corto, de acción pulcrísima, todo intelligen-

cia... se divertía... (mientras que Monti) una blusa de operario, tanque, pujante, nervioso, parecía tallado en piedra... verdadero generador de energías... batallador incansable, fornida estampa de atleta, recio en la lucha áspera. Su ambiente fue el combate... batallaba” (*El Gráfico*, 1940, 1107: 5).

En esta comparación surge un nuevo contraste entre aristócrata y obrero. Zumelsu porque es espiritual, elegante, no trabaja, es pulcro y refinado, es un aristócrata. Monti, por el contrario, es obrero porque trabaja, usa su cuerpo y su fuerza física, genera energías, es fornido, es un gran batallador y amante del combate. Zumelsu, un aristócrata, está en la vida para divertirse, mientras que Monti, un obrero, está hecho para la lucha.

Lo paradójico en estas semblanzas es la aceptación explícita de distintos tipos de jugadores, cada uno con su estilo, su cuerpo y sus virtudes masculinas. En el fútbol argentino de esa época, como en la actualidad por otro lado, los dos tipos coexistían en los equipos y sus cualidades divergentes no impedían que el público se identificara con ellos. Las semblanzas son claras y es también clara la conclusión: el estilo propio, el modo criollo de jugar, no necesita de la fuerza para imponerse. Peucelle, Paternoster, Sosa y Zumelsu aparecen como

los representantes de una manera de jugar diferente. La identidad se construye en una doble relación: se definen los “otros” lejanos y posteriormente los cercanos. Una vez hecho esto los “otros” cercanos se parecen a los lejanos. Los contrastes con el fútbol inglés sirven en la representación de los “otros” cercanos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El Gráfico, como he hecho notar antes, pertenece a un conjunto de revistas modernistas que en la Argentina de esa época difunden ideas asociadas a la importancia de vivir una vida ordenada, sana, al aire libre y disciplinada¹³. Sin embargo, la narrativa del fútbol argentino que desarrolla en la primera década después de su fundación y los valores masculinos asociados a ella adquieren un tono claramente antimoderno. Frente a los valores tecnocráticos y su lenguaje, expresado en la importancia del “trabajo”, la “máquina”, la “ciencia” y el “juego colectivo”, la narrativa de *El Gráfico* opone la “indolencia”, el “arte”, la “intuición” y el “indi-

vidualismo”. Estos últimos valores son los que van a definir un estilo nacional y una tradición criolla. Por lo tanto, la cultura del fútbol expresada en *El Gráfico* deriva en gran medida del conflicto entre estos aspectos modernos y antimodernos. La oposición y el contraste con el estilo “británico” o “inglés” debe verse desde esta perspectiva.

El jugador ideal de fútbol, fiel representante del estilo nacional, aparece bastante alejado del modelo del gaucho y del compadrito en donde el coraje, la bravura y la fuerza física son determinantes. Hay jugadores, sin embargo, que pueden tener esas características pero que, de acuerdo con la narrativa de *El Gráfico*, no son centrales en la definición de un estilo nacional. En la narrativa de la revista, el fútbol no se concibe como un rito de pasaje necesario para que un adolescente devenga un verdadero hombre. Al contrario, la imagen privilegiada del jugador ideal es la de un “pibe”: el auténtico jugador argentino no deja nunca de ser un niño.

Si aceptamos la idea de que una nación se construye a través de sus diferentes narrativas, la comparación entre las estrategias literarias serias y las populares, en este caso representada por *El Gráfico*, es pertinente. A través de estas representaciones no sólo aparecen imágenes diferentes de la masculinidad

13 Sobre la importancia de la creación a través de la prensa de estilos y espectáculos deportivos nacionales ver Oriard (1993) y Leite Lopes y Faguer (1994).

sino que lo nacional aparece claramente en toda su ambigüedad e indeterminación conceptual. Este análisis sería aún más interesante si incluyéramos en la imagen de lo masculino a los escritores nacionalistas de esa época. La importancia del poder físico-muscular y espiritual cristiano representado por un ejemplar padre de familia ocuparía un lugar prominente en esa narrativa. En los mundos en que se mueven los gauchos, los compadritos y los futbolistas no hay espacio para una reflexión sobre el rol de la sexualidad normal y la familia, es un mundo dominado por las relaciones entre hombres en donde lo central es el duelo, el juego y el deporte.

Espero haber demostrado el rol de *El Gráfico* en la transformación del fútbol en un texto cultural, en una narrativa que sirve para reflexionar sobre lo nacional y lo masculino. Lo mismo debería poder decirse sobre el resto de la prensa escrita de esa época y desde comienzos de siglo cuando el fútbol se convierte en uno de los pasatiempos favoritos de los argentinos y de los porteños en particular. Las citas de *El Gráfico* pueden parecer extremadamente largas. Esto se explica no sólo por el contenido sino por mi intención de mostrar el tipo de prosa empleada. No debemos olvidar que en esa época la competencia con la radio si bien

existía no era determinante y la televisión no existía. Los periodistas y escritores deportivos estaban convencidos del poder de representación del fútbol y con toda razón lo explotaban al máximo. Borocotó, Chantecler y Frascara, entre tantos otros, desarrollaron un extraordinario estilo visual y auditivo que es muy difícil de encontrar en el periodismo deportivo actual argentino. Las descripciones minuciosas de las jugadas que hace Chantecler son antológicas: el lector *puede ver* una bicicleta y *oír* los aplausos del público ante semejante hazaña. Leer *El Gráfico* actual, versión 1994, sería para muchos de los lectores de este artículo una gran desilusión.

BIBLIOGRAFÍA

- Archetti, E. P. 1991 "Place et fonctions du comique et (ou) du tragique dans le 'discours' des 'supporters' du football argentin" en J. Ardoino y J-M. Brohm (eds.) *Anthropologie du sport. Perspectives critiques* (Paris, Ansha/Matrice/Quel).
- Archetti, E. P. 1992 "Argentinian Football: A Ritual of Violence" en *The International Journal of the History of Sport*, vol. 9, pp: 209-35.

- Archetti, E. P. 1994a "Argentina and the World Cup: In Search of National Identity" en J. Sugden y A. Tomlinson (eds.) *Host and Champions. Soccer Cultures, National Identities and the USA World Cup* (Aldershot: Hunt Arena).
- Archetti, E. P. 1994b "Masculinity and Football: The Formation of National Identity in Argentina" en R. Giulianotti y J. Williams (eds.). *Game Without Frontiers: Football, Identity and Modernity* (Aldershot: Hunt, Arena).
- Archetti, E. P. 1994c "The Moralities of Argentinian Football". Artículo leído en la tercera Conferencia de EASA (European Association of Social Anthropologists): "Perspectives on Moralities, Knowledge and Power", Oslo, 24-27 de junio.
- Archetti, E. P. 1994d "Models of Masculinity in the Poetics of the Argentinian Tango", en E. P. Archetti (ed.). *Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing* (Oslo: Scandinavian University Press).
- Archetti, E. P., y Romero, A. 1994 "Violence and Death in Argentinian Football" en R. Giulianotti, N. Bonney y M. Hepworth (eds.) *Football, Violence and Social Identity* (Londres: Routledge).
- Bayer, O. 1990 *Fútbol argentino* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana).
- Bhabha, H. K. 1990 "Introduction: Narrating the Nation" en H. K. Bhabha (ed.) *Nation and Narration* (Londres: Routledge).
- Borges, J. L. 1980 *Prosa completa* (Barcelona: Bruguera).
- BorgeS, J. L. 1993 [1926] *El tamaño de mi esperanza* (Buenos Aires: Seix Barral).
- Brera, G. 1978 *Storia critica del calcio italiano* (Milano: Tascabili Bompiani).
- Bullrich, S., y Borges, J. L. (eds.) 1945 *El compadrito* (Buenos Aires: Emecé).
- Cerutti, C. H. 1992 *Conversando sobre fútbol* (Buenos Aires: Rundi Nuskín Editor).
- Cornwall, A. y Lindisfarne, N. 1993 "Dislocating Masculinity: Gender, Power and Anthropology" en A. Cornwall y N. Lindisfarne (eds.) *Dislocating Masculinities* (Londres: Routledge).
- Fabbri, A. 1994 "Los equipos que quedaron en la historia" en Revista *La Maga*, N° 2, pp: 40-49.
- Ferreira, F. 1994 "Un encuentro entre dos grandes pasiones populares" en Revista *La Maga*, N° 2, pp:16.
- Ibarguren, C. 1934 *La inquietud de esta hora* (Buenos Aires: Roldán Editor).

- Ibarguren, C. 1971 *Respuestas a un cuestionario acerca del nacionalismo 1930-1945* (Buenos Aires: Edición del autor).
- La Nación 1994 *Historia del fútbol argentino* (Buenos Aires).
- Lázaro, N. 1993 "Doctrina del fútbol" en *La Caja*, 3: 30-1.
- Leite Lopes, J. S., y Faguer, J-P. 1994 "L'invention du style brésilien. Sport, journalisme et politique au Brésil" en *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 103: 27-35.
- Lugones, L. 1916 *El payador*. Buenos Aires, s/e.
- Ludmer, J. 1988 *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana).
- Maranghello, C. 1984 "La pantalla y el Estado" en Jorge M. Couselo et al. *Historia del cine argentino* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina).
- Mason, T. 1995 *Passion of the People? Football in South America* (Londres: Verso).
- Mosse, G. L. 1986 *Nationalism and Sexuality* (Madison: The University of Wisconsin Press).
- Navarro Gerassi, M. 1969 *Los nacionalistas* (Buenos Aires: Editorial Jorge Álvarez).
- Oriard, M. 1993 *Reading Football. How the Popular Press Created an American Spectacle* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).
- Papa, Antonio, y Panico, Guido 1993 *Storia sociale del calcio in Italia* (Bologna: Il Mulino).
- Parker, A., Russo, M., Sommer, D. y Yaeger, P. (eds.) 1992 *Nationalism & Sexualities* (Londres: Routledge).
- Polimeni, C. 1994 "El mismo origen hermana los códigos del fútbol y la música" en revista *La Maga Colección*, 2: 38-9.
- Rock, D. 1993 *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública* (Buenos Aires: Ariel).
- Romano, E. 1991 *Las letras del tango* (Rosario: Editorial Fundación Ross).
- Sarlo, B. 1993 *Jorge Luis Borges. A Writer on the Edge* (Verso: Londres).
- Uzquiza, Pedro (1994): "El fútbol argentino nació en el puerto y creció en las canchas" en Revista *La Maga Colección*, 2: 4-6.
- Yuval-Davis, N., y Anthias, F. (eds.) 1989 *Woman-Nation-State* (Londres: Mac Millan).

HIBRIDACIÓN, DIVERSIDAD Y GENERALIZACIÓN EN EL MUNDO IDEOLÓGICO DEL FÚTBOL Y EL POLO*

En la literatura antropológica reciente, inspirada en el “descubrimiento” de que el mundo en el que vivimos es global e interconectado, los procesos de “criollización” (creolización) usualmente están referidos a la mezcla de ideas, imágenes, símbolos y objetos generados en espacios y tiempos diferentes. A esta mezcla se agrega, en muchas sociedades, el flujo de inmigrantes, refugiados, exiliados y visitantes ocasionales. Es posible, por lo tanto, imaginar en una sociedad determinada distintos procesos de “criollización”. Hannertz (1989 a, b; 1992) sugiere para la sociedad sueca un doble proceso de “criollización” (véase Hylland Eriksen, 1994: 30-37). La cultura nacional sueca importa y presta significados y objetos y en ese sentido es dependiente de otros centros de creación y producción cultural. Pero, paralelamente, la presencia importante de inmigrantes

y exiliados crea condiciones nuevas de “criollización” en el proceso de adaptación de éstos a la cultura nacional dominante. En este doble proceso, las relaciones de influencias y poder se invierten cuando se toma en cuenta qué cultura está en el centro en cada proceso: en el primer proceso, la cultura sueca es periférica y en el segundo pasa a ser dominante.

La sociedad argentina de la primera mitad de este siglo es un lugar privilegiado para discutir, comparar y, quizás, elaborar alternativas a este modelo. Es necesario, en primer lugar, recordar la amplitud y profundidad del movimiento migratorio. Desde fines del siglo XIX y durante las tres primeras décadas del siglo XX, la Argentina estaba presente activamente en la constitución de un espacio de intercambio global de mercancías, en las grandes migraciones internacionales de Europa a la “periferia”, en la urbanización rápida y aparición de las grandes metrópolis, en los cambios en el consumo urbano de imágenes y deseos, en

* Este trabajo fue publicado originalmente en *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 1, 1997, pp. 53-76.

las competencias deportivas mundiales y en la circulación de productos culturales de masas. Entre 1890 y 1914, la Argentina se convirtió en una sociedad de inmigrantes que parecería impensable a cualquier ciudadano sueco, en “lucha cultural” con sólo un 8% de población nacida fuera de su país. En ese período entraron a la Argentina más de 4 millones de extranjeros. En 1895, el 25,4% de la población habla nacido fuera del país (o sea casi 1 millón de personas) y en 1914 el porcentaje había pasado a un 30% (o sea, 2,4 millones de personas), Buenos Aires vio aumentar su población de 286.000 habitantes en 1880 a 1.576.000 en 1914. En 1914, casi la mitad de la población de la ciudad había nacido en el extranjero. Los inmigrantes españoles e italianos constituían la mayor parte de esa migración, con un 35% y un 39,5% respectivamente. Los inmigrantes británicos, relevantes para la trama histórica de este artículo, con 30.000, representaban un 2% del total de la población de origen extranjero. El número de inmigrantes era particularmente importante en los sectores profesionales de clase media: representaban el 67,7% de los comerciantes, el 64,9% de los arquitectos, el 52% de los ingenieros y el 76,2% de los artistas que trabajaban en los distintos teatros de Buenos Aires (Solberg, 1970: 33-61). En 1930,

la ciudad contaba con 3 millones de habitantes, de los cuales un tercio eran inmigrantes europeos (Cornblit, 1969: 394). No es casual, por lo tanto, que Rojas concibiera el “aluvión migratorio” y la falta de una política cultural alternativa de esta manera:

Entregado el escaso elemento nativo a la invasión ávida de pueblos heterogéneos, deprimida la tradición americana por los mismos que no supieron embellecerla, corrompido el idioma por la barbarie dialectal de las inmigraciones, privado el país de una iglesia inteligente que hubiera tomado como el clero inglés la dirección moral de su cultura, desprovistos los argentinos de esa aptitud metafísica que salvó del desastre a los alemanes, estimulado más bien el sensualismo criollo por la belleza de sus hembras y la generosidad de su suelo, la escuela nacional debió haber sido baluarte que salvara generaciones argentinas (1909: 89-90).

Esta imagen de “invasión”, de “corrupción” del idioma, de “caos” moral y sexual producido por la creciente globalidad del país, central en los pensadores nacionalistas de esa época, lo es también en escritores más cosmopolitas como Borges. Borges en 1926 contrasta las orillas y los arrabales de Buenos Aires, poblada de criollos, con el centro de la ciudad en don-

de predomina: “(lo) babélico, lo pintoresco, lo desgajado de las cuatro puntas del mundo... la morería... y la judería” (1993: 24).

La inmigración y la inmersión en la traumática globalidad de esa época obligan a la sociedad argentina a pensar esos procesos como problemáticos. En el esquema de Hannertz, la “criollización”, término que prefiere al de “hibridación” por ser más neutral, aparece como un proceso pensado por el observador. La idea de “criollización” es, en consecuencia, una categoría analítica y no necesariamente una categoría nativa. El análisis de la producción ideológica y cultural de la sociedad argentina permite, precisamente, examinar esta categoría y los procesos de conversión y transformación asociados a ella como productos genuinos, como una ilustración de procesos de creatividad cultural. En mi artículo los conceptos de hibridación, diversidad y generalización van a tener el estatus epistemológico que el concepto de “criollización” tiene en esta literatura antropológica.

Este artículo contiene tres partes. En la primera parte voy a presentar de manera sucinta los conceptos que guiarán mi análisis y haré una breve referencia a algunos pensadores nacionalistas. En la segunda y tercera partes voy a concentrarme en la presentación de los resultados de mi investigación sobre los mun-

dos ideológicos del fútbol y el polo, dos deportes “británicos” que para 1930 serán arenas en donde los hombres argentinos podrán exponer sus virtudes al mundo entero. El fútbol y el polo son, asimismo, deportes que tienen una práctica de clase diferenciada y que permiten problematizar la relación compleja entre hibridación y diversidad en la constitución de lo nacional-criollo. En un caso las relaciones son entre hombres (preferentemente urbanos en el imaginario deportivo porque el deporte es una práctica del tiempo libre) y en el otro entre hombres y caballos (lo que permite imaginar mundos rurales). El examen del mundo social y simbólico del deporte estará circunscripto a los “intelectuales” de estas actividades: periodistas y dirigentes deportivos. Gran parte del material proviene de *El Gráfico*, un semanario deportivo que comienza a publicarse en 1919 y que puede ser, sin lugar a dudas, considerado como el semanario deportivo producido por las clases medias con más influencia en la sociedad argentina de esa época. Espero que mi análisis muestre el alto grado de consistencia ideológica entre los intelectuales “cultos” y los “populares”. Ambos campos intelectuales participan en las mismas discusiones y tienen el mismo tipo de preocupaciones teóricas. Veamos esto más de cerca.

HIBRIDACIÓN, DIVERSIDAD Y GENERALIZACIÓN

Volvamos por un momento a Rojas. Rojas reconoce que la riqueza y la inmigración han sacado a Buenos Aires, y uno agregaría a gran parte del país, de su “homogeneidad aldeana” (1909: 89). Los cambios imaginados como posibles son dos: lo “heterogéneo orgánico”, es decir una mezcla que funciona, y el “caos”, es decir la ausencia de mezcla, la coexistencia de grupos étnicos diversos (1909: 89). La idea de mezcla, como veremos más adelante, es central entre los pensadores de la hibridación del siglo XIX y es importante también en Rojas (véase Young, 1995: 9). Gobineau, el teórico del nacionalismo que tanto influyó en los nacionalistas argentinos, es también partidario de la mezcla, pero una mezcla que se hace desde una “civilización dominante” o, mejor, desde una “raza” que al mezclarse condiciona o somete a la otra (Gobineau, 1983: 1159-1170, y Todorov, 1989: 153-164). Rojas no desdeña la mezcla y no debemos olvidar que la mezcla es postulada como la mejor solución, pero ésta debe hacerse desde una civilización nacional fuerte que absorba lo extranjero. La mezcla debe hacerse “con un contenido de civilización propia, que no se elabora sino en substancia tradicional”. Frente a esto la

alternativa es que “la raza sucumba entregada en pacífica esclavitud al extranjero” (1909: 91).

Detengámonos por un segundo en Lugones. Es posible entender su concepción del gaucho como una teoría sobre los resultados de la hibridación, de la mezcla entre españoles e indígenas. Para Lugones, el gaucho heredó el orgullo de la “sangre fidalga” y la “independencia del indio antecesor”. Esta mezcla lo apartaba de la servilidad de los negros y de la falsía de los mulatos (una mezcla con consecuencias negativas). En su teoría de las razas que se mezclan, la india y la española son “razas viriles” (1961: 61). Es obvio que una mezcla que no se haga entre razas viriles no tendrá el mismo resultado pero también Lugones postula con toda claridad que la mezcla es mejor que los estados puros. Incluso, encuentra en el traje del gaucho “elementos de todas las razas que contribuyeron a su formación” (1961: 74).

El proceso de hibridación permite, en consecuencia, que el gaucho posea:

[...] los matices psicológicos que faltan al salvaje; la compasión, a la cual he llamado alguna vez suavidad de la fuerza; la cortesía, esa hospitalidad del alma; la elegancia, esa estética de la sociabilidad; la melancolía, esa mansedumbre de la pasión. Y luego, las virtudes sociales: el pundo-nor, la franqueza, la lealtad, resumidas en el don

caballeresco por excelencia: la prodigalidad sin tasa de sus bienes y de su sangre (1961: 61-62).

Sin embargo, en la mezcla también se heredan los aspectos negativos: del indio el “atavismo salvaje” que convertía al gaucho en fácilmente cruel en la guerra, y del indio y el español el placer por el “ocio” y el “pesimismo” (1961: 62). Ahora bien, el gaucho como realidad sociológica desaparece históricamente y sólo es posible imaginarlo como un prototipo ideal. Incluso Lugones ve esto como positivo:

[...] su desaparición es un bien para el país, porque contenía un elemento inferior en su parte de sangre indígena; pero su definición como tipo nacional acentuó en forma irrevocable, que es decir, étnica y socialmente, nuestra separación de España, constituyéndonos una personalidad propia. De aquí que el argentino, con el mismo tipo físico y el mismo idioma, sea, sin embargo, tan distinto del español (1961: 83).

El gaucho, pensado como híbrido, es para Lugones el prototipo del argentino de la época en que escribe. Esa “substancia” existe en la confusión de 1916, en la ciudad y la pampa baibélica invadida por los extranjeros, y esa substancia volverá a aparecer en la nueva mezcla. Lugones escribe:

Nuestras mejores prendas familiares, como ser el extremado amor al hijo; el fondo contradictorio y romántico de nuestro carácter; la sensibilidad musical, tan curiosa a primera vista en un país donde la estética suele pasar por elemento despreciable; la fidelidad de nuestras mujeres; la importancia que damos al valor; la jactancia, la inconsistencia, la falta de escrúpulos para adquirir, la prodigalidad, constituyen rasgos peculiares del tipo gaucho. *No somos gauchos, sin duda; pero ese producto del ambiente contenía en potencia al argentino de hoy, tan diferente bajo la apariencia confusa producida por el cruzamiento actual. Cuando esta confusión acabe, aquellos rasgos resaltarán todavía...* (cursiva mía) (1961: 79).

En esta concepción, como en la de Rojas, hay una sustancia, una esencia que no desaparece y que se fortalece y vuelve a aparecer en cada mezcla. Esta condición está asociada a esa civilización o raza “superior” que es capaz de condicionar cada mezcla. En este razonamiento una “esencia” no desaparece si es “fuerte”. Esa “fuerza” está pensada no necesariamente a partir de lo biológico sino también en lo ideológico, y de allí la restitución del gaucho y de sus valores. Uno puede concluir que en este modelo las sucesivas mezclas no necesariamente excluyen la muerte de lo criollo. La

preocupación principal de Lugones es que la mezcla no lleve a la degeneración o, en otras palabras, a la desaparición de las cualidades del híbrido que constituye lo nacional, lo diferente. Esto explica, desde luego, su xenofobia posterior, especialmente dirigida hacia ciertos inmigrantes europeos. En la teoría de Gobineau la degeneración es imaginable cuando el componente de sangre original comienza a desaparecer. Gobineau, sin embargo, aceptaba que, quizás, éste era el riesgo que había que correr ya que las mezclas no podían detenerse (Gobineau 1983: 334).

Es importante recordar que las políticas de modernización a través de la inmigración y la ideología de *gobernar es poblar* estaban basadas en una definición positiva de la mezcla y en este caso lo europeo mezclado con lo criollo era visto como benéfico. La lógica era la misma aunque el peso de la “sustancia criolla” no era el mismo. Para los nacionalistas, sin esa sustancia toda hibridación es un anticipo de “caos”. Ibarguren comenta a Alberdi de la siguiente manera:

La lucha contra el desierto y contra la barbarie política gauchesca llevó al ilustre pensador argentino a la exageración contraria, repudiando lo genuinamente criollo y buscando convertir al país en un conglomerado cosmopolita sin espí-

ritu nacional y sin fisonomía propia... Tal política... unida a la caudalosa avalancha inmigratoria que ha convertido a Buenos Aires y a una extensa zona del Litoral en una región poliglota y heterogénea, verdadera Babel caótica del punto de vista étnico, no ha fomentado la formación de una unidad espiritual y, por lo tanto, de una alma argentina propia (1934: 153-154).

La obsesión por las consecuencias de la hibridación no es un fenómeno exclusivamente argentino y, desde luego, está presente desde el período colonial en América Latina (véase Mörner, 1971). La problemática del mestizaje y de las mezclas fue una preocupación española y condicionó los modelos ideológicos del nacionalismo moderno. Harris observa correctamente que el mestizaje, la mezcla de español e indígena, es la ideología nacional dominante en América Latina (1995: 110). En esa dirección, la categoría criollo o gaucho es una ilustración de la validez de esta afirmación. Sin embargo, los nacionalistas argentinos, confrontados con la inmigración masiva europea a su país en un contexto nuevo de expansión capitalista y colonial, estarán sometidos en el siglo XIX y comienzos del siglo XX a otras influencias ideológicas, productos de la época victoriana y de la aparición de los pensadores nacionalistas y románticos europeos. Esta obsesión europea por

lo híbrido coincide con la rápida expansión colonial capitalista pero, también, con la preocupación por experimentar en la mezcla de especies de los reinos vegetal y animal. No hay que olvidar que en la teoría de Darwin (1859) cuando se alcanza cierto grado de hibridación determinadas especies no podían ser vistas como absolutamente distintas. Para Latour (1991) la modernidad como práctica científica e ideológica descansa fundamentalmente sobre dos tipos de operaciones, la primera es la creación de híbridos, mezclas que producen nuevo tipo de seres, y la segunda es la separación (purificación) de dos entidades ontológicas: la de los seres humanos y la de los no humanos.

Según Young (1995: 25) tres modelos de hibridación fueron dominantes en esa época. En el primer modelo, la categoría de lo híbrido es conceptualizada como una mezcla que crea una “forma pura” que tiene la particularidad de reproducirse, repitiendo en ese proceso los diferentes orígenes culturales. En el segundo, hibridación como “criollización” (*creolization*) aparece como fusión, como la creación de una nueva forma que puede ser comparada con la anterior y de la que está parcialmente hecha. La idea de fusión implica que es difícil reconocer los componentes originales y, en consecuencia, la comparación debe hacerse con cada

forma por separado. En el tercer modelo, la hibridación es pensada como un caos a-racial en donde la o las nuevas formas creadas en la mezcla están muy cerca de una heterogeneidad radical, de la discontinuidad total y de la revolución permanente de las formas. Del análisis sumamente parcial de Rojas, Lugones e Ibarguren (aceptando las diferencias que hay entre ellos) se puede concluir que al primer modelo se opone como alternativa el tercero. Los dos modelos eran pensados como posibles en la Argentina y claramente el tercero era evaluado negativamente. Estos modelos ilustran claramente que la idea de hibridación implica que determinadas entidades (en nuestro caso seres humanos) son el producto de relaciones entre tipos y, obviamente, entre individuos pertenecientes a diferentes tipos.

Asimismo, estos tres modelos tienen algo en común. La hibridación convierte lo diferente en igual, y lo igual en diferente, pero de una manera en que lo igual no es siempre lo mismo, y lo diferente tampoco es simplemente diferente. La diferencia y la igualdad aparecen en una suerte de imposible simultaneidad. La hibridación consiste en una operación binaria extraña en el que cada paso adquiere sentido como oposición al anterior y remite a formas momentáneas de dislocación y desplazamiento.

to. Al mismo tiempo, enfrentados con modelos de cruza diferentes la tentación de imaginar las distintas mezclas en una suerte de modelo jerárquico está presente. En la Inglaterra victoriana la obsesión con las mezclas que provocaban la infertilidad del híbrido fue más o menos permanente (esto acompañado posteriormente con ideas acerca de la degeneración genética). Es lógico, por lo tanto, que una teoría de la hibridación puede incluir ideas relacionadas con mecanismos sociales y sexuales de inclusión y exclusión. Young (1995: 181), correctamente, enfatiza que las teorías de hibridación son teorías sobre el deseo, sobre una “deliciosa fecundidad” sin límites y, podemos agregar, hasta cierto punto peligrosa.

Si aceptamos este razonamiento, todo proceso de proliferación sexual abre las puertas a la diversidad y al aumento de la complejidad social. La diversidad en sociedades modernas aparece vinculada no sólo a la idea de mezcla en general, sino al hecho de que cada individuo es, de alguna manera, único. Contra esta idea de diversidad hay que pensar el problema de los tipos o de las identidades que resumen características comunes. Como bien lo plantea Strathern, la diversidad aparece como una interferencia de la generalización, es decir que frente a muchos tipos o variaciones individua-

les existe la idea de lo único, lo común, de una sociedad o cultura compuesta no sólo por una pluralidad de individuos sino por un todo que define a sus miembros (1992: 26). Lo general, lo criollo o lo argentino, eventualmente, evoca un modelo en el que el todo trasciende las partes, o sea los individuos que lo integran. El problema es, entonces, cuánto de ese todo uno puede encontrar en cada individuo. Este modelo evoca el funcionamiento de un organismo. El otro modelo posible es, simplemente, imaginar que los individuos poseen ciertas cualidades que evocan una tradición o una comunidad y que en este sentido contribuyen a la creación del todo. Aquí se piensa el todo a partir de los atributos individuales. Como veremos más adelante y como, de alguna manera, hemos visto ya en Lugones, estos modelos pueden coexistir y no se excluyen mutuamente. Lo importante es, de todos modos, estudiar los modelos nativos que conceptualizan la relación entre la diversidad y la generalización en procesos concretos de hibridación. En ese contexto, según Strathern:

[...] we are dealing with people who themselves make generalisations, who imagine that they are part of larger collectivities, who act with reference to what they assume to be widespread norms and such like, and who are consequently preoc-

cupied with what they take to be a relationship between the particular and the general (1992: 28).

Nuestro análisis de los modelos nativos ha de concentrarse en actividades deportivas que, con el tiempo, se transformarán en campos de prácticas sociales y construcción de narrativas, formales o informales, escritas u orales, con una cierta densidad simbólica para pensar lo argentino, lo típico, lo común y lo general. Paralelamente, estas prácticas van a ser utilizadas no sólo para conceptualizar cómo los individuos se integran en un todo, sino también para ver cómo lo nacional o sea lo local global se articula con lo universal global. Los británicos, como hemos ya visto, fueron una minoría demográfica en la Argentina inmigratoria, pero su importancia social, económica e ideológica sobrepasa con creces lo meramente cuantitativo. Los británicos “modernizaron” no sólo la pampa con el ferrocarril, las nuevas razas de animales y los cambios tecnológicos, sino que también introdujeron los clubes, los deportes y el culto a la competencia. Los británicos pasarán a ser en el siglo XX el otro relevante para los nacionalistas y serán “pensados” a partir de un modelo de colonización en donde lo central será la explicación de cómo se generan relaciones de desigualdad y dependencia política y económica y, por lo tan-

to, la importancia de eliminarlas. Es obvio que este modelo es completamente diferente a los modelos de hibridación que hemos discutido. Incluso, desde la propia perspectiva británica, la idea dominante en las primeras décadas de este siglo era que estaban de visita (Graham-Yooll, 1981: 16). Veremos cómo estos dos modelos están, de un modo más o menos explícito, presentes en el fútbol y en el polo. En nuestro artículo, lo central será el análisis de cómo los británicos y los inmigrantes no británicos son pensados y se piensan a partir de las prácticas deportivas. En otras palabras, trataremos de ver en qué medida los británicos participan o no en un proceso de hibridación cuyo resultado principal será la construcción de estilos “criollos”. El fútbol y el polo nos ayudarán a problematizar las relaciones existentes entre diversidad y generalización y veremos, al mismo tiempo, cómo en este proceso se generan mecanismos más o menos explícitos de inclusión y exclusión.

HIBRIDACIÓN EN EL MUNDO IDEOLÓGICO DEL FÚTBOL

A partir de 1928 *El Gráfico* desarrolla la teoría de las dos fundaciones del fútbol argentino: la primera fundación será británica y la segunda

será criolla. Uno de los argumentos utilizados alude al origen étnico de quienes lo practicaban en los equipos más famosos y, a la vez, integraban el equipo nacional. En la fundación británica, desde 1887 hasta 1912, cuando se quiebra la hegemonía del club Alumni, el “glorioso club británico”, los jugadores de origen británico dominan:

[...] fueron ingleses venidos al Río de la Plata los primeros que practicaron el juego y siguieron practicándolo sus hijos incorporados en colegios ingleses tal cual se hace hoy con otros deportes como el cricket. Tuvo pues *el football rioplatense su origen inglés en sus primeras prácticas y la primera lección de técnica superior estuvo a cargo del Southampton, y luego el Nottingham Forest, Everton, Tottenham Hotspur, etc. Todo completamente inglés, como puede verse y apreciarse en nuestros famosos cracks de nuestra iniciación en el football que se llamaron Brown, Weiss, Lett, Ratcliff, Buchanan, Moore, Mack, Leonard, Watson Hutton y tantos otros cuyos nombres no difieren en nada de los que practican el football en la Rubia Albión* (cursiva mía) (*El Gráfico*, 1928, 470: 15).

La fundación criolla tiene su origen en 1913, cuando el Racing Club, teóricamente sin un solo jugador de origen británico (en el plantel había jugadores no tan centrales de origen bri-

tánico, como Wine, Loncan y Prince) conquista el campeonato de primera división por primera vez. A partir de ese momento los clubes “británicos” pierden su peso futbolístico y sus jugadores desaparecerán de los equipos nacionales. Según *El Gráfico* este cambio ha sido posible ya que:

[...] *cuando el football comenzó a difundirse, dejaron de ser los cracks nombres británicos para transformarse en apellidos puramente latinos, especialmente italianos y españoles, como García, Martínez, Ohaco, Olazar, Chiappe, Calomino, Laforia, Isola, etc.* (mi cursiva) (*El Gráfico*, 1928, 470: 15).

Es interesante observar que lo “criollo” se define a partir de la predominancia de apellidos españoles e italianos. Lo “criollo” pasa a ser una fundación de los hijos de inmigrantes “latinos”. Los hijos de inmigrantes “ingleses” nunca fueron concebidos como “criollos”, no se transformaron en “criollos” jugando al fútbol. ¿Cómo explicar estas diferencias? El razonamiento puramente genealógico da lugar a un razonamiento fundado sobre estilos de jugar. Los estilos, a su vez, van a estar basados en las diferencias étnicas conceptualizadas como diferencias de carácter y en la forma en que se estructuran los sentimientos y las prácti-

cas corporales. Luego de que los hijos de inmigrantes latinos hayan hecho suyo el fútbol, a partir de mediados de la primera década de este siglo, *El Gráfico* explica:

[...] es lógico que con el correr de los años, *toda la influencia sajona del football haya ido desapareciendo para dar paso al espíritu menos flemático y más inquieto del latino...* Inspirados en la misma escuela que los británicos bien pronto los latinos fueron modificando la ciencia del juego e hicieron una propia, hoy ampliamente reconocida... ella se diferencia de la inglesa en que es menos monocorde, menos disciplinada y metódica, pues no sacrifica el individualismo en homenaje a la suma colectiva de los valores. En el football inglés todo tiende a destruir la acción personal para formar un todo sólido, de manera que un team no se cuenta por sus hombres separadamente, sino por la acción uniforme de todo un conjunto. De ahí que el football británico sea realmente poderoso y tenga la fuerza regular e impulsiva de una verdadera máquina, pero es monótono porque siempre es igual y uniforme. El football rioplatense, en cambio, no sacrifica enteramente la acción personal y utiliza más el dribbling, el esfuerzo personal generoso, tanto en los hombres de ataque como de defensa, por consecuencia, un football más ágil y vistoso (mi cursiva) (*El Gráfico*, 1928, 470: 15).

En este texto aparecen un conjunto de oposiciones simétricas que serán sistemáticamente desarrolladas por *El Gráfico*. Lo “británico” aparece identificado con lo flemático, la disciplina, el método, lo colectivo, la fuerza y el poder físico. Estas virtudes ayudan a concebir un estilo como una “máquina”, es decir repetitivo. El autor reconoce que este estilo permite conceptualizar el fútbol británico como “perfecto”, es decir industrialmente perfecto. Lo “criollo”, gracias a la influencia latina, es exactamente lo contrario: inquieto, individualista, menos disciplinado, basado en el esfuerzo personal, ágil y virtuoso. Gracias a estas características, concluye el autor, es posible imaginar al fútbol rioplatense como imperfecto y por lo tanto sujeto a desarrollarse cuando se declare el profesionalismo.

Es necesario retener virtudes corporales opuestas que, identificadas como “británicas” y “criollas”, han de sufrir una posterior transformación. Las virtudes corporales inglesas aparecen asociadas a “la fuerza y el poder físico”, mientras que las virtudes de los criollos tienen que ver con la agilidad y la virtuosidad de los movimientos. La metáfora de la “máquina” como opuesta a la creatividad individual es, en esta época, una constante en el imaginario futbolístico argentino. Lo “británico” se asocia a

lo industrial y lo “criollo” a un sistema social preindustrial. Frente a la máquina, o sea lo repetitivo, lo típicamente “criollo” debe ser el “dribbling”. El “dribbling”, que luego se llamará “gambeta” (palabra que viene de la literatura gauchesca y alude al movimiento del avestruz al correr), es algo eminentemente individual y no se puede programar, es lo opuesto al juego industrial colectivo de una máquina,

Para 1928 lo “criollo” ha adquirido características propias. La “fundación” del “estilo criollo” tiene que tener una fecha, un actor y un evento preciso: el Racing Club, que en 1913 desaloja como campeón al Alumni, el club hegemónico por años y años, representante no sólo de la “fundación” británica del fútbol sino también del “estilo británico”. Uno puede concebir un estilo propio de jugar al fútbol como algo totalmente imaginario pero, por lo general, sale de la comparación con otros estilos, como los textos arriba citados lo indican. Sin embargo, entre 1913 y 1928 transcurren quince años y es posible imaginar que el pasaje del estilo británico al criollo se fue haciendo de un modo paulatino. En esa transformación la mirada del “otro lejano”, los europeos, y del “otro cercano”, los uruguayos, será importante.

El Gráfico (1923, 190: 4) sostiene tempranamente que el fútbol llegará a ser el deporte

fundamental en la Argentina ya que permite que una nación se exprese a través de su equipo nacional. Esto, enfatizan, no puede darse a través de los deportes individuales. Participar del equipo nacional exige a los jugadores elegidos una alta conciencia nacional ya que deben postergar sus intereses particulares de jugadores de clubes diferentes. Al mismo tiempo, el editorialista observa que las diferencias nacionales, las diferencias entre estilos, se pueden ver mejor en un partido de fútbol que en cualquier otra competencia deportiva. Podemos leer que:

Entre los sudamericanos existen ya esas diferencias de estilo. Los argentinos se han distinguido por rápidas arremetidas a pases largos, terminados con potentes shots. Un juego muy distinto es el de los uruguayos, quizás más brillante pero menos eficaz. Pases precisos, cortos, con poco trabajo de las alas, siempre próximo al arco contrario, aunque sin rematar bien al ataque. Los chilenos un juego completamente abierto y violento, carente aún de táctica, sus hombres hacen derroche de resistencia física. Los brasileños con táctica semejante a la de los uruguayos aventajan a éstos en sus tiros al arco hechos a toda carrera. Los paraguayos tienen un juego semejante al de los argentinos (*El Gráfico*, 1923, 190: 4).

En este párrafo debemos retener las diferencias entre argentinos y uruguayos. Los uruguayos aparecen como más “rioplatenses” en el sentido de que practican un juego individual y brillante menos eficaz que el de los argentinos. Los argentinos en 1923 todavía se parecen al estilo “británico” ya que juegan con pases largos y terminan sus jugadas con potencia y fuerza en los disparos al arco. Ha habido “fundación criolla” pero el estilo está todavía impregnado de la influencia inglesa. En 1924 a los jugadores ingleses del Plymouth Argyle en gira en la Argentina los impresiona que los argentinos lucen en su juego características netamente británicas: “velocidad, empuje y combinaciones” (*El Gráfico*, 1924, 257: 24).

El triunfo uruguayo en las olimpiadas de 1924 en París y la gira exitosa, por muchos países europeos, de Boca Juniors, un equipo de la primera división argentina, en 1925, van a confirmar la existencia de un “fútbol rioplatense” distinto al europeo y al inglés. Hasta la gira de Boca los argentinos eran más ingleses que los uruguayos. Los europeos van a ayudar, con su percepción de las diferencias, en la definición de un “fútbol rioplatense” jugado tanto por argentinos como por uruguayos. La visita en 1926 del Real Deportivo Español, un club de Barcelona, va a permitir el desarrollo de la teoría del

fútbol criollo como algo diferente. *El Gráfico*, sin ninguna modestia, escribe a propósito de la visita del equipo catalán:

Consideramos muy alto el valor del football que se practica en nuestro país –tan alto que sólo apreciamos como superior al football de los profesionales británicos– y es por ello que dentro de un concepto severo en la técnica reputemos el mérito de nuestros huéspedes... deduciremos que el football en España ha adquirido un adelanto sorprendente que lo coloca casi a nuestra altura, y decimos precisamente casi a nuestra altura porque tenemos la convicción de que el nuestro es más técnico, más rápido, más preciso: quizás carezca de efectividad por la habilidad en la acción individual de nuestros grandes jugadores, pero el football que practican los argentinos y que hacemos extensivo a los uruguayos es más bello, más plástico, de mayor precisión ya que para llegar al arco adversario no se hace con pases largos y adelantados, terminados casi en seguida, sino que es cada avance la consecuencia de una serie de acciones breves, precisas, colectivas de “dribblings” hábiles y pases precisos como una filigrana. (*El Gráfico*, 1926, 366: 17).

Los jugadores del equipo catalán concurren al estadio a ver el partido entre Platense e Independiente y al ser interrogados sobre las ca-

racterísticas de los jugadores y equipos argentinos dicen:

[...] que nuestro football es muy hábil y elegante y los jugadores argentinos están dotados de grandes condiciones para la práctica del deporte pero encuentran que su juego es poco decisivo. Los forwards argentinos son notables en el pase; el dribbling por su astucia, rapidez y exacta comprensión del juego, pero no rematan con shots al goal al que desean aproximarse mucho para terminar los ataques en lugar de dirigir el shot final más o menos al llegar al área penal... (*El Gráfico*, 1926, 366: 9).

En la percepción de *El Gráfico* como en la percepción de los jugadores catalanes la habilidad en el “dribbling” de los jugadores argentinos aparece como uno de los aspectos fundamentales del estilo criollo. El “dribbling” es una cualidad individual y no colectiva. El estilo colectivo pasará, en consecuencia, a depender de las cualidades de sus mejores exponentes, poseedores de una técnica superior de “dribbling”. El “dribbling” se convierte en el factor que permite pasar de la “fundación” al cultivo de un estilo. El “dribbling” permite corporizar el estilo. En ese proceso las miradas de los “otros”, los europeos, aceleran el proceso. Al mismo tiempo, los jugadores ar-

gentinos y uruguayos que comienzan a salir a Europa en la década del veinte serán los grandes “dribbleadores”.

En ese contexto y con el estilo propio afirmado, Borocotó, en 1928, elabora la teoría del “dribbling criollo”. Esta teoría está basada en las cualidades personales de los “pibes criollos” y su relación con los contextos sociales y espaciales que les permitieron desarrollarlas (*El Gráfico*, 1928, 480). En primer lugar, el “pibe criollo” se dio cuenta al ver cómo jugaban los ingleses de que en ese estilo de juego no había lugar para la improvisación, para la “imaginación”. En segundo lugar, los “pibes” practicaban el fútbol espontáneamente en los “potreros” (espacios vacíos de la ciudad, de distinto tamaño, por lo general chicos, y muy irregulares) sin que estuviera un maestro presente como era el caso en Inglaterra en donde, según Borocotó, el fútbol se practicaba fundamentalmente en los colegios. En los potreros ante la acumulación de jugadores en un espacio bastante reducido la única posibilidad de tener la pelota un cierto tiempo era convertirse en un “dribbleador” empedernido. En tercer lugar, Borocotó recuerda que el fútbol argentino se ha hecho conocido en el mundo a partir del “dribbling” y los jugadores que dejan la patria para ir a jugar a Europa son los que mejor “drib-

blean”. Borocotó sostiene, enfáticamente, que hasta esa época la Argentina era conocida en el mundo por haber exportado el valor de sus novillos congelados y la calidad de sus cereales, “productos no populares” –en el sentido de que provenían de las estancias de la clase terrateniente pampeana, y que ahora es importante que sea conocida por sus “productos populares”–. Uno de esos “productos populares” de gran calidad es el “dribbling” y sus exponentes, los exquisitos jugadores argentinos de fútbol.

En esta teoría, claramente, el “pibe” (el chico), sin ningún tipo de enseñanza, es el inventor del estilo “criollo” en el potrero. Esta imagen de Borocotó no sólo señala que hubo un inicio infantil, como en todo juego, sino que indica la importancia de la frescura, la espontaneidad y la libertad que se asocia a la infancia y que, llegada la madurez y con ella las responsabilidades, ha de perderse. Borocotó propone que se levante en la Argentina, “en cualquier paseo”, un monumento al inventor del dribbling. Ese monumento tendría que ser:

[...] un pibe de cara sucia, con una cabellera que le protestó al peine el derecho de ser rebelde; con los ojos inteligentes, revoloteadores, engañosos y persuasivos, de miradas chispeantes que suelen dar la sensación de la risa pícaro que no consigue expresar esa boca de dientes peque-

ños, como gastados de morder el pan “de ayer”. Unos remiendos unidos con poco arte servirán de pantalón. Una camiseta a rayas argentinas, demasiado descotada y con muchos agujeros hechos por los invisibles ratones del uso. Una tira atada a la cintura, cruzando el pecho a manera de banda, sirve de tirador. Las rodillas cubiertas de cascarones de lastimaduras que desinfectó el destino; descalzo, o con alpargatas cuyas roturas sobre los dedos grandes dejan entrever que se han efectuado de tanto shotear. Su actitud debe ser característica, dando la impresión de que está realizando un dribbling con la pelota de trapo. Eso sí: la pelota no puede ser otra. De trapo, y con preferencia forrada con una media vieja. Si algún día llegara a instalarse este monumento seríamos muchos los que ante él nos descubriríamos como ante un altar (*El Gráfico*, 1928, 480: 11).

Chantecler, otro de los grandes escritores de *El Gráfico*, va a colaborar también en la elaboración de la teoría de lo “criollo”. El “dribbling”, una expresión corporal, va a pasar a ser una muestra de lo fundamental del “criollo”. El “dribbling” expresa la viveza y la picardía criolla frente a la ingenuidad británica (1928, 467: 16). A la pura imaginación del pibe y la congestión de jugadores en el potrero, rasgos principales de la teoría de Borocotó, se agrega definitivamente la picardía. Sin la existencia de la picardía y la viveza como cualidades no podría

surgir el “dribbling” y no habría espacio para la improvisación creadora. Chantecler sostiene que los británicos son “fríos” y “matemáticos” y que por eso juegan un fútbol “sabio”. Al contrario, los rioplatenses al ser “calientes” e “improvisadores” juegan un fútbol “genial”. Asimismo, establece una diferencia entre los rioplatenses: los argentinos juegan con el corazón, son más agresivos y veloces, mientras que los uruguayos juegan con la cabeza, son más románticos y calmos (1928, 467: 16). Sin embargo, afirma que, pese a esas diferencias, se puede hablar de un fútbol rioplatense. Históricamente y por el hecho de haber jugado la final del “campeonato mundial que son las olimpiadas”:

[...] el football rioplatense es el más apreciado del mundo, y la inteligencia puesta al servicio del deporte por un puñado de muchachos jóvenes y viriles han hecho más por la despreciada América del Sur que todos los diplomáticos juntos. *Ahora se nos considera y alaba: ahora somos algo* (mi cursiva) (1928, 467: 16).

Aquí vemos el mismo argumento de Borocotó: el fútbol permite que los argentinos sean “visitos” por el mundo, sean “recordados” y, sobre todo, “alabados”. El hecho de que argentinos y uruguayos lleguen a la final del primer verdadero campeonato mundial disputado en 1930

va a confirmar esta teoría de la supremacía del fútbol rioplatense.

Chantecler va a seguir trabajando en su teoría de la viveza criolla y su solución será bastante diferente a la de Borocotó. Borocotó, como hemos visto anteriormente, apelaba a las influencias criollas pampeanas. En ese sentido, algo intransferible y único, la pampa y su cultura, se naturaliza: el contacto de los hijos de inmigrantes con la naturaleza (incluso en el potrero) les permite transformarse. Borocotó será consecuente con su teoría sobre la naturaleza de lo criollo. En un artículo tardío publicado en 1950 escribe:

Cada país juega al fútbol como sabe hacerlo y de acuerdo con el temperamento de sus hombres, con su idiosincrasia, como siente el fútbol. ¿Por qué el pibe nuestro quiere moverla, ablandarla, hacer chiches, todo lo cual le ha dado ese maravilloso dominio de pelota que más de una vez resulta poco práctico? *Porqué nació así. No se le ocurrió ser así. ¡Es así! Algo habrá en el aire, en el paisaje, en la sangre, en el asado, en el mate, pero es así. Y por otros lados el aire, la sangre, el paisaje y la alimentación son diferentes. No hay una manera de jugar al fútbol. Hay maneras* (mi cursiva) (*El Gráfico*, 1950, 1618: 48).

Aquí vemos que la manera de jugar viene de la naturaleza, un jugador criollo se hace en un

ambiente determinado. La identidad está abierta a esa sustancia natural que existe. El nacer jugador criollo depende del aire, la sangre y la tierra, y de los productos de la tierra: la alimentación (el asado y el mate). Lo “natural” aparece como una barrera contra la transferencia cultural, contra la importación de estilos europeos que es lo que se está discutiendo en 1950. Borocotó encuentra una simetría entre ser y sentir: lo natural tiene que ver con los sentimientos y no con la razón (*El Gráfico*, 1950, 1626: 46). Desde esta perspectiva, los inmigrantes no trajeron nada sustancial que permitiera esa transformación: sus hijos al nacer en la pampa se hicieron criollos. Esta idea de Borocotó es eminentemente moderna porque implica que el individuo participa de igual manera en la naturaleza y en la cultura. Esto implica participar en dos ámbitos netamente diferenciados.

Chantecler, por el contrario, va a elaborar la teoría del amalgamamiento, de un proceso continuo de criollización. Un criollo se hace, no nace es el producto de una tradición que se modifica con los aportes individuales. En un artículo titulado “La viveza criolla característica principal de nuestro juego”, escribe:

País de inmigración el nuestro, al recibir en su seno las grandes corrientes de todas las razas,

ha ido asimilando cualidades de cada una para amalgamarlas y darles un sello propio. De ahí la raza nueva que glosan los intelectuales europeos cuando vienen a estudiar la psicología de nuestro pueblo y no pueden hallarle una idiosincrasia definida, puesto que tenemos algo de cada civilización sin pertenecer típicamente a ninguna (*El Gráfico*, 1932, 652: 21).

Chantecler considera que, sin embargo, en el desarrollo de la viveza criolla ha habido jugadores de la época británica como Leonard, Carlos Brown, Carlos Buchanan y Arnoldo Watson Hutton que contribuyeron a modificar la frialdad británica. Chantecler se va a dedicar de un modo muy minucioso a enumerar “los productos de la viveza criolla” confeccionando un diccionario del fútbol criollo: anunciar una jugada y hacer otra, la bicicleta (un dribbling muy especial), pisar la pelota, provocar el corner o el out, dejar pasar la pelota para que un compañero la reciba, la chilena, simulacro de ataque, el túnel o caño, la marianela y, también, lo que llama “astucias de mala ley” (*El Gráfico*, 1932: 652 y 653). La viveza criolla se convierte no sólo en una lista de inventos sino, fundamentalmente, en una cualidad que se desarrolló históricamente. Detrás de cada una de las jugadas mencionadas suele haber un creador, un jugador crio-

llo que la practicó. El fútbol se concibe como una arena abierta a la fertilización individual. Cada gran jugador contribuye con algo en la construcción de algo colectivo. Este modelo estaba basado en la enumeración (y es lo que Chantecler hace en esos artículos) y, por lo tanto, los individuos preservan su singularidad (véase Strathern, 1992: 30-36). La diversidad es el resultado de la mezcla de diferentes pueblos y la amalgama de la viveza (casi como el mercurio) permite que se mantenga el vigor original de cada individuo.

El fútbol es un deporte inglés que fue traído por los ingleses a la Argentina como al resto del mundo. Una de las diferencias entre Buenos Aires y muchas otras ciudades latinoamericanas en donde el fútbol será importante es el peso de los británicos y la cultura británica en la construcción de la ciudad, la modernización de la economía argentina y su incorporación en el mercado mundial. Borocotó trató de construir una teoría del fútbol nacional despojándolo de lo británico, transformándolo en algo puramente criollo. Su *tour de force* y su modificación respecto de la teoría de los nacionalistas es haber vinculado el fútbol criollo con la inmigración. Los inmigrantes criollizan el fútbol porque se transforman en criollos heredando los rasgos de los “auténti-

cos criollos”. No hay amalgamamiento. Chantecler acepta la inmigración pero su historia es una historia de vivezas individuales en donde, incluso, hay espacio para los vivos británicos. Lo criollo no es permanente, se va haciendo a la marcha en una suerte de amalgamamiento bien logrado.

El mundo pacífico del amalgamamiento anunciado por Chantecler será problemático, como también lo será el mundo sustancialista de Borocotó. Lo criollo como una mezcla será problemático. Lo europeo, el estilo de jugar europeo, opuesto al estilo criollo, estará siempre presente en el imaginario colectivo argentino. Uno tiene la impresión al leer *El Gráfico* de esa época de que el estilo criollo crece, se consolida y se reproduce porque triunfa. Triunfan sus equipos y los jugadores que van a Europa. Una tradición sólo se construye sobre la base de los triunfos y el reconocimiento de los “otros” que se definen como relevantes. Obsesivamente, *El Gráfico* pregunta a los jugadores europeos que visitan el país, a los diplomáticos europeos estacionados en Buenos Aires, a los jugadores argentinos que juegan en Europa y a los directores técnicos argentinos que triunfan en el exterior “cómo nos ven”, “qué piensan en Europa del estilo criollo y los jugadores criollos”.

Sobre los cambios de estilo quizás no haya mejor observador (y juez) que Jorge Brown, el jugador modelo del británico Alumni y de tantos seleccionados argentinos de comienzos de siglo. En 1921, nostálgicamente, comenta que:

El football que yo cultivé era una verdadera demostración de destreza y energía. Un juego algo más brusco, pero viril, hermoso, pujante. El football moderno adolece de exceso de combinaciones hechas cerca del arco. Es un juego más fino, quizás más artístico, hasta más inteligente en apariencia, pero que ha perdido su animación primitiva. Con el juego actual se hace menos cantidad de goals, superándolo en esto el antiguo juego, el tradicional. Es preciso observar que el football no es un sport de salón, ni nada parecido. Es un juego violento y fuerte en el que se ponen a prueba la resistencia física y la musculatura de los jugadores. Y este estilo ha desaparecido, desgraciadamente... el "juego largo" ya no se cultiva, en el que se formaron tantos jugadores invencibles. Con el juego nuestro se producían muchos choques pero siempre dentro de la mayor legalidad y respeto por el adversario. Hoy creen que juegan un mejor football los que esquivan el cuerpo para cuidarse solamente de perseguir la pelota y ya es raro que se produzcan las animadas escenas que posibilitaba el juego largo. Ya no es el clásico juego consagra-

do en Inglaterra e impuesto en el mundo entero. Confieso que soy amante de la tradición y creo, al expresarme así, que estoy en lo cierto (*El Gráfico*, 1921, 107: 11).

Queda claro que en 1921 Brown rechazaba el nuevo estilo y defendía la tradición británica que estaba por perderse. Tres años más tarde cambiará de perspectiva. En 1924, aceptando la consolidación mundial del fútbol argentino y rioplatense, pedía para el fútbol argentino la mezcla de estilos "a fin de que las virtudes latinas tengan su complemento con la perfección de la técnica británica" (*La Nación*, 10-6-1924: 5). De esa manera, el Brown de 1921 aceptaba que la tradición británica era ya un estilo del pasado, y el Brown de 1924 sugería un estilo híbrido como una suerte de tradición del presente. Brown no podía escapar a las preocupaciones y las lógicas culturales de su tiempo y participa, a su manera, en los debates ideológicos dominantes en la Argentina del veinte sobre las bondades o no de la hibridación, la diversidad y la generalización. Desde su perspectiva lo británico podía y debía mezclarse con lo latino ya que de esa mezcla podría surgir un estilo más perfecto. No debemos olvidar que como "héroe" de la fundación británica debía reconocer su perfección.

HIBRIDACIÓN EN EL MUNDO IDEOLÓGICO DEL POLO

El primer partido de polo oficial fue jugado en Inglaterra en 1870 entre dos equipos militares (Holt, 1989: 210). Cinco años después se jugaba el primer partido en la pampa argentina, en Ranchos, en la estancia Negrete, propiedad de David Anderson Shennan. Todos los jugadores eran ciudadanos británicos (Ceballos, 1969: 19-21). En 1884 el primer partido oficial fue jugado en la ciudad de Buenos Aires, en el campo de polo de Flores. Un equipo representaba a Bahía Blanca y el otro al recientemente formado Buenos Aires Polo Club. *The Herald*, el periódico inglés que competía en Buenos Aires con *The Standard* escribe:

It is one of the most manly games ever invented, requiring great courage and dexterity and the finest horsemanship; the ponies also must be well trained, and then there is no doubt that they enter into the spirit of the game as fully as their riders. With two good teams at play, it is most exciting scene for the onlookers as well as the players, and we are glad to see that this noble game has been introduced into this country by Englishmen. The Buenos Aires club proved victorious. The ponies of the other club had only arrived on the previous night and had been trai-

ned on sand and so were at a disadvantage on the turf (citado en Graham-Yooll, 1981: 194).

En 1988, Venado Tuerto, el más viejo club de polo existente en la Argentina, fue fundado por F. Hinchliff, F. Thompson, J. Smythe, F. Bridger, C. Tetley (todos ciudadanos británicos) y el barón belga C. Peers. En los años 1890, el polo se jugaba fundamentalmente en las provincias de Buenos Aires y Santa Fe en las estancias de los terratenientes de origen británico. No debemos olvidar que en 1881 la comunidad británica en la Argentina representaba el 36% del total de la población nacida fuera del país (Slatta, 1983: 167). Para 1875, según algunas estimaciones optimistas, el total de irlandeses viviendo en distritos rurales del norte y oeste de la provincia de Buenos Aires era de treinta mil, y ciudades como San Antonio de Areco eran consideradas como ciudades típicamente irlandesas (Mulhall & Mulhall, 1875: 102). En 1892 los delegados de los clubes británicos existentes fundaron en Buenos Aires la Polo Association of the River Plate. A partir de 1894 el polo comenzó a ser jugado por oficiales de caballería y se consolida como práctica casi obligatoria con la creación de la Escuela de Caballería en 1905 (Padilla, 1969: 156-158). El primer club de polo “argentino”, El Palomar, fue fundado en 1915

(Laffaye, 1989: 54). Paulatinamente, los estancieros no británicos comenzaron a adoptar el polo y ese proceso culminó con la creación en 1921 de la Federación Argentina de Polo, en la que el castellano fue declarado lengua oficial. La vieja asociación británica decidió en 1922 disolverse, algunos de los miembros de su comisión directiva fueron elegidos en la nueva asociación y todos sus clubes pasaron a formar parte de la nueva institución. El polo devenía, de esa manera, un deporte “nacional”. La nueva asociación fue bautizada Asociación Argentina de Polo (véase Ceballos, 1969),

El polo fue percibido como un deporte “civilizado” en relación con los deportes ecuestres tradicionales de los gauchos (el pato, las cinchadas y las pechadas). Según Slatta (1986) tanto los estancieros británicos como los criollos veían al polo como un deporte moderno, como un juego disciplinado y civilizado, como un símbolo de los tiempos nuevos que la Argentina vivía. La adopción del polo por los peones rurales y su participación al lado de sus patrones en los equipos de estancias era la mejor prueba. Muchos de los grandes jugadores en los equipos que ganaron el Campeonato Argentino Abierto a fines del siglo XIX y comienzos de éste fueron trabajadores de estancia. En el gran equipo de Las Petacas, ganador del

abierto en 1895 y en 1896, los hermanos Sixto (capataz) y José Martínez y Francisco Benítez (peones) jugaban al lado de Frank Kinchant, mayordomo de la estancia del mismo nombre. En Northern Santa Fe, el gran equipo de los hermanos Traill, jugaba José Gonzáles y participó del equipo ganador en 1906. En Western Camps, otro gran equipo de comienzos de siglo, ganador del abierto en 1907 y 1909, jugaba Eduardo Lucero al lado de Juan Campbell, R. Leard y H. Drysdale (Asociación Argentina de Polo, 1993: 16). Los capataces y los peones de estancia desaparecen del polo a partir de esa época. El argumento para excluirlos fue el de que eran jugadores “profesionales” ya que recibían un salario mientras jugaban en los equipos de sus patrones (Ceballos, 1969: 19, y Laffaye, 1989: 40).

En la construcción ideológica de lo “criollo” en la práctica del polo el equipo de Las Petacas ocupa un lugar privilegiado. Laffaye escribe:

Frank Kinchant... con el apoyo de Jewell (dueño de la estancia de Las Petacas), resolvió formar un equipo impregnado podríamos decir de fuerza telúrica, porque eligió a tres jinetaos criollos: el capataz Sixto Martínez y dos peones, su hermano José Martínez y Francisco Benítez. Kinchant les enseñó el uso del taco, las reglas del juego y nada más, porque todo lo demás lo tenían esos

criollazos que, en la historia de nuestro polo, pueden considerarse como los preanunciadores de la futura hegemonía polística de los argentinos... Las Petacas, dirigido por Kinchant como número tres, fue el primer equipo de polo que desarrolló un estilo de juego más abierto y cuyos jugadores pegaban a la bocha de lodos lados del caballo en una forma nunca vista (1989: 32).

La categoría criollo tiene, en este contexto, contenido étnico, pero prefigura los cambios y la hibridación asociados al polo. Estamos frente a criollos, hombres de a caballo, grandes jinetes que actualizan la tradición gaucha. La condición de grandes jinetes no era, sin embargo, una propiedad criolla ya que los británicos demostraban en la práctica que eran también grandes hombres de a caballo. El *tour de force* ideológico tiene que ser, por lo tanto, construido a partir de mecanismos claros de inclusión y exclusión. En otras palabras, lo que hay que resolver es si los británicos podían o no convertirse en criollos, en nuevos híbridos, a partir de la práctica del polo. Como hemos ya visto, los grandes equipos británicos de fútbol desaparecen tempranamente, mientras que en el polo los británicos y los hijos de británicos quedarán en posición hegemónica hasta mucho más tarde. Ceballos es claro en esto cuando describe la adaptación de los "ingleses" al medio rural:

[...] con un alto grado de adaptación al nuevo medio, los ingleses fueron poblando lo que constituía una fértil sabana casi deshabitada e inexplorada. Fundáronse así estancias y más estancias, en las que convivían británicos y criollos; estos últimos desempeñando las funciones de capataces o puesteros, o trabajando simplemente de peones. Un ambiente frío, pero de mutua consideración y respeto, basado en el cumplimiento del deber, manteníase entre estos hombres. El criollo adolecía de un defecto capital, del cual no era culpable directo; su falta de instrucción... La mayor cultura de los ingleses los colocaba en condiciones de superioridad sobre el hombre de nuestro campo, permitiéndoles asimilar todo lo esencialmente bueno de los nativos y continuar, en lo posible, el mismo ritmo de vida a que estaban acostumbrados, hecho éste bien comprensible si tenemos en cuenta la modalidad tan característica de los británicos: su fidelidad a la tradición y su apego a las costumbres de sus mayores (1969: 18).

Lo "esencialmente bueno de los nativos" va a ser la manera de andar a caballo y sus caballos. Ceballos comenta que desde un comienzo no hubo ninguna duda entre los estancieros británicos de que el polo se convertiría en un gran deporte en la Argentina debido al hecho de que éste era "un país de centauros, donde los campos son tan lisos como tableros de ajedrez y

los caballos denotan admirables condiciones y entrenamiento para la lucha” (1969: 22).

Desde 1896, los estancieros británicos jugadores de polo que vivían en la Argentina organizaban giras a Inglaterra con el objetivo de participar de la temporada polística europea. El primer equipo en gira fue el Buenos Aires Polo Club, integrado por Hugo Scott-Robson, la figura legendaria de las primeras épocas del deporte en la Argentina, Stanley y Frank Furber, Newman Smith y R. Mc Smyth (Laffaye, 1989: 62). Cada participación implicaba una impresionante movilización de recursos marítimos: hasta ocho jugadores, los petiseros y entre veinte y treinta caballos con el forraje necesario para la travesía del Atlántico. Generalmente se embarcaban en Buenos Aires en el mes de febrero o marzo a los efectos de estar en buena forma para los torneos que comenzaban en el mes de mayo. Los sucesos y las victorias representaban éxitos comerciales ya que los mejores caballos podían venderse en Gran Bretaña. Paulatinamente y especialmente después de la Primera Guerra Mundial se fue consolidando un circuito internacional de polo que incluía no sólo campeonatos en Inglaterra sino también en el continente y en los Estados Unidos. Los mejores jugadores “argentinos” que nunca abandonaron la ciudadanía britá-

nica, Juan Traill y Luis Lacey, van a participar activamente de ese circuito en la década del veinte y representando a Gran Bretaña jugarán matches internacionales en Europa y en los Estados Unidos. Sobre ellos volveremos enseguida pero es necesario recordar que hasta 1930, año en que aparece el gran equipo “criollo” de Santa Paula, Traill gana el abierto diez veces y consigue 10 de handicap (el primer “argentino” en el mundo) en 1912. Lacey gana siete veces el abierto y consigue 10 de handicap (el segundo “argentino”) en 1915. De Traill la tradición dice que aprendió a jugar al polo de la mano del capataz Sixto Martínez, el gran jugador de Las Petacas, y que, por lo tanto, era un representante fiel de la escuela criolla (Laffaye, 1969: 72-73). Hasta 1943 jugadores de los Estados Unidos y Gran Bretaña dominan entre los que tienen 10 de handicap. A partir de ese año comienza la producción masiva de 10 de handicap en la Argentina y continúa hasta la actualidad (Laffaye, 1989: 260-270).

El triunfo argentino en los Juegos Olímpicos de 1924 en París es una oportunidad única para pensar la hibridación, la diversidad y la generalización a través del polo. Volvamos por un instante a Traill y Lacey, los dos mejores jugadores “argentinos” en esa época y ese año. Desde mayo estaban en Inglaterra practicando con

el equipo inglés en el cual los dos eran titulares. *La Nación* publica la opinión de Millers, un viejo jugador internacional británico, que sostiene que si los dos juegan ni los argentinos ni los americanos tendrán alguna chance de victoria contra el equipo de Inglaterra (5-6-1924: 2). Éste era un problema para los argentinos que debían encontrar reemplazantes (Nelson, 1969: 116). Los argentinos, que estaban también en Inglaterra practicando desde mayo, muestran un mayor optimismo y confianza sobre las posibilidades de triunfo en París y declaran que “una vez que el equipo logre combinar mejor podrá vencer a todos sus adversarios” (*La Nación*, 6-6-1924: 1). La federación inglesa de polo duda sobre la oportunidad de designar el equipo definitivo y esto crea aparentemente toda una serie de problemas (*La Nación*, 10-6-1924: 1). Sin embargo, el problema de fondo ha sido creado por los dos jugadores “argentinos” Traill y Lacey, que anuncian oficialmente que es un orgullo participar del equipo inglés pero que en el caso de ir a París no jugarán contra la Argentina (*La Nación*, 12-6-1924: 2). Esta actitud moral (que no ha sido recuperada por los historiadores del polo argentino) expresa los dilemas de dos personas “híbridas”. En tanto que ciudadanos británicos (y oficial y veterano de la guerra del '14 como en el caso de Lacey)

aceptan jugar contra los Estados Unidos, pero no pueden hacerlo contra la Argentina porque sienten que forman parte de la “tradición de ese país”. Uno puede imaginar que para Traill y Lacey jugar contra la Argentina y quizás ganar podría verse casi como una traición a la tierra que los acogió y en donde vivían. El resultado de esta decisión fue positivo para las ambiciones argentinas ya que la federación inglesa decide reemplazar el poderoso equipo civil por uno militar, que era menos fuerte y que no llegaría a la final. Antes de estos cambios Nelson, el capitán argentino, estaba convencido del inevitable triunfo inglés (*La Nación*, 25-6-1924: 2).

Volvamos a *El Gráfico* y veamos cómo se construye la idea de la superioridad de los argentinos. Es importante recordar que el equipo argentino estaba formado por tres “anglos”: Juan Nelson, Arturo Kenny y Juan Miles, además excelentes jugadores de cricket, golf y tenis, y un militar criollo, el capitán Enrique Padilla, que no juega ni al cricket, ni al golf, ni al tenis (véase *La Nación*, 7-1924: 2). Como suplente iba Guillermo Brooke Naylor. El mayor Luis Sierra, polista activo, desarrolla la siguiente teoría:

La superioridad [de los argentinos] es de tres órdenes; la resistencia del hombre, la forma argenti-

na de andar a caballo y la calidad de los petisos. El hábito del equilibrio lo hemos adquirido nosotros, sin consejos ni reglas de equitación, en la práctica frecuente y natural del caballo en nuestro país. Los argentinos, a caballo, difícilmente pueden ser superados por otros jinetes. Por lo demás, el jinete dedicado al deporte de polo, ha alcanzado su máximo desarrollo con el conocimiento de las reglas de equitación. No afirmo que se hayan generalizado a todos, pero que se practican es una prueba del triunfo que ya han alcanzado frente a los extranjeros. La manera como nosotros tomamos la rienda, representa un gran alivio para el petiso, que acusa mayor desenvoltura que jineteado por el inglés o el yanqui, a quienes superamos en velocidad y en malicia para el juego y en espíritu de sacrificio. Poseemos más temperamento que ellos para la lucha, quizás debido a un instinto atávico que aún late en nuestras venas y que se manifiesta en muchas cosas nuestras. Creo, en suma, que los europeos tendrán que sufrir muchos reveses de los *salvajes*... el [jugador] inglés tiene hábitos de mesura y es conservador en todas sus manifestaciones. No es hombre que arriesga si se encuentra en situación desventajosa, y en el polo se presentan tantas, que en ellas sólo prosiguen la lucha los hombres de nuestra idiosincrasia (*El Gráfico*, 5-7-1924, 261: 19).

Para Sierra los jugadores de origen británico son típicamente argentinos ya que jinetean

como los criollos, toman la rienda para aliviar al caballo, tienen mayor velocidad y malicia, y, además, tienen espíritu de sacrificio. Esa sustancia “atávica” aparece como temperamento y define la condición de *salvajes* (frente a los civilizados europeos y yanquis). Un mismo juego, una práctica corporal sometida a las mismas reglas y a idéntica constricción de recursos, produce diversidad de estilos ya que hay individuos como representantes de tradiciones que sobreviven y se apropian de las nuevas prácticas. Es obvio que en este esquema la hibridación se produce a partir del contacto con una sustancia pero también por el hecho de que ésta sobrevive en una práctica generalizada: la manera de andar a caballo. El polo remite, por lo tanto, a un elemento muy caro a los nacionalistas de la época (y no hay que dudar de que el mayor Sierra los representa): la reivindicación de las condiciones gauchescas.

A la pregunta sobre la diferencia entre los ponies argentinos y los ponies de los equipos extranjeros Sierra responde:

Lo principal [de los extranjeros] es que no gozan, como los nuestros, de vida fuerte y libre, en pleno campo; que no han tenido sino un medio de formarse, que podríamos llamar artificial, en pequeñas extensiones de terreno y en boxes. En tales

condiciones, el animal posee una fortaleza relativa; su poder no adquiere desarrollo, disminuyendo su flexibilidad y su instinto para la lucha. ¿Disponen, acaso, los caballos ingleses de lugar para *disparar fuerte*? En el caballo de polo argentino no se ha seleccionado su conformación, como en el de carrera, cuya lámina es hermosa, mucha su velocidad, pero que en cualquier accidente, su vida concluye en la pista; empero, se ha procurado mantener la sangre criolla, mediante el cruce con yeguas de nuestros pagos, esa sangre es una herencia de libertad y de una existencia brava en el desierto... No hagamos historia de la heroicidad del caballo criollo; baste decir que está bien constituido, que sus órganos son de acero, beneficiado por las condiciones naturales en que se forma (*El Gráfico*, 5-7-1921: 19).

Sierra entra en uno de los temas de discusión de la época: la cruce de caballos ponies. En el pasado, especialmente Francisco Ceballos, el primer vicepresidente de la Asociación Argentina de Polo, había polistas y estancieros que eran partidarios de la utilización de caballos puros criollos ya que creían fervientemente en sus condiciones de docilidad y rudeza (véase Ceballos, 1969: 9-10). Incluso, en una de las primeras giras exitosas en Inglaterra, la de 1897, organizada por Francisco Balfour, el equipo que sale de Buenos Aires lleva una

caballada formada exclusivamente por petisos criollos. Los resultados deportivos fueron buenos ya que de 23 partidos sólo perdieron 3 (Laffaye, 1989; 63-64). Para 1924 los partidarios del caballo criollo puro habían perdido la batalla. Ceballos reconoce que para antes de la primera guerra:

[...] el caballo criollo fue desplazado... por caballos con un alto grado de mestización... las condiciones físicas del mestizo de polo [influyen] en el cambio de la modalidad de juego... Las características del petiso mestizo obran fundamentalmente en una nueva fisonomía del juego, pues a la presteza en el pique del caballo criollo le sucede la velocidad sostenida del caballo mestizo, que le proporciona el “fondo” de este animal y hace que el *dribbling* sea sustituido ante la velocidad en los desplazamientos a todo lo largo del campo, por el juego de combinación donde se aprovecha al jugador mejor montado o al más hábil en el tacazo (1969: 63).

En la producción del nuevo híbrido, tanto en la concepción de Sierra como en la de Ceballos, se mantienen ciertas cualidades del caballo y de la yegua criollos. La herencia de libertad, heroísmo y condiciones de acero en Sierra (metáforas militares) se transforma, simplemente, en pique para Ceballos. Los criollos puros no

pueden producir la velocidad sostenida en los desplazamientos largos que van a ser dominantes en el polo moderno. Esto sólo se consigue a través del componente pura sangre. En la interpretación de Ceballos, los mestizos nuevos pierden esa calidad de *dribling* que caracterizaba al polo antiguo. Si pensamos comparativamente con el fútbol las simetrías son notables: lo británico se asociaba al juego largo y lo criollo al *dribling*, cualidades que existen respectivamente en el pura sangre y en el criollo. Lo criollo se define por el *dribling* (por la viveza y la picardía). Ahora bien, el juego largo en el fútbol es visto negativamente mientras que en el polo aparece como una cualidad positiva y un rasgo de la modernidad. El juego largo, en ambos casos, no viene del tipo criollo y sólo un híbrido es capaz de aportar ese atributo.

Si aceptamos el nuevo híbrido, en la concepción de Sierra ese caballo (ya argentino) es superior porque crece en libertad, es un producto de la naturaleza, de la pampa, porque tiene espacio y esto lo ayuda a mantener su brío y su vivacidad. Los caballos ingleses no crecen en libertad y serán más apáticos, menos briosos y menos fuertes. Esta naturaleza constituye una suerte de todo que trasciende a las partes. La pampa y sus condiciones se pueden encontrar en cada individuo, en cada petiso.

Esta condición general es, obviamente, única en relación con la naturaleza inglesa. La misma lógica de generalización y diversidad está presente cuando se piensa en los atributos físicos de los distintos tipos de animales. La idea de fusión no excluye la sobrevivencia de lo originalmente criollo. La preocupación por la pérdida del componente criollo está presente y el riesgo que se corre si su “pureza” se pierde. *El Gráfico* menciona que en un campeonato de polo en Coronel Dorrego hubo un equipo, El Bagual, que lo ganó utilizando sólo caballos puros criollos y reconoce que “el criollo es un caballo con cualidades de rusticidad, bravura, resistencia y agilidad que la mestización estaba a punto de malograr definitivamente” (4-9-1926, 374: 5).

Otro argumento de la época para explicar la calidad de los ponies argentinos es el hecho de que parte de su entrenamiento se hacía en el trabajo con ganado en la estancia. En ese proceso y en contacto con los gauchos y los petiseros es que se forjan las nuevas cualidades del híbrido. El presidente de la Asociación Argentina de Polo Miguel Martínez de Hoz, comentando el triunfo argentino en las Olimpíadas, trata de explicarlo sin apelar a las metáforas militares y a la oposición entre civilización y barbarie, tan caras al mayor Sierra:

[...] el pony debe ser de recia planta y de pique rápido y debe perfeccionarse en las tareas de campo llevadas a cabo por los criollos petiseros que son los que los educan. Entre estos petiseros abundan excelentes jugadores que, desgraciadamente, no participan en los abiertos. La estrategia es mezclar caballos puros con yeguas mestizas. En la educación de los petisos la recostada con otro animal en el trabajo de campo es muy importante (*La Nación*, 13-7-1924: 1).

Y agrega, enfáticamente, que los jugadores argentinos de polo son los mejores del mundo porque jinetean como gauchos, es decir:

[...] manejan con la rienda sobre el pescuezo y la mano completamente libre, es decir, sin forzar la muñeca, a lo que se añade la costumbre de correr con la rienda suelta, haciendo en esa forma que el animal tenga libertad de acción, sin ser lastimado con el freno en la boca (*La Nación*, 13-7-1924; 1).

Luego de la victoria frente al equipo estadounidense Martínez de Hoz había hecho los siguientes comentarios:

[...] es de suma importancia en la victoria conseguida por los argentinos que han usado en los matches caballos criollos, mientras que los demás participantes lo han hecho con animales de otros países, entre los cuales, a no dudarlo,

habrán figurado algunos argentinos. Creo, también, que en un porvenir no lejano será éste el caballo preferido en el mundo entero (*La Nación*, 7-7-1924: 2).

Es importante retener que en este contexto el concepto de caballo criollo alude al hecho de que eran criados en la Argentina y no que eran de raza criolla. Tener el cuidado de los petiseros criollos, haber crecido en el campo argentino, haber comido el pasto argentino y ser jugados por jugadores que se pensaban criollos define la condición de híbrido criollo, Martínez de Hoz también comenta el estilo de jugar criollo de la siguiente manera:

[...] los argentinos han impuesto en Europa el polo ligero... la práctica del juego largo... así la creencia antigua de que el polo debía jugarse lentamente y mediante tiros cortos está desterrándose para beneficio del deporte que con su vivacidad y ligereza adquiere mayor belleza (*La Nación*, 7-7-1924: 2).

El estilo criollo para afirmarse como estilo propio no sólo necesita de triunfos sino, como en el caso del fútbol, que los “otros” lo reconozcan como tal. Esto ocurrió en París. Un periódico francés describe la victoria argentina de la siguiente manera:

Los jugadores argentinos, tres de los cuales son de origen anglo-sajón, son de talla mediana, delgados, con excepción de uno de ellos, de formas atléticas y ágiles. Buscan estar adheridos a la montura, y parecería que no forman más de un solo cuerpo con sus montas. Los 35 animales del equipo son pur-sang y mestizos argentinos, más bien pequeños, de 1.50 metros. Es digno de notar, al mismo tiempo, su ligereza, el desarrollo de sus bellezas esenciales, el garrón, las paletas, y sus miembros en general. Son seleccionados entre una gran variedad de tipos, entrenados para adquirir grandes velocidades y probados seriamente en la resistencia de sus miembros. Manejados con mucha dulzura, tenidos con una sola rienda, hacen maravillosos movimientos y piruetas increíbles, dando la impresión de que fueran animales que se mueven libremente. Los jugadores los manejan con la misma facilidad como si manejaran raquetas de tenis, y el público en ningún momento recibe la impresión de que estos animales estuvieran martirizados. Los argentinos sorprenden por su gran habilidad con el taco. Menos fuertes que los americanos, practican con una sangre fría sorprendente y una decisión vivaz, una táctica muy suelta y variada. Cada uno da la impresión, por la velocidad que despliega, de hallarse plenamente seguro de la colocación de sus compañeros en el campo de juego (Laffaye, 1989: 96).

La Nación va a festejar la victoria de los polistas argentinos como una expresión de la unidad entre lo civil y lo militar y de la calidad de los nuevos híbridos producidos en la pampa: jinetes (casi como gauchos) y caballos. La presencia del capitán Padilla significa:

[...] una doble representación civil y militar y una de las altas expresiones de la cultura sportiva del pueblo y del Ejército... cuando hace falta la virilidad, la técnica, el coraje, el concepto de ataque y defensa, no podían faltar oficiales de nuestro Ejército (*La Nación*, 13-7-1924: 1).

Sobre los nuevos híbridos escribe:

Los polistas son representantes genuinos de esta raza joven, fuerte y viril. La proeza que han sabido coronar con tanto brillo sobrepasando, invictos, la pericia, la habilidad y el tesón de cuantos se opusieron al empuje de esos bravos petisos nacidos en la pampa, es una proeza que nos alcanza como una alta y confortante revelación de cuánto es capaz de producir el esfuerzo argentino. La victoria de estos jóvenes es pues, ante todo, una victoria de su voluntad, y en este concepto, por lo que ello significa en el orden moral, merece ser señalada a la manera de un ejemplo saludable... Los triunfos de los atletas argentinos comportan ante propios y extraños la demostración palmaria de que nuestra raza, por la extraordinaria con-

fluencia de sus corrientes de origen, por la salud moral que pone en su sangre prodigiosa riquezas de vitalidad y de energía, por su aptitud para asimilar todas las características superiores de los pueblos fuertes, en fin, por el armonioso aflujo de cuantos dones materiales y espirituales enaltecen la condición humana, tiene perspectivas abiertas a todas las ilusiones y a todas las esperanzas (*La Nación*, 13-7-1924: 1).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Creo haber demostrado que en las lógicas analizadas, tanto entre los pensadores nacionalistas como entre los periodistas y algunos actores privilegiados que reflexionan sobre el significado de prácticas deportivas, la diversidad de orígenes no excluye procesos de generalización en donde lo central es el amalgamamiento continuo de las nuevas mezclas. La sustancia original, lo criollo, se supone que existe y su fuerza reside en la capacidad de asimilar “las características superiores de los pueblos fuertes”. Lo criollo se piensa, algunas veces, como una mezcla preexistente que tiene una identidad estable y que, por ello mismo, es capaz de absorber nuevas influencias. La absorción es pensada como un proceso doble: a partir de la mezcla sexual y biológica o/y a partir del

contacto con los productos, prácticas y símbolos culturales de lo criollo. En ese contexto lo criollo se concibe en relación con ciertas características del paisaje, de los productos de la tierra, de la existencia de tradiciones (gauchos petiseros o manera de cabalgar) y ciertos valores y cualidades morales. La presencia de un híbrido antes de que el proceso de hibridación se acelere en la Argentina permite una recepción de lo nuevo en términos de creatividad cultural. Los anglos haciendo polo se transforman en criollos, crean un estilo criollo y sus ponies tienen todavía un componente genético criollo porque reciben esa herencia en la socialización. En el fútbol los anglos serán menos creativos (porque no están en contacto con lo criollo quizás) y, al contrario, serán los españoles e italianos y sus hijos los que crean un estilo de juego diferente del que es pura repetición del estilo británico,

El análisis ha permitido, también, ver que esta lógica opera a partir de mecanismos específicos de inclusión y exclusión. En el contexto del polo las características superiores aparecen, obviamente, vinculadas a los pueblos británicos mientras que en el fútbol éstos serán excluidos (luego de la auto-exclusión de los grandes clubes británicos, como Alumni, que abandonan la práctica activa del fútbol ante

la “avalancha” de los nuevos clubes) y esos rasgos serán atribuidos a los pueblos latinos (italianos y españoles). Detrás de esto existe una realidad demográfica y de clase ineludible. Los futbolistas de origen británico para mediados de la década de 1910 son ya una minoría mientras que en el polo serán una mayoría hasta finales de la próxima década. El fútbol se transforma en una práctica deportiva popular urbana mientras que el polo seguirá asociado al control de la tierra que es lo que permite la cría de caballos. Los terratenientes de origen británico no abandonan sus propiedades y con el tiempo, a través del casamiento, se integran a la clase terrateniente dominante en la política y en la vida cultural del país.

Nuestros casos ilustran la dificultad de pensar actividades rituales, prácticas corporales y performances ejemplares (transformados en símbolos potentes de lo “nuevo”) a partir de un modelo de autonomía cultural. El caso del fútbol ilustra el modelo de hibridación que crea una “forma pura” que no existía en el pasado y que históricamente ha de transformarse en un estilo definido, “la nuestra”, y en una tradición. El caso del polo es una fusión ya que el nuevo estilo “largo” puede compararse con el anterior, el “corto”, y los nuevos petisos con los que eran criollos puros. La hibridación no está

pensada como un caos en donde el resultado es una suerte de heterogeneidad radical (aunque estaba latente entre los pensadores nacionalistas realmente xenófobos).

La diversidad no excluye la construcción paulatina de un modelo en el que el todo híbrido creado trasciende las partes, o sea los individuos que lo integran. Sin embargo, hay grados de alteridad diferentes, lo que convierte el modelo de lo nacional, que engloba los híbridos generados en prácticas sociales diferentes, en problemático. Una representación nacional exitosa necesita integrar las diferentes alteridades, necesita de todos los fragmentos e implica la eliminación de identidades eventualmente incompatibles (véase Archetti, 1995). Nuestros casos demuestran que para esa época el grado de aceptación de lo híbrido garantiza la aparición de nuevas identidades compatibles. Las construcciones ideológicas de la prensa deportiva y de algunos de los actores fundamentales pueden ser vistas como ejemplos de creatividad cultural. Sin embargo, nuestro análisis revela la existencia de mecanismos de exclusión que aparecen claramente expuestos y que demuestran la existencia de las relaciones contradictorias entre lo nacional y el contenido de clase de las prácticas deportivas.

BIBLIOGRAFÍA

- Asociación Argentina de Polo 1993
Campeonato Abierto de Polo, Cien Años de Historia 1893-1993 (Buenos Aires: Asociación Argentina de Polo).
- Archetti, Eduardo P. 1995 "Nationalisme, football et polo: tradition et créolisation dans la construction de l'Argentine moderne" en *Terrain*, 25: 73-90.
- Borges, Jorge Luis 1993 [1926] *El tamaño de mi esperanza* (Buenos Aires: Seix Barral).
- Ceballos, Francisco 1969 *El polo en la Argentina* (Buenos Aires: Dirección General de Remonta y Veterinaria).
- Cornblit, Oscar 1969 "Inmigrantes y empresarios en la política argentina", en Torcuato Di Tella y Tulio Halperin Donghi (eds) *Los argentinos: los fragmentos del poder* (Buenos Aires: Jorge Álvarez).
- Gobineau, Joseph Arthur 1983 [1853-55] *Essai sur l'inégalité des races humaines* (París: Gallimard).
- Graham-Yooll, Andrew 1981 *The Forgotten Colony. A History of the English-Speaking Communities in Argentina* (Londres: Hutchinson).
- Hannertz, Ulf, 1989a "Notes on the Global Ecumene" en *Public Culture*, 1, 2: 66-75.
- _____ 1989b "Culture between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology" en *Ethnos*, 54: 200-216.
- _____ 1992 "Stockholm: Double Creolisering" en Ake Daun, Bille Ehn y Barbro Klein (eds.) *To Make the World Safe for Diversity. Towards an Understanding of Multi-Cultural Societies* (Tumba: The Swedish Immigration Institute and Museum).
- Harris, Olivia 1995 "Knowing the Past. Plural identities and the antinomies of loss in Highland Bolivia" en Richard Fardon (ed.) en *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge* (Londres: Routledge).
- Holt, Richard 1989 *Sport and the British: A Modern History* (Oxford: Oxford University Press).
- Hylland Eriksen, Thomas 1994 *Kulturelle veikryss. Essays om kreolisering* (Oslo: Universitetsforlaget).
- Ibarguren, Carlos 1934 *La inquietud de esta hora* (Buenos Aires: Roldán Editor).
- Laffaye, Horacio A. 1989 *El polo internacional argentino* (Buenos Aires: Edición del autor).
- Latour, Bruno, 1993 [1991] *We Have Never Been Modern* (Londres: Harvester Wheatsheaf).

- Lugones, Leopoldo 1961 [1916] *El payador* (Buenos Aires: Ediciones Centurión).
- Mulhall M.G. y E.T. 1885 *Handbook of the River Plate* (Londres: Ballantyne Press).
- Mörner, Magnus 1971 *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique Latine* (París: Fayard).
- Nelson, Juan 1969 "Giras al exterior, sus consecuencias" en F. Ceballos *El polo en la Argentina* (Buenos Aires: s/d).
- Padilla, Enrique 1969 "El polo en el Ejército" en F. Caballos, *El polo en la Argentina* (Buenos Aires: s/d).
- Rojas, Ricardo 1909 *La restauración nacionalista* (Buenos Aires: Ministerio de Justicia e Instrucción Pública).
- Slatta, Richard W. 1983 *Gauchos and the Vanishing Frontier* (Lincoln: University of Nebraska Press)
- _____ 1986 "The Demise of the Gaucho and Rise of Equestrian Sport in Argentina" en *Journal of Sport History*, 13, 2: 97-110.
- Solberg, Carl 1970 *Immigration and Nationalism, Argentina and Chile, 1890-1914* (Austin: University of Texas Press).
- Strathern, Marilyn 1992 *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Todorov, Tzvetan 1989 *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine* (París: Seuil).
- Young, Robert J. C. 1995 *Colonial desire. Hybridity in Theory, Culture and Race* (Londres: Routledge).

MASCULINIDADES MÚLTIPLES

EL MUNDO DEL TANGO Y DEL FÚTBOL EN LA ARGENTINA*

En este capítulo me ocuparé de los significados de la masculinidad tal como aparecen en los textos clásicos del tango y en los estadios de fútbol.¹ A partir de fines de la década de 1920, las exportaciones argentinas a Europa y al mundo incluyeron el tango, su coreografía,

sus cantores y músicos; los jugadores de fútbol también se convirtieron en otro rubro de exportación. Con el correr de los años, el tango y el fútbol pasaron a ser los espectáculos argentinos por excelencia, así como la imagen mundial y representativa de los genuinos productos culturales del país. Pocos argentinos negarán que ambos desempeñaron —y todavía desempeñan— el doble papel de espejos públicos y modelos de masculinidad.

* Este trabajo fue publicado originalmente en *Sexo y sexualidades en América Latina*, Daniel Balderston y Donna J. Guy (comps.) 1998 (Buenos Aires: Paidós).

1 Las letras de tango analizadas aquí constituyen el corazón de las canciones “clásicas”. Se las interpreta con suma frecuencia y tanto los cantores y orquestas populares del pasado como los del presente siempre las han incluido en su repertorio. La poética del tango fue un producto histórico de la Ciudad de Buenos Aires, pero en la actualidad forma parte indudable de las baladas de una nación turbulenta. La compilación de los textos del fútbol (cánticos y canciones), se basó en los treinta y cuatro partidos de primera división a los que concurrí durante mi estadía en Buenos Aires (cuatro meses en 1984, cinco en 1988 y dos en 1994). En esas oportunidades no me limité a un club o una hinchada en especial.

Cornwall y Lindisfarne señalan que las distintas imágenes y comportamientos implícitos en la idea de masculinidad no siempre son compatibles: “pueden ser antagónicos, contradictorios o mutuamente desestabilizadores” (Cornwall Lindisfarne, 1994). Las masculinidades en pugna se producen y negocian en distintos ámbitos, con diferentes actores. El mundo del tango está hecho de las complejas relaciones entre hombres y mujeres. El mundo del fútbol, por el contrario, es exclusivamente masculino: un encuentro en la cancha (y en la historia de los

clubes y competencias) entre equipos rivales y sus respectivos aficionados e hinchas. Por consiguiente, el análisis de las letras de tango y de los cantos de fútbol habrán de reflejar las complejidades inherentes a los modelos e idiomas de la masculinidad.

Los hombres despliegan su virilidad en contextos cuyos elementos constitutivos son el origen de clase, las experiencias históricas, los rituales y los discursos aceptados o subversivos. Las diferencias de género tanto sociales como culturales excluyen así la consideración explícita de una masculinidad “hegemónica” en la sociedad argentina.²

Mi análisis de las letras de tango se remonta al periodo clásico del tango-canción, que se extiende desde 1917 a 1935.³ La mayoría de los

textos más significativos aparecieron en esa época y las narrativas escogidas constituyen elementos clave en el estatuto vigente de la “mitología” del tango argentino.

La poética del tango no sólo se vincula con emociones “universales” como la tristeza, la felicidad, el miedo y la angustia, sino también con el amor, el orgullo, la culpa, la vergüenza y el honor. Tales sentimientos son de capital importancia para articular la identidad individual y los procesos socioculturales.

El tango, desposeído de su historia y de sus particularidades, se ha transformado en la Argentina de hoy en el lenguaje “mítico” de las emociones relativas al género. Es, pese a las tentativas de modificar su esquema conceptual

2 Varios gobiernos militares y muchos escritores nacionalistas de la década de 1920 consideraron “subversiva” la imagen ideal del varón argentino según aparecía en las letras de los tangos que he mencionado en mi ensayo. Esto, espero, se aclarará posteriormente en el texto.

3 Los historiadores están en general de acuerdo sobre la centralidad de este periodo; véanse Darío Cantón: ¿Gardel, a quién le cantás?, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1972; Simón Collier: *The Life, Music and Times of Carlos Gardel*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1986; Horacio Ferrer: *El tango. Su historia y*

evolución, Buenos Aires, A. Peña Lillo, 1960; Blas Matamoros: *La ciudad del tango*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1982; Horacio Salas: *El tango*, Buenos Aires, Planeta, 1986; y Noemí Ulla: *Tango, rebelión y nostalgia*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982. Marta E. Savigliano, en *Tango and the Political Economy of Passion* (Boulder, Westview Press, 1994), ha mostrado cómo el tango “exótico” se convirtió en una mercancía cultural de alcance mundial durante estos años. Sobre el papel de las mujeres sexualmente “peligrosas”, especialmente las prostitutas, en cuanto a la creación de la angustia relativa a los géneros, véase Donna J. Guy: *Sex and Danger in Buenos Aires*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1991.

autoritario, una suerte de “congelado” universo de significados. Jorge Luis Borges señaló que todos los textos de tango pueden fundirse en un único poema, como en el caso de *La Ilíada*, o que un poeta ambicioso podría escribir ese poema (Borges, 1980: 93). El sentido de tal observación tiene aún vigencia.

Las letras de tango reflejan diversos tipos de amor; el amor como deber, la pasión, la amistad profunda y, en último término, el amor romántico (Luhman, 1985). El primer tango moderno del que tenemos noticia es “Mi noche triste”, escrito por Pascual Contursi en 1917. Su letra inauguró la nueva narrativa del fracaso amoroso, dicha por un hombre en tono íntimo y confesional.⁴ El “tema” del amor imposible es muy frecuente. En esas historias, los hombres aman con una intensidad tal que el riesgo de ser rechazados es correlativamente abrumador. Al mismo tiempo, los textos revalorizan la

(hetero)sexualidad, las relaciones sexuales y el amor sensual.

Un tema constante es el de la mujer que abandona al compañero. Los textos describen a un hombre triste que recuerda su felicidad perdida. Los oyentes (lectores) se encuentran, en todos los casos, con una pareja que convive sin estar casada, que no tiene hijos y cuyo miembro femenino siempre termina por dejar la casa. En términos literales, “sale a divertirse” al mundo. En cambio, se reitera melancólicamente la imagen del hombre que atraviesa una crisis de identidad y no puede controlar la situación. La manera en que nos habla de la tristeza, la nostalgia, la felicidad perdida y el miedo a la soledad es sincera y apasionada.

En otros textos clásicos, el lugar de los sentimientos (y del inevitable) abandono es el cabaré.⁵ Las mujeres dejan el hogar para aden-

4 Véase “Mi noche triste” (1917), “La cumparsita” (1924), “Amurado” (1927) y “Farolito de papel” en Eduardo Romano: *Las letras del tango: Antología cronológica: 1900-1980*, Rosario, Editorial Fundación Ross, 1991. Romano realizó la mejor antología histórica de las letras de tango. Cada texto va acompañado por una corta (y fascinante) historia respecto del cantor y de quien lo grabó. Esto permite “medir” la duración histórica de las diferentes canciones.

5 El cabaré, en Buenos Aires y en el resto del mundo, significa un desafío al culto de la vida doméstica y de las fiestas o celebraciones familiares. El cabaré no era un esparcimiento típico de la familia, como lo eran, por ejemplo, el circo, el *vaudeville*, los restaurantes, los teatros y las películas. Más bien satisfacían los deseos y fantasías eróticos de hombres y mujeres adultos. El cabaré fue un ámbito moderno destinado al ocio y en donde además, las mujeres podían “escapar” al control; véanse Lewis A. Erenberg: *Steppin’ out: New*

trarse en su fascinante mundo.⁶ Dentro de este ámbito se las presenta como *milonguitas*, jóvenes solteras de clase media baja, oriundas de los barrios o suburbios. Sensuales y egoístas, hacen gala de una seguridad emanada por su belleza y elegancia. La milonguita escapa del barrio —y posiblemente la pobreza y de un futuro gris de ama de casa— al centro de la ciudad, a la excitación, al lujo y al placer que ofrecen los mejores cabarés a las mujeres jóvenes, bellas y ambiciosas. Desde el punto de vista masculino, esta clase de vida es superficial; los

York Nightlife and the Transformation of American Culture, Chicago, University of Chicago Press, 1981; Peter Jelavich: "Modernity, Civic Identity, and Metropolitan Entertainment: Vaudeville, Cabaret and Revue in Berlin, 1900-1903", en Charles W. Hauthausen y Heidrun Suhr (comps.): *Berlin, Culture and Metropolis*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990; Harold B. Segel: *Turn-of-the-Century Cabaret*, New York, Columbia University Press, 1987; y Jerrold Siegel: *Bohemian Paris: Culture, Politics, and the Boundaries of Bourgeois Life, 1830-1930*, Nueva York, Viking, 1986, así como Matamoro: *La ciudad del tango*, ob. cit.

6 Véanse "Flor de fango" (1917), "Margot" (1919), "Mano a mano" (1920), "Zorro gris" (1920), "El motivo" (1920), "Ivette" (1920), "Milonguita" (1920), "Pompas de jabón" (1925), "Che papusa o!" (1927), "Muñeca brava" (1928), "Milonguera" (1929), "Mano cruel" (1929), "¿Sos vos?" (1930), en Romano: *Las letras del tango*, ob. cit.

textos subrayan que la pérdida de la castidad femenina y la complacencia en la sensualidad pura ocasionan sufrimiento y soledad, una vez desvanecida la juventud, y que los hombres ricos, pero en definitiva poco confiables, siempre terminan por abandonar las milonguitas. Sin embargo, sustentando los textos se halla el reconocimiento implícito de que el cabaré brinda a veces un espacio de "libertad" y una oportunidad de ascenso económico cuando la sensualidad va acompañada por el "amor auténtico". En muchos tangos se considera que el interés egoísta por la seguridad económica y la mera sensualidad de las mujeres (y los hombres) son tan destructivos como la pasión misma. El drama de esos tangos se deriva de la comparación del narrador, un hombre virtuoso y realmente enamorado, con la milonguita, seducida por los bienes materiales y los placeres inmediatos, y con el *bacán* que le promete el mundo y usa el dinero para seducir a las mujeres.

¿Quién es el narrador? Al parecer, el hombre del tango es de mediana edad y pertenece a la clase media.⁷ Se ha criado en un barrio pero ahora vive en el centro de Buenos Aires, y pasa

7 Podría cuestionarse hasta qué punto eran de clase media, pues muchos letrados de tango pertenecían a la clase trabajadora y con frecuencia eran anarquistas.

su tiempo libre con los amigos (*la barra*) en el café al que concurre diariamente y que en muchos tangos se lo designa como “el hogar”. Tuvo “grandes” amores, o por lo menos “uno” que lo marcó profundamente. En definitiva, su visión del pasado es romántica y nostálgica. Amó una vez y desea amar de nuevo, pero de ningún modo aspira al matrimonio a la vida convencional en familia.⁸ La imagen de la mujer ideal ya no está vinculada con la virginidad ni la castidad, tal como ocurría en las novelas tradicionales de ese periodo (Sarlo, 1985). Tampoco espera de ella la sumisión o el respeto acostumbrados. Preso en la idea del amor romántico, quiere que sus sentimientos sean correspondidos y que la mujer lo ame con la misma pasión. La lealtad y la fidelidad son el producto del amor y no de las convenciones o del autoritarismo.

La modernidad de las letras de tango reside, precisamente, en la descripción de la incertidumbre relacionada con el ejercicio de la elección romántica. En las narrativas de esta naturaleza, los elementos fundamentales en la construcción cultural del amor romántico son la intimidad, la amistad o el compañerismo, la

existencia de una mutua empatía y la busca del placer sexual. La distorsión de cualquiera de estos elementos, digamos el excesivo énfasis en el placer sexual, crea un desequilibrio emocional que conduce a la infelicidad, la soledad y la nostalgia. Aquí la universalización del amor romántico depende en gran medida de la definición de un “yo” que pueda elegir de acuerdo con sus emociones profundas y de ese modo lograr la realización de sí mismo; y las letras de tango señalan los peligros de un mundo dominado por milonguitas y bacanes.

Dada la dificultad que comporta el cumplimiento del amor romántico, el narrador sólo vislumbra una posible solución para las mujeres y, necesario es subrayarlo, para sí mismo: el retorno a las formas del amor y la castidad inmanentes a los papeles familiares tradicionales. En tal contexto discursivo, la imagen de la milonguita y la del hijo ingrato contrastan con la imagen de la madre idealizada.⁹ Se exalta el amor maternal, relacionándolo con ideas de pureza, sufrimiento, sinceridad, generosidad y fidelidad. El amor materno es el único sen-

8 ¿Cómo se ajusta esto a la imagen de la clase media y al hecho de que muchos de ellos sean desempleados?

9 Véanse “Flor de fango” (1917), “Margot” (1919), “Madre” (1922), “Nunca es tarde”, (1925), “Milonguera”, 1929 y “La casita de mis viejos” (1931), en Romano: *Las letras del tango*, ob. cit.

timiento perdurable, arraigado en una red de relaciones cuya característica es la lealtad en la que predomina la abnegación. Para el tango, el amor romántico es menos “puro” que aquel que se basa exclusivamente en los deberes morales. En el afecto de una madre no hay lugar para el cálculo, las segundas intenciones o los ocultos designios. La madre idealizada es fuente inagotable de un amor y una generosidad absolutos. Se trata de un amor completo, sin fisuras, en tanto que el de la milonguita o el del narrador suele ser engañoso e incluso no exento de malignidad. La milonguita no puede convertirse en “madre”, así como el mundo de la “madre” excluye la vida nocturna propia de la esfera pública. En otras palabras, la milonguita nunca será esposa ni madre de muchos hijos. De aquí que el amor romántico sea imposible para una madre casta, tal como la maternidad es imposible para la milonguita.¹⁰ Por lo demás, la madre es justamente la figura que uno no puede elegir; de modo que también en este sentido representa un contraste absoluto.

En las complejas relaciones entre la milonguita, la madre y el hijo (el narrador siempre es un hijo, jamás un padre), la idea de culpa

vinculada con la conducta pecaminosa constituye uno de los principales elementos de enlace entre la responsabilidad personal y la aceptación de las reglas sociales. Muchos textos clásicos ponen de manifiesto los dilemas y conflictos que surgen de la búsqueda del deseo en un contexto social regido por patrones de conducta inamovibles. El amor y la consideración del hijo para con su madre permiten a los protagonistas reconocer el íntimo nexo entre las emociones y las normas sociales. El amor romántico no sólo desafía la percepción tradicional y aceptada de que los sentimientos, placeres y emociones son constructos culturales, sino que los ve como “subversivos” para la vida familiar y la reproducción biológica.

El discurso del tango parece sugerir que el amor materno, como representación ideal de la reproductora, es un estado afectivo duradero, y que la milonguita y el hijo necesitan comprender dicho estado como precondition para experimentar nuevas emociones. Se presentan, pues, conflictos y dilemas psicológicos y morales al tiempo que la madre es descrita como un modelo de fidelidad y permanencia. La introducción de la culpa es una tentativa comprensible de atraer la atención hacia las cuestiones morales y suavizar la imagen de los hombres (o de la gente) que sólo persiguen sus deseos o

10 Sobre las imágenes contrastantes de las mujeres y la maternidad, véase Guy en este mismo volumen.

intereses mezquinos. A la vez, la narrativa del tango muestra con claridad que la elaboración de la culpa se basa en la experiencia y en la comprensión de otras emociones tales como la alegría, la desilusión, los celos, el miedo, la felicidad y la angustia.

La poética del tango trata de provocar en los oyentes un estado de ánimo nostálgico y melancólico relacionado con algo que se ha perdido. No por casualidad Enrique Santos Discépolo, el gran poeta del tango, lo definió como “un pensamiento triste que se baila”. El proceso de recordar el pensamiento pretérito presupone la capacidad de condonar: el hombre abandonado transforma su desengaño en promesa de una amistad profunda, el “hijo descarriado” vuelve al hogar en busca del perdón. Luego, se posibilita el acto mismo del perdón a partir del sentimiento personal de culpa. El tango ofrece, no obstante, otra solución: la venganza. Vamos examinar esa respuesta.¹¹

11 Véanse “Mano a mano” (1920) y “La casita de mis viejos” (1931) en Romano: *Las letras del tango*, ob. cit. Elaboré estas ideas con más detalle en otros ensayos, véase Archetti: “Argentinian Tango. Male Sexual Ideology and Morality”, en Reidar Grønhaug (comp.): *The Ecology of Choice and Symbol. Essays in Honor of Fredrik Barth*, Bergen, Alma Mater, 1991, y “Models of Masculinity in the Poetics of the Argentinian Tango”, en

El amante romántico y el poderoso cínico bacán no son los únicos arquetípicos masculinos en la narrativa del tango. Otra de las figuras clave es la de *compadrito*.

Se trata de un elegante seductor, irresistible para las mujeres y admirado por su coraje, fuerza física y capacidad de embaucar cuando la ocasión lo requiere. El *compadrito* tiene una actitud arrogante y hostil hacia los demás hombres. Según su código de honor, la violencia y las peleas establecen y reproducen las jerarquías sociales. Borges siempre prefirió los textos donde la misión del tango era la de “dar a los argentinos la certidumbre de haber sido valientes, de haber cumplido ya con las exigencias del valor y el honor”.¹² El destino social de este rebelde se basa en la ética del “hombre que está solo y no espera nada de los otros”.¹³

La figura del *compadrito* es muy diferente de la del hombre que busca la felicidad en el amor romántico (véase “El porteñito” [1903] y

Eduardo P. Archetti (comp.): *Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing*, Oslo, Scandinavian University Press, 1994.

12 Borges: *Evaristo Carriego*, ob. cit., pág. 91.

13 Borges, prefacio a *El compadrito*, Jorge Luis Borges y Silvina Bullrich (comps.), Buenos Aires, Emecé Editores, 1956, pág. 8.

“El taita” [1907]).¹⁴ Al compadrito le preocupa en grado sumo la lealtad de la mujer, pero dentro de un contexto donde los hombres esperan obediencia y sumisión de sus mujeres. Es un personaje de los arrabales, no del centro de la ciudad. Tampoco es hombre de cabaré. La mayor parte del tiempo se desplaza por un territorio local, habitado por varones como él. En esta circunstancia, el honor masculino está muy subordinado a la conducta sexual femenina. A veces la traidora es castigada con la muerte, pero en la mayoría de los casos se describe a la mujer como un ser débil, incapaz de resistir la tentación.¹⁵ “El otro” se aprovecha de su fragilidad moral y sufre el consecuente castigo.

Como ya lo dije, en los textos románticos el abandonado trata de comprender y perdonar, convirtiéndose así en “una persona plenamente moral”, dado que sus actos están guiados por sentimientos auténticos y una pasión genuina. No obstante, a las mujeres no se las juzga débiles sino, más bien, autónomas e in-

cluso dotadas de gran determinación. Tal independencia femenina contrasta con muchos textos cuyo discurso moral, referido al honor y a la vergüenza, describe a la mujer como un ser débil, necesitado de protección. En el discurso del amor romántico las mujeres deciden por sí mismas a quién amar. En ese caso, el elegido es sólo responsable de su persona y no de las decisiones y sentimientos de la mujer. De modo que una concepción del amor de esas características representa una ruptura respecto de la idea tradicional de femineidad y refleja asimismo una nueva manera de construir la identidad masculina.

Muchos tangos compuestos entre 1917 y 1930 presentan la figura del compadrito presa de una profunda crisis de identidad. En “La he visto con otro” el traicionado no mata la traidora sino que intenta olvidarla mientras no deja de llorar y lamentarse. En “Bailarán compadrito”, abandona el suburbio y se convierte en un famoso bailarín de cabaré, transformándose en su antítesis, o sea en una suerte de “dandi” burgués que oculta sus orígenes y su vida pasada. Curiosamente, el compadrito se enamora en “Malevaje” y, debido a tales sentimientos, pierde “la fe, el coraje, el ansia ‘e guapear” y abandona “aquel pasao malevo y feroz”.

14 Ambos están incluidos en Romano: *Las letras del tango*, ob. cit.

15 Véanse “Desdén” (1927) y “La gayola” (1929) en Cantón: ¿Gardel, a quién le cantás?, ob. cit., págs. 84, 132.

Comienza a vislumbrarse la capacidad redentora del amor: el compadrito evita ahora las peleas y le teme a los duelos porque puede morir en el trance o, en caso de matar al otro, sufrir las consecuencias de su acción.¹⁶ En el último verso, le ruega a la mujer: “Decí, por Dios, que me has dao / que estoy tan cambio / no sé más quién soy”.¹⁷

¿Quién es “el hombre de veras”: el amante romántico, el bacán, el compadrito o el compadrito en crisis? ¿Quién es “la verdadera mujer”: la amante independiente, la milonguita, la “madre” o las mujeres sumisas y traicioneras del universo del compadrito? El tango descubre distintas categorías de hombres y mujeres, un mundo de arquetipos, una mezcla de ficción y realidad, creando de tal suerte un complejo universo de elecciones y dilemas morales e individuales. Los modelos antagónicos de masculinidad y las relaciones afectivas entre ambos sexos se transmiten a través de los distintos discursos referidos a la capacidad de actuar, a la condición de persona y a la identidad. Los poetas del tango ofrecieron alternativas,

enigmas y algunas soluciones. Postulo, pues, que el tango en la actualidad sigue siendo — no por completo pero sí en gran medida— socialmente significativo porque proporciona un esquema conceptual que le permite a la gente reconocer situaciones y vivencias personales, contextos sociales y emociones culturalmente aceptables, así como las fronteras que los separan. La poética del tango (a semejanza de su música y su coreografía) nos brinda algunos criterios (no todos) mediante los cuales se modela la identidad de los géneros dentro de la esfera pública.¹⁸

En un análisis previo referido a los cantos de los hinchas de fútbol, procuré describir, en líneas generales, la lógica cultural de esa manifestación. En este ensayo examinaré los “discursos” de los hinchas y de su vanguardia, “las barras bravas”. En su constante actividad, los hinchas inventan himnos, apodos, agitan

16 Véanse “La he visto con otro” (1926), “Malevaje” (1928) y “Bailarín compadrito” (1929) en Romano: *Las letras del tango*, ob. cit.

17 *Ibíd.*, págs. 151-152.

18 Fito Páez, un ídolo argentino del rock y un compositor talentoso, afirmó recientemente que los temas de los tangos clásicos son tan válidos para expresar sentimientos, emociones y valores culturales como las canciones de rock escritas por él y por otros autores (*El País*, 6 de julio de 1995, pág. 34). Para los cantantes populares argentinos, incluyendo a los de rock, interpretar un tango ya no es un signo de “decadencia” o “un viaje al pasado”.

pancartas y producen una serie interminable de cantos cuya finalidad es la clasificación de objetos y acciones. Esta manera de clasificar no sólo se refiere a un orden moral, a lo que se debe o no se debe hacer, sino que expresa además un cierto conocimiento acerca de por qué las cosas son tal como son. En el ritual del fútbol, el orden moral, sea tradicional o subversivo, sea permanente o transitorio, se presta a una suerte de evaluación masculina de la autonomía, la dependencia, el control, la dignidad, la autoestima y la fidelidad a los compromisos. Se trata, por lo tanto, de un mundo pleno de significados explícitos e implícitos. Un mundo donde aparecen claramente las fronteras simbólicas a partir de la reflexión sobre un conjunto de relaciones sociales importantes: padre/hijo, adulto/niño y “hombre de veras”/homosexual. Ser un niño, un adolescente o un homosexual implica el riesgo de perder la autonomía. Esto también se relaciona con el hecho de “aguantar” una ideología explícita basada en la importancia de resistir el dolor y los desengaños (Archetti, 1991; 1992: 209-235).

Uno de los secretos del fútbol reside en que, pese a sus críticos, todavía puede definirse como un juego. Los juegos normalmente se asocian con el ejercicio de la imaginación y la búsqueda gratuita de dificultades. De ahí que la

suprema recompensa en el fútbol sea siempre una recompensa por las dificultades y las excepciones. Se considera que el evento máximo es una obra estética, una creación, como si el producto final fuera el resultado de la improvisación, la intuición y el riesgo. Al mismo tiempo, el fútbol establece condiciones de igualdad entre los jugadores; en teoría, once de un lado contra once del otro, y todos con las mismas capacidades y poderes.

Estas condiciones igualitarias dentro del estadio de fútbol permiten, indudablemente, la ruptura de las jerarquías propias de la vida cotidiana y de la estructura social. Más aún, son válidas no sólo para los jugadores “centrales” sino para los actores “periféricos”: los hinchas. Todos los domingos, el partido de fútbol crea un mundo especial que contrasta abiertamente con el mundo de la fábrica, la oficina, la familia. Al permitir la suspensión de un cierto orden social, garantiza una breve licencia a los participantes. El fútbol, en cuanto juego, tiene el poder de descentralizar las reglas autoritarias y recentralizar los sentimientos igualitarios elementales. Así pues, el estadio ofrece a los hombres y a quienes están a punto de serlo — los adolescentes y niños que acompañan a sus padres— un sitio donde pueden construir un orden y un mundo estrictamente masculinos.

Allí se lleva a cabo un discurso moral explícito que establece límites entre lo permitido y lo no permitido, entre el bien y el mal y, finalmente, entre los aspectos positivos y negativos de lo que teóricamente se define como masculino.

En el mundo simbólico de los hinchas argentinos hay versos tradicionales llamados “hijos nuestros”, salmodiados para expresar la superioridad de un equipo respecto de otro. El canto no es una invención moderna y ha existido desde las primeras etapas del juego en la Argentina. ¿Qué significa esa suerte de letanía? “Hijos nuestros” nos remite, indudablemente, a la relación parental: el hijo alude al padre, sea conocido o desconocido. Cuando una hinchada se dirige a otra refiriéndose de este modo a la naturaleza de la relación entre ambos clubes, intensifica el efecto de menosprecio y desdén mediante la transformación simbólica del otro en un niño o un hijo.

Estos cantos presuponen la pérdida de autonomía de los adversarios y su incapacidad para actuar como verdaderos hombres. De un hijo no se espera rebelión ni victoria sino la aceptación de la autoridad, el poder y las órdenes del padre. El vínculo padre-hijo no implica una relación simétrica en la cual prevalecen la comprensión y respeto mutuos; en lugar de ello, la cuestión central pasa a ser la subordinación.

Un canto entonado por la hinchada de River resume esta clase de vínculo: “Calamar, calamar, calamar / ya sabemos que te vas para la B / te lo dice tu papá / que se llama River Plate”.¹⁹

La respuesta automática a la supuesta relación parental es, normalmente, el consabido “hijos de puta”, cantado a viva voz hasta acallar el “hijos nuestros”. Curiosamente, los insultados no responden nunca con un “hijos nuestros”, a menos que lo justifiquen las estadísticas de los partidos jugados. Por lo tanto, “hijos nuestros” expresa una relación de paternidad y subordinación que puede ser demostrada estadísticamente.

La condición de hijo no aparece en muchos cantos del presente, y pienso que tampoco en los del pasado. Los hinchas de Boca Juniors solían cantar a los de River Plate: “River tenía un carrito / Boca se lo quitó / River salió llorando / Boca salió campeón”, y “Vea, vea, vea /

19 O cuando, apelando a la tradición, cantan: “Vamos, vamos los villeros / vamos a ganar / que nacieron hijos nuestros / hijos nuestros morirán”. Muchos de los “cantitos” no riman, pero algunos lo hacen. La música pertenece a alguna canción de éxito del momento. Se interpreta el uso de este tipo de canciones como un signo de ingenuidad por parte de los hinchas, puesto que una canción que hoy tiene éxito, mañana puede pasar al olvido.

qué cosa tan fulera / ahora los de River / toman leche en mamadera”.

Evidentemente, estos cantos no aluden a la relación filial sino, más bien, a la infancia o la falta de madurez, autonomía e independencia. La descalificación se lleva a cabo convirtiendo al otro en un niño; vale decir negándole su condición de adulto, de hombre autónomo e independiente. En la actualidad, uno de los cantos favoritos contra la hinchada de San Lorenzo de Almagro dice lo siguiente: “Aquí está la famosa barra de San Lorenzo / la que no tiene cancha / la que se suele descenso / ahora le pusieron un supermercado / y la mandan los domingos / a hacer los mandados”. Alude a la compra de la cancha de San Lorenzo por el hipermercado Carrefour, adonde la hinchada iría a “hacer los mandados”, tarea de la que sólo se encargan los niños o los subordinados y por añadidura los domingos, día en que los “hombres de veras” están en el estadio de fútbol.

Una breve crónica bastará para poner de manifiesto una de las principales razones que motivan a los hinchas contemporáneos. En 1984, en un partido entre Olimpia de Paraguay e Independiente de Argentina por la Copa Libertadores de América, ambos equipos jugaban por el puntaje y lo hacían limpiamente y sin violencia. Iban empatando dos a dos y ya

llegaba su a su fin el segundo tiempo. Empero, en los últimos, dramáticos minutos, Independiente hizo el tercer gol y obtuvo la victoria. Luego de aclamar el gol y mientras la pelota volvía al centro de la cancha y un jugador argentino la arrojaba fuera del campo para ganar tiempo —una maniobra totalmente gratuita e inútil—, las tribunas, sobre todo el sector de la popular donde se hallaban las “barras bravas” de Independiente, corearon al unísono y a voz en cuello: “Y ahora, y ahora / me chupan bien las bolas”, acompañando el canto con los típicos saltos y blandiendo los puños hacia las tribunas ocupadas por alrededor de 5000 paraguayos que, es necesario decirlo, habían concurrido al estadio con pancartas donde se elogiaba la democracia argentina y se condenaba el régimen de Stroessner.

La pregunta que surge de inmediato es por qué los hinchas ofendieron y humillaron a los perdedores en el momento de la victoria. La afirmación de la propia masculinidad depende de privar al otro de la suya. El conquistado, el débil, el que no es un “hombre de veras” hace —o se sospecha que hace— cosas que atentan contra la naturaleza. Los hinchas crearon un vasto repertorio cuyo rasgo sobresaliente pasó ser la construcción de la sexualidad y de un mundo dividido entre “hombres de veras”

e impostores, es decir, homosexuales.²⁰ Valga un ejemplo: “Cordobés, cordobés / limpiate bien el culo / que te vamos a coger”,²¹ personalizado en el siguiente canto: “Sol y luna, sol y luna, sol y luna / la poronga de Armando / en el culo de Labruna”.²²

20 Mi análisis se concentra en los equipos “clave” argentinos de primera división: Boca Juniors, River Plate, San Lorenzo de Almagro, Independiente y Racing, llamados los “Cinco grandes”, así como en clubes menos “legendarios” tales como Huracán, Estudiantes de La Plata, Gimnasia y Esgrima y Newell’s Old Boys. Los “Cinco grandes” se encuentran en distintos barrios de Buenos Aires. Estos clubes, conocidos internacionalmente, pues han exportado notables jugadores al fútbol europeo desde la década de 1920, son los únicos “equipos nacionales” con hinchas en todo el país.

21 Más ejemplos: “Huracán, huracán / por el culo te la dan”; “Hinchada, hinchada hay una sola / hinchada es la de Boca / que le rompe el culo a todas”; “Vea, vea, vea / qué equipo más boludo / ahora, a la salida / le rompemos bien el culo”; “Despacito, despacito / le rompemos el culito”; “Mandarina, mandarina / que se metan en el culo / el apodo de gallinas”; “River, no te me borrés / River, no te me borrés / no jugués a la escondida / porque a la salida / te vamos a coger”; “Oh, oh, oh, por el horto / oh, oh, oh, por el horto”; “Veó veó / ¿qué ves? / una cosa / ¿qué es? / que la historia / se repite otra vez / los volvemos a coger”.

22 Más ejemplos: “Pan y vino / pan y vino / pan y vino / la poronga de Menotti / en el culo del Bambino”; “Señor

En los últimos años, el famoso “incidente” o “caso Bambino Veira” se ha convertido en el privilegiado contexto de innumerables cantos.²³ Veira fue acusado de abusar del menor, lo que dio a su sobrenombre, “Bambino”, un sesgo un tanto irónico. Los fanáticos rivales de San Lorenzo clamoreaban: “Compañero, Bambino, zapatero / la concha de tu madre / le pagaste al portero / le pagaste a

Armando / señor Armando / a su cuadrado lo cogemos caminando”; “Ruso, ruso / el tano te la puso”; “Dónde puso el huevo Tarantini / yo no sé, yo no sé”; “Soy de Boca, soy de Boca / qué puto yo soy” (cantada por los hinchas de San Lorenzo); “Con cariño, con cariño / la pija de Menotti / en el culo de Coutinho”; “Qué feo, qué feo / qué feo debe ser / venirse desde el parque / para verse coger”; “Vale diez palos verdes / se llama Maradona / y todos los de River / le chupan bien las bolas / y cuando va a la cancha / la doce le agradece / todo lo que Dieguito se merece”.

23 Veira fue un famoso jugador de San Lorenzo de Almagro en la década de 1960. Un atacante técnicamente brillante, también conocido por su ostentosa vida de “play boy”. Más tarde fue entrenador. En 1986 se lo acusó de violar a un joven adolescente, que se acercó a pedirle un autógrafo, y estuvo en prisión durante un breve lapso. Mientras el juicio continuaba, se convirtió en un entrenador de éxito en la Argentina, Colombia y España. Finalmente, en mayo de 1992, fue sentenciado a cuatro años de prisión, pero apeló la sentencia y en 1994 se lo declaró inocente.

la cana / te cogiste al pibe / hijo de la puta madre”.²⁴

En estos cantos es evidente que los hinchas de un equipo o algunos de sus protagonistas (el entrenador, un jugador, el director técnico) son los verdaderos machos, capaces de obligar a los otros hinchas o actores sociales a desempeñarse como homosexuales. Es interesante señalar que los homosexuales son aquellos que se dejan humillar o que no defienden con suficiente energía su identidad masculina. Un canto muy popular entonado por muchos hinchas en las tres últimas temporadas entraña la amenaza de lo que podría sucederles a los jugadores en caso de perder: “Vamos, vamos a ganar / que si no, los vamos a garchar”.

Los vejadores son los hombres de verdad, que no se consideran a sí mismos homosexuales. Las alusiones al “caso Veira” ilustran claramente la distinción entre el papel activo y el pasivo; para los rivales de San Lorenzo, Bambino

se ha degradado, es un “hijo de puta”, mientras que los hinchas de ese club reivindican su papel de macho. En ninguno de los casos, empero, hay una sanción explícita a la conducta presuntamente anómala de Veira. Los adversarios no hablan de la homosexualidad de Bambino.

El campo de lo sexual constituye un mundo de reglas y prohibiciones provenientes de la moralidad, de lo permitido y aceptado en una sociedad específica, de una gama de expectativas mediante las cuales es posible jugar con fantasías y deseos insatisfechos y experimentarlos. Análogamente, la sexualidad desplegada en una relación concreta se enlaza estrechamente con los aspectos sensuales y sentimentales que articulan tanto la identidad individual como la identidad de los géneros. Al elegir el campo discursivo de la sexualidad, los hinchas invocan todos estos niveles y, en consecuencia, transforman el contenido tradicional de los discursos. La introducción explícita de la sexualidad en el estadio de fútbol constituye un fenómeno reciente digno de tenerse en cuenta. En cierto sentido, los hinchas están rompiendo un tabú y un conjunto de reglas; en otras palabras, están convirtiendo la sexualidad en un discurso abierto, público (muchos dirían: en la expresión de la vulgaridad y el “mal gusto” de las clases populares). Mi hipótesis es que “la

24 Más ejemplos de los cantos sobre el Bambino Veira: “Che Bambino / che Bambino / prestame a Sonia Pepe / y yo te presto a mi sobrino” (Sonia Pepe es el nombre de su esposa); los hinchas de San Lorenzo responden: “Cuidado, cuidado / el Bambino está afuera”, o “Yo te la meto / te la dejo / el Bambino se coge a todos los pendejos”.

conversación” entablada entre los hinchas rivales se lleva a cabo en el plano trágico y no en el plano cómico.

El efecto “trágico” se produce cuando se rompe la regla, o sea la norma de la heterosexualidad. Vale la pena subrayar que esta ruptura es provocada por una persona individual (un jugador o un entrenador) o por una entidad social (un grupo de hinchas) con quien la gente simpatiza y puede identificarse. Desde la perspectiva de los hinchas de San Lorenzo, Bambino no es bueno, pero a la vez tampoco es tan repulsivo como para que uno no pueda identificarse con él. Si Bambino fuera totalmente malo como personaje, no sería posible esa identificación positiva. Lo mismo se aplica a otras personalidades mencionadas en los cantos. La presencia de la transgresión no elimina, sin embargo, la regla que define “la normalidad”, a saber: la sexualidad normal es la que se da entre personas de distinto sexo. Los términos trágicos generalmente se relacionan con el tipo de dilemas existenciales, visibles sobre todo en el ámbito de la sexualidad.

Esta observación no significa que no se contemple la normalidad implícita en la heterosexualidad. Empero, son pocos los cantos que se refieren a ella, y los que he compilado tienen que ver con el tradicional resentimiento hacia

los ingleses. Cuando Argentina jugó contra Inglaterra y perdió la Copa del Mundo en 1966, los hinchas de River cantaron más tarde: “Y si la reina / se baja su tapado / el viejo Onega / le clava su poronga”. En cambio, cuando le ganó el campeonato mundial en 1986 uno de los cantos más populares durante las celebraciones fue el siguiente: “Thatcher, Thatcher, Thatcher / ¿dónde estás? / Maradona te anda buscando / para metértela por atrás”.²⁵

¿Cómo debe interpretarse el significado de este tipo de obsesión padecida por el hincha militante? Pienso que ello nos conduce, lógicamente, a una interpretación psicoanalítica: los cantos muestran mecanismos de defensa contra la inversión, porque combinan las fantasías sádicas del macho con las profundas dudas que alberga respecto de su propia masculinidad y que dan origen a ese tipo de afirmaciones.²⁶ La interpretación supone, sin mayor análisis, que

25 Una de las pocas hinchadas que afirman siempre el valor del coito heterosexual “normal” es la de Gimnasia de La Plata, que suele cantar, entre otras cosas: “Para ser hincha del Lobo / dos cosas hay que tener / una botella de vino / y en la cama una mujer”.

26 Marcelo Suárez Orozco: “A Study of Argentina’s Soccer: The Dynamics of the Fans and Their Folklore”, *Journal of Psychoanalytic Anthropology*, 5.1, 1982, págs. 7-27.

todos los símbolos psicológicos tienen un significado especial en el plano de las motivaciones. No niego que eso sea válido para muchos hinchas, pero es difícil saberlo sin entrevistar a cada uno de ellos. A mi juicio, los ejemplos que he dado no deben considerarse como símbolos personales sino como símbolos que constituyen un área pública del discurso, donde no es necesario operar con la hipótesis de la motivación profunda.²⁷ Esto nos permite distinguir el origen de los cantos, que puede hallarse en el inconsciente o incluso integrar el repertorio de los sueños a partir del significado operacional, esto es, de la creación de un efecto público de naturaleza trágica. Esta conversión en un elemento del discurso público es el rasgo de una actitud general y no de la libre expresión de las emociones particulares, como a veces lo he subrayado en el texto.

Las relaciones homosexuales, en el caso que nos interesa, provienen claramente del ámbito público, donde los signos operan en el plano colectivo. Los hombres dramatizan estas relaciones y su utilización del ritual se re-

mite, en primer término, al aspecto sensual — en este caso las relaciones sexuales, el ano y el pene— y en segundo término, a un aspecto ideológico donde lo que se afirma es la fuerza, la omnipotencia y la ruptura de la identidad del otro. Lo que interesa principalmente en este proceso es la construcción de un cierto tipo de masculinidad, una suerte de prototipo del hincha militante. La importancia del efecto trágico estriba en posibilitar la expresión de los conflictos intrapsíquicos en un idioma cultural y a través de la licencia de un ritual como el fútbol.

Los hinchas construyen, por consiguiente, un campo metafórico. No son seres pasivos: se viven a sí mismos y actúan como verdaderos protagonistas. Este campo metafórico se construye sobre la base de lo que podemos llamar extensión analógica; los enemigos, los vencidos, o sea el tema central de los cantos, son descritos en función de la homosexualidad, que es el tema subsidiario. Esto aparece en los cantos ya mencionados, pero sería útil esclarecer mi hipótesis con otro ejemplo. Tradicionalmente, en los partidos contra Brasil los argentinos cantan: “Ya todos saben / que Brasil está de luto / son todos negros / son todos putos”. El tema principal, Brasil, se asocia con la categoría de negros y maricas.

27 Sobre esta distinción, véase Gananath Obeyesekere, *Medusa's Hair* (Chicago, University of Chicago Press, 1984), págs. 14-18.

Los cantos funcionan a manera de metáforas, seleccionando, acentuando, suprimiendo y organizando aspectos que permiten dramatizar la identidad relativa al género; la suspensión de la heterosexualidad no implica que ésta no exista en el ámbito de lo normal. Se alude específicamente a la transgresión para reforzar las reglas. Es el otro quien nos recuerda la importancia de la masculinidad como lenguaje de dominación al permitir que lo penetren y humillen. La violencia física es la extensión de esta clase de construcciones conceptuales al campo de la práctica.

Puedo resumir esta sección diciendo que “la peor” imagen de un hombre “de veras” resulta ser la del niño, el adolescente, el homosexual. Éstas son las posiciones de máxima heteronomía y marginalidad en la gama relaciones que se establecen entre las fuerzas sociales que componen la sociedad argentina. En los cantos, los hinchas reflexionan sobre el contenido problemático de los vínculos entre padres e hijos, adultos y niños y, finalmente, entre los hombres de verdad y los homosexuales. La construcción de una identidad masculina positiva significa que uno debe superar el aspecto negativo y en cierto modo arbitrario de esas relaciones de poder. El fútbol sirve para repensar y

recordar los límites y peligros de toda transgresión. Asimismo y con bastante claridad, alude a los aspectos conceptuales donde la clasificación de los distintos tipos de relación social constituyen las temáticas privilegiadas del ritual.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El fútbol permite percibir el mundo como una construcción social realizada por diversos actores, sobre todo por los jugadores periféricos, los hinchas y sus vanguardias militantes o “barras bravas”. En este mundo cultural, los idiomas de la masculinidad esclarecen, hasta cierto punto, cómo se construyen los proyectos de la identidad social e individual a través de la dramatización que podemos encontrar en los códigos lingüísticos. Al mismo tiempo, los actores aparecen como “actores morales”, por cuanto confieren un valor a los objetos y acciones particulares. Se trata, por consiguiente, de un mundo pleno de significados implícitos y explícitos. Un mundo en el cual aparecen claramente las fronteras simbólicas, comenzando por la reflexión sobre un conjunto de importantes relaciones sociales: padre-hijo, adulto-niño y “hombre de veras”/

homosexual.²⁸ Partiendo de esa reflexión, los actores ponderan otros contextos menos públicos, donde falta el espectáculo y el olor de los gases lacrimógenos utilizados por la policía en los estadios de fútbol. De manera que la relación entre los hombres puede interpretarse parcialmente en función del dominio, el control y el poder.²⁹

28 Lancaster ha mostrado en forma convincente que el estigma del homosexual en Nicaragua proviene no sólo de la pasividad anal y de la actividad del pene en particular, sino de la “pasividad” y “actividad” en general: “Subject Honor and Object Shame: The Construction of Male Homosexuality and Stigma in Nicaragua”, *Ethnology*, 27.2, 1988, págs. 111-125, y *Life Is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, Berkeley, University of California Press, 1992, págs. 242-243. Esta ideología sexual parece ser muy común en la cultura popular latinoamericana. La clase media argentina tiende a percibir esta conducta como perversa y, por consiguiente, no como una verdadera expresión de masculinidad. Peter Loizos observó que los griegos aceptan la penetración masculina heterosexual como la verdadera, y a la vez predominante, conducta masculina: “A Broken Mirror: Masculine Sexuality in Greek Ethnography”, en Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne (comps.): *Dislocating Masculinities*, Londres, Routledge, 1994, pág. 71.

29 Sobre la relación histórica entre los universos social y simbólico del tango y del fútbol, véase Archetti: “Estilos y virtudes en *El Gráfico*: la creación del ima-

El mundo simbólico y social del tango nos habla de la importancia de amar a las mujeres para la creación de una imagen masculina positiva. El acento recae, pues, en el control emocional y, por lo tanto, en la busca de un “auténtico” y “romántico” amor. He tratado de mostrar que el epos del honor y la vergüenza, donde el narrador cuenta historias de venganza y de muerte, es reemplazado por la expresión de sentimientos auténticos como un medio para construir la dignidad personal. En el tango, se interpreta el amor romántico como una suerte de rebelión contra la idea del amor doméstico, basado en “la sacralización” del espacio familiar. En el universo del tango falta el padre, omnipresente en el discurso del fútbol. Por esa razón las letras de tango jamás consideran el matrimonio, esa suerte de *pax matrimonialis*, como el único camino posible para acceder a la felicidad. “El hombre reproductor” es reemplazado por “el hombre amante”, un “varón que sufre” y es incapaz de controlar a las mujeres.

Las masculinidades descritas en el universo del tango y del fútbol resultan inestables, en ocasiones contradictorias y quizá subversivas cuando se las compara con la masculinidad hete-

ginario del fútbol argentino”, *Desarrollo Económico*, 139, 1995.

rosexual argentina hegemónica, basada en la institucionalización del dominio del hombre sobre la mujer. En los ámbitos rituales del fútbol y el tango, los hombres activos, despojados de poder social y de riqueza, están por lo tanto menos interesados en reproducir la imagen del varón heterosexual “puro” y dominante de la clase media.³⁰

BIBLIOGRAFÍA

- Archetti, Eduardo 1992 “Argentinian Football: A Ritual of Violence?” en *International Journal of History of Sport*, 9.2, pp. 209-235.
- Archetti, Eduardo 1991 “Place et fonctions du comique (ou) tragique dans le ‘discours’ des ‘supporters’ du football argentin” en Jacques Ardoino y Jean-Marie Brohm (comps.) *Anthropology du sport. Respectives critiques* (París, Quel Corps?).
- Borges, Jorge Luis 1980 *Evaristo Carriego*, en *Prosa Completa* (Barcelona: Bruguera).
- Cornwall, Andrea y Lindisfarne, Nancy 1994 “Dislocating Masculinities: Gender, Power and Anthropology” en Cornwall y Lindisfarne (comps.) *Dislocating Masculinities* (Londres: Routledge).
- Luhman, Nikolas 1985 *El amor como pasión* (Barcelona: Ediciones Península).
- Sarlo, Beatriz 1985 *El imperio de los sentimientos* (Buenos Aires: Catálogos).

30 Sobre los modelos de masculinidad que se contraponen y coexisten en España y en Grecia, véanse Angie Hart, “Missing Masculinity? Prostitute’s

Clients in Alicante, Spain”, en Cornwall y Lindisfarne (comps.): ob. cit.; y Loizos: “A Broken Mirror”, ob. cit.

2.

Identidad, representación y cultura

LITERATURA POPULAR URBANA

EL TANGO ARGENTINO*

El tango como fenómeno literario y musical no ha dejado de generar “interpretaciones” y análisis de muy variada índole, desde el género panegírico a la profusión de ensayos, pasando por múltiples autobiografías y biografías de autores y cantantes¹. Solo recientemente el tango se ha convertido en un tema “académico” con contribuciones significativas de sociólogos, historiadores y

antropólogos². Paralelamente, antologías con las letras “clásicas” se publican con cierta regularidad y periodicidad, con la función importante de filtrar los tangos “menores” y dejar en la memoria popular argentina solo los que se consideran “mayores”³. Al lado de esta

* Este trabajo fue publicado originalmente en Pizarro, Ana (ed.) 1995 *América Latina: palabra, literatura y cultura* (Buenos Aires: Memorial de América Latina).

1 Para la historia del tango, la historia de Editorial Corregidor, coordinada por Martini Real, que comenzara a publicarse en 1976, y el libro clásico de Ferrer *El libro del tango* [1970] 1980 (Buenos Aires: Antonio Tersol) son las mejores introducciones. En la compleja relación entre historia e interpretación ensayística, mis preferidos son Matamoro (*La ciudad del tango. Tango histórico y sociedad*. Buenos Aires: Galerna, 1982) y Salas (*El tango* 1980 (Buenos Aires: Planeta).

2 Cf. Cantón, Darío. *Gardel, ¿a quién le cantás?* 1972 (Buenos Aires: Ediciones de la Flor); Ulla, Noemí. *Tango, rebelión y nostalgia* 1982 (Buenos Aires: CEAL); Collier, Simon 1986 *The life, music and times of Carlos Gardel* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press); Taylor, Julie 1987 *Tango, ethos of melancholy. Cultural Anthropology*, v. 2, N° 4, pp. 481-93; Castro, Donald S. 1991 *The Argentine tango as social history 1880-1955. The soul of the people* (Lewiston: The Edwin Mellen Press).

3 Cf. Gobello, José y Stilman, Eduardo 1966 *Las letras de tango de Villoldo a Borges* (Buenos Aires: Brújula); Gobello, José y Bossio, Jorge A. 1979 *Tangos y letristas* (Buenos Aires: Plus Ultra); Vilaríño, Ide 1981 *Tangos. Antología* (Buenos Aires: CEAL), v. 1 y 2; Romano, Eduardo 1991 *Las letras del tango. Antología cronológica 1900-1980* (Rosario: Fundación Ross). No hace

“censura escrita” existen los mecanismos de selección de las orquestas de moda y los cantantes más exitosos a través de la producción de discos y su difusión a través de los programas “tangueros” de radio más populares y los *shows* televisivos. Finalmente, existen las continuas reediciones de los poemas de los autores clásicos⁴. Este cuerpo heterodoxo de textos constituye en sí un campo de análisis cultural del que no han estado ausentes los más grandes escritores argentinos. Eludir el tema del tango en la discusión de estilos culturales y aspectos de la realidad e identidad nacional parece poco menos que imposible. Veamos algunos ejemplos ilustres.

Existe una vertiente interpretativa del tango, de la que Borges es el representante más ilustre, que enfatiza su raíz “pendenciera”. Para Borges hablar solamente de “pendenciero” no es suficiente, ya que el tango expresa algo más profundo: “La convicción de que pelear puede ser una fiesta” (Borges, 1980: 89. En ese senti-

do, la misión del tango es la de “dar a los argentinos la certidumbre de haber sido valientes, de haber cumplido ya con las exigencias del valor y del honor” (Borges, 1980: 91). En esa lógica cultural, Borges argumenta, el “compadre” o “compadrito”, una de las figuras míticas del tango, es imaginado como un rebelde que rechaza la aparición de un sistema judicial abstracto regulado y administrado por el Estado. El destino de este hombre se basa, en consecuencia, en una ética del “hombre que está solo y que nada espera de nadie” (Borges, 1980: 91). Esta temática es posible encontrarla en algunos de sus mejores cuentos, pero en sus poemas recupera toda su fuerza por la intensidad y la precisión de las imágenes:

el tango crea un turbio
pasado irreal que de algún modo es cierto,
un recuerdo imposible de haber muerto
peleando, en una esquina del suburbio
(Borges, 1972: 152 y 275-96).

mucho fue publicado en francés un conjunto de tangos clásicos muy bien traducidos (Deluy, Henri y Yurkievich, Saúl 1988 *Tango. Une anthologie* (París: P.O.L.).

4 Editorial Torres Agüero en Buenos Aires comenzó, en 1977, a publicar, en una coqueta edición de bolsillo, a los más grandes poetas del tango.

Sábato, en un ensayo clásico, nos recuerda que en el tango hay varias unidades temáticas que es necesario separar (Sábato, 1963). Observa, en primer lugar, que la tristeza del tango debe relacionarse con la nostalgia del amor que no puede realizarse solo a través de

una sexualidad descarnada y desprovista del verdadero afecto. Por lo tanto, sostiene que hay en la poesía del tango “un resentimiento erótico y una tortuosa manifestación del sentimiento de inferioridad del nuevo argentino” (Borges, 1980: 15). En segundo lugar, el temor al ridículo que compensa con un comportamiento violento manifiesta esa “vaga acritud, esa indefinida y latente bronca contra todo y contra todos que es casi quintaesencia del argentino medio” (:16). En tercer lugar, el tango como forma literaria y musical encarna los rasgos esenciales del país que se va gestando en las primeras décadas de este siglo y que se sintetiza en: “El desajuste, la nostalgia, la tristeza, la frustración, la dramaticidad, el descontento, el rencor y la problematicidad” (:19). Finalmente, para Sábato el tango es, también, literatura “metafísica” que permite reflexionar sobre el paso del tiempo y la muerte inexorable.

Desde otra perspectiva más calma y serena, Osvaldo Soriano nos recuerda que nadie puede ser “un buen argentino sin un buen fracaso, sin una frustración plena, intensa, digna de una pena infinita”, y agrega: “De eso habla el tango” (Soriano, 1987: 140). Por lo tanto, y de un modo lógico, no puede haber tangos que sean alegres, que estén llenos de optimismo y espe-

ranza. Esto, explica Soriano, determina que los jóvenes se alejan del tango para volver después de pasados los treinta años “cuando se advierte que el callejón no tiene salida” (ibídem). Esta misma observación ha sido hecha por Cortázar cuando escribe que “los tangos nos vuelven en una recurrencia sardónica cada vez que escribimos tristeza, que estamos llovizna, que se nos atasca la bombilla en la mitad del mate” (Cortázar 1989: 85). Estas interpretaciones, como tantas otras, confirman la famosa definición de Discépolo de que el tango es “un pensamiento triste que se baila”. Dicho de otra manera, el tango permite, con sus letras y la cadencia de su música, poner palabras a emociones tan fundamentales como la tristeza y, por contraste, reflexionar sobre la imposibilidad de conseguir una felicidad plena.

Nadie puede negar que, quizás, la permanencia histórica del tango como “literatura popular” que se escucha y se baila, ocasionalmente ahora, se deba, simplemente, a este feliz encuentro, en la década del veinte especialmente, entre estas emociones básicas y ciertas formas literarias adecuadas. La universalidad de esas emociones a las que todos estamos expuestos y que, en principio, solo requieren de la experiencia vivida, garantiza la reproducción en la Argentina de un públi-

co consecuente y variado. Sin embargo, estoy convencido, y trataré de demostrar en este artículo, de que el tango permite, de un modo evidente, conectar esas emociones con determinadas creencias y deseos, estados mentales que tienen una clara referencia cultural. En ese sentido, el tango tiene una función cultural didáctica, en tanto permite asociar un código emocional a un conjunto de situaciones sociales, en la familia, en el barrio o en el cabaret, conocidas o, al menos, fáciles de ser imaginadas por los actores. El tango, en este aspecto, es un “discurso” que posibilita a los individuos tener una perspectiva, a la vez mental y cultural, que pueden evocar cuando se enfrentan a determinadas situaciones o, simplemente, cuando tienen que interpretar o comentar situaciones sufridas por terceros. Asimismo, el tango, en tanto literatura popular “exitosa”, cuenta “historias” que remiten a emociones más complejas que la mera tristeza y la felicidad. El tango alude, claramente, a emociones como el orgullo, la vergüenza y el honor, y la culpa, centrales en la articulación cultural y, por lo tanto, pública de la identidad individual.

La existencia de distintas versiones e interpretaciones indica, sin lugar a dudas, que el campo discursivo del tango fue incorporando

temáticas diferentes en donde los deseos se mezclan con los temores, la ira con la pasividad, el goce carnal con el abandono, la pasión sin límites con el humor, las intrigas con la pureza y la riqueza con el oportunismo. Estos temas van a constituir la materia prima de las historias de los destinos individuales que muchos tangos cuentan. La impresión intuitiva que se obtiene de la lectura de cientos de tangos es que el objetivo de los autores, a través de una maraña de casos, entre trágicos y cómicos, fue el de “construir” una suerte de “comedia humana” de una ciudad: Buenos Aires. El tango es Buenos Aires, la ciudad puerto mirando el mundo y dando la espalda al *hinterland* de las provincias argentinas, muchas de ellas con su propia música y una poesía popular distinta. Asimismo, la producción literaria de decenas de autores, unos más talentosos que otros, puede verse como el intento inconsciente de producir un gran poema nacional, en donde, al final, las calidades individuales serían menos importantes que el acento y la tonalidad común que se obtiene al trabajar sobre temas restringidos. En esa dirección, la fuerza de la literatura del tango, ya advertida por Borges, consiste en el poder y la influencia real que toda poesía “común o tradicional”, opuesta a la “cult”, tiene sobre

los sentimientos y la conducta popular (Borges, 1980: 93)⁵.

La complejidad temática del tango me va a permitir comentar las preocupaciones de los letristas, hombres en su casi totalidad, en un período en donde la “cultura nacional” comienza a crearse. Voy a tratar de demostrar que, en este contexto, los autores de tango están preocupados, de un modo obsesivo, en hacer público un discurso “emocional masculino”. Esta retórica de las emociones aparecerá mezclada a la constitución de una “mitología urbana” que, sobre la base de figuras arquetípicas

como la “milonguita”, la “madre” y el “compadrito”, ayuda a crear una suerte de referencia “nacional” para ciertos estereotipos sociales. El tango como literatura popular llega a tener tanto vigor que en la autorreflexión intuitiva de los argentinos sobre lo “argentino” formará un cuerpo de textos ineludible. Esto es también posible porque algunos autores se preocuparán especialmente por comentar la situación social y política en general y la decadencia moral de la sociedad argentina.

EL CONTEXTO HISTÓRICO DEL TANGO

5 Borges escribe que “el dictamen sugiere que la poesía común o tradicional puede influir en los sentimientos y dictar la conducta. Aplicada la conjetura al tango argentino, veríamos en este un espejo de nuestras realidades y a la vez un mentor o un modelo, de influjo ciertamente maléfico. La milonga y el tango de los orígenes podían ser tontos o, a lo menos, atolondrados, pero eran valerosos y alegres; el tango posterior es un resentido que deplora con lujo sentimental las desdichas propias y ajenas y festeja con desvergüenza las desdichas ajenas”. Sin lugar a dudas, Borges prefiere claramente los tangos “compadritos” valerosos a los tangos amorosos que, además, pueden ejercer un influjo maléfico. Será consecuente con este juicio interpretativo: cada vez que volverá al tango en su poesía lo hará desde el modelo del honor y la vergüenza de los malevos. Sobre esto volveremos en otra nota más adelante.

Buenos Aires crece rápidamente de menos de 200.000 habitantes en 1869 a más de un 1.500.000 en 1914. En 1930, la ciudad alcanza los 3.000.000, de los que 30% son migrantes europeos. En las primeras décadas de este siglo, la vida urbana de Buenos Aires va a cambiar radicalmente: estadios de fútbol, burdeles, cabarets, hoteles de lujo, restaurantes, teatros y cientos de cafés fueron construidos contribuyendo a cambiar las pautas del tiempo libre y a crear un nuevo mundo fuera de la privacidad de la casa y las relaciones cercanas en el barrio. El modo de estar y usar el tiempo libre va a constituir el foco de la masculinidad de generaciones

de hombres que llegaron a la edad madura en esta época. Hay, en este contexto de expansión urbana, dos instituciones que rápidamente se convierten en el centro de las fantasías y deseos: el burdel y el cabaret. Mucho menos que el burdel, el cabaret va a aparecer como uno de los escenarios principales para la construcción de la lírica del tango. El tango convierte al cabaret en un “teatro” en donde destinos personales y dramas de amor adquieren un sentido especial. ¿Qué era lo nuevo del cabaret?

Buenos Aires, como Barcelona, Berlín, Viena, Nueva York, Moscú y Zúrich, importó de París el estilo de entretenimiento del cabaret⁶. El cabaret posibilitó experimentar nuevas formas musicales, entre ellas el tango, y no solo en Buenos Aires, en un ambiente en donde junto al espectáculo había baile y un ambiente informal que comienza a cambiar los hábitos asociados al tiempo libre. Quizás por primera vez, hombres y mujeres, juntos, podían experimentar ese ambiente informal. El cabaret apareció como un desafío al culto de la vida doméstica, con sus fiestas familiares y

los bailes de sociedad para las clases privilegiadas. El cabaret, desde un comienzo, no fue un lugar para el entretenimiento familiar como lo fueron el circo, el teatro, los cines y los restaurantes. Por el contrario, el cabaret posibilita que las fantasías eróticas y los deseos sexuales puedan expresarse de un modo más libre. El baile, la proximidad de los artistas que actúan y el uso liberal del alcohol permiten la creación de un sentimiento de proximidad y de ruptura de normas establecidas. De esta manera, en sus diferentes variantes, el cabaret se convierte en una de las primeras arenas modernas para escaparse del control doméstico. En esa dirección, muchas mujeres pueden evadirse del destino impuesto por el culto de la vida doméstica y el cumplimiento de las rutinas y esfuerzos de la vida cotidiana. Muchas mujeres, por lo tanto, podrían ser tentadas por la vida nocturna y la posibilidad de ser diferentes.

Tania, una gran cantante de tangos en la década del veinte, relata de un modo vívido la vida del cabaret porteño de la época. De un modo enfático dice que su “vida de relación se incrementó en el ámbito del cabaret”, ya que “aparte de actuar, teníamos la oportunidad de una vida social distinta de la de los teatreros, eternizados en las confiterías, alrededor del pocillo de café”. Esto era posible porque “el caba-

6 Para un estudio comparativo del cabaret, véase Segel 1987. Para el cabaret parisino, entre 1870 y 1925, en relación con los café-concert y los salones de baile, ver Brody 1987.

ret era un epicentro social, con el motor de los ricos que malgastaban su dinero” (Tania, 1973: 28-29). Tania distingue las “mujeres que van al cabaret” en tres categorías bien claras: las artistas, como ella; las milongueras, cuya función es “alternar” con los clientes y experimentar “el amor venal” en una suerte de “ceremonia paciente y extendida [...] las copas que se tomaban durante unos cuantos días y la culminación de la aventura”, y, finalmente, “la querida o la mantenida” (pp. 32-3). Tania comenta que las mujeres burguesas “criticaban (a las queridas) a boca de jarro tanto como las envidiaban secretamente”. Al cabaret se iba con la amante, pero al “teatro iban un día con la esposa y otro con la amante”⁷.

7 Id., *ibíd.*, p. 33. En el cabaret porteño no se van a experimentar las formas artísticas revolucionarias de los cabarets europeos. El cabaret porteño es una mezcla de cabaret europeo, en el sentido de que hay música en una suerte de *show musical* y teatro de *music-hall*. El cabaret porteño, sin embargo, se puede ver como una “amenaza” al orden burgués solo por ser un lugar en donde se crea un espacio “libidinoso” para las fantasías eróticas masculinas y femeninas. En ese sentido está más cerca del cabaret de Nueva York. El cabaret europeo es como un carnaval explosivo en donde se exploran nuevas formas artísticas en el teatro, la pintura y la música. El tango argentino entrará al cabaret europeo bajo la forma de “música erótica” para bailar. El impac-

En este contexto, el tango se convirtió en la música para bailar, y su coreografía inicial es una variación imitativa de actos amorosos. El tango se baila esencialmente de la cadera a los pies y, por ello, podemos decir que desde la cintura a la cabeza el cuerpo no se mueve, no baila. Sin lugar a dudas, el contacto físico y las alusiones sexuales de “cortes” y “quebradas” permiten que el tango, desde sus comienzos, sea visto como un baile eminentemente erótico que rompe con la monotonía de los bailes de sociedad como los valeses, polcas y mazurcas. El cabaret, y el tango asociado a él, permite que en un contexto urbano dinámico, con una economía floreciente, tanto hombres como mujeres tengan la posibilidad de entrar de un modo diferente a la arena pública creando con sus elecciones individuales la posibilidad de nuevos comportamientos y reglas morales más

to de Aristide Bruant en los cabarets de París, con sus músicas y sus letras, es similar al impacto del tango en la sociedad burguesa “pacata” de Buenos Aires. Bruant canta, narra historias de crimen, alcohol, decadencia moral y prostitución en los bajos fondos de París. De esa manera, confronta a la sociedad parisina con una imagen que se pretendía negar (cf. Segel, *op. cit.*, pp. 48-66). Los grandes poetas de tango en Buenos Aires cumplen, de alguna manera, la misma función de Bruant.

relajadas⁸. No es casual, en consecuencia, que el cabaret pasara a ser el escenario clave en la construcción literaria de la época y no solamente en el tango. Muchos sainetes criollos, novelas y relatos populares que elaboran los temas del amor, la pasión, los deseos y la felicidad van a reflexionar sobre esta “institución”, sobre sus participantes y sobre las consecuencias negativas para la moral de la época. El cabaret, por lo tanto, al definirse como una ruptura con lo establecido invita a una reflexión masculina sobre la mujer, sus bondades, sus cualidades sentimentales y morales, sobre su constancia y fidelidad emocional, sobre su desinterés y su profundo egoísmo. Todo esto ocurre en el contexto histórico de la sociedad urbana argentina en donde, según Sarlo, comienza a dominar en la narrativa popular la idea de un mundo sometido al “imperio de los sentimientos” frente a otras pasiones como el logro del poder o la fama (Sarlo, 1985: 110). No es casual, entonces, que el logro de la felicidad se perciba como un tipo de compromiso existencial “privado”, entre dos seres humanos, libre de las pasiones “públicas”, como el poder y la fama. El tango

va a proponer al hombre y a la mujer un mundo en donde lo fundamental es poder realizar la felicidad sentimental. Por ello, el análisis de la literatura del tango permite no solo “descubrir” esos valores y evaluaciones masculinas, sino también encontrar códigos culturales más amplios y modos de evaluación moral existentes en el Buenos Aires de comienzos de siglo.

LA PÉRDIDA DE LA FELICIDAD: EL HOMBRE ENTRE LA “MILONGUITA” Y LA MADRE

Las letras del tango presentan una reflexión sobre los distintos tipos de amor: el amor como deber, el amor como pasión, el amor concebido como una profunda amistad y, finalmente, el amor romántico. Todo esto a través de un lenguaje en donde los letristas tratan de encontrar un balance entre las formas poéticas modernas y el vocabulario y los modismos populares. En esa dirección, el “lunfardo” se usará profusamente junto con modificaciones ortográficas que, algunas veces, provienen del hecho de que el tango no solo se lee, sino que se dice, se canta (Romano, 1991: 12). El tango, nacido como música a fines del siglo XIX, con letras anónimas procaces y de mala calidad, pasa a ser “es-

8 Sobre el impacto “negativo” del tango y del cabaret en la sociedad burguesa neoyorquina de comienzos de siglo, véase Erenberg, 1981: 83-4).

crito” de distinta manera en 1917 con el primer tango canción, *Mi noche triste* de P. Contursi. Esta letra abre un campo discursivo nuevo, ya que, por primera vez, un hombre cuenta, en un tono profundamente intimista, la historia de un fracaso sentimental⁹. El texto comienza con un profundo quejido amoroso:

9 Sarlo, al comparar la presentación de los “bajos fondos” en las novelas semanales y en el tango, escribe: “Los bajos fondos del tango tienen un lugar más amplio para sentimientos como la melancolía, la nostalgia e, incluso, el perdón. Engañadas por sus hombres, las mujeres llegan al mundo de la milonga para traicionarlos, pero también para vivir allí, en ocasiones, una pasión que las redima por lealtad a un nuevo macho. Las narraciones semanales no se abren a esta posibilidad, ajenas al modelo de felicidad y de amor que diseñan. Un campo sin égloga y sin el romanticismo de la nostalgia, bajos fondos sin la pasión de la lealtad y el coraje: las narraciones semanales quedan al borde de algunos de los grandes temas ideológico-míticos de los años veinte” (Sarlo, op. cit.). Esta observación penetrante rinde justicia al papel del tango en la discusión pública de la época. El tango, con sus textos, participa, directamente, en los debates sobre el amor romántico frente al amor doméstico, sobre el rol de la sexualidad en las relaciones amorosas, sobre la importancia del placer y la autonomía personal, sobre los límites y las posibilidades de la emancipación femenina, sobre las relaciones filiales y el amor materno, y, por último, sobre la importancia de la familia. Pese a que esta literatura tiende a moralizar, no se ofrece una solución que es,

percanta que me amuraste
 en lo mejor de mi vida
 dejándome el alma herida y espinas en el corazón...

y continúa con la nostalgia que le produce su ausencia:

cuando voy a mi cotorro
 y lo veo desarreglado,
 todo triste, abandonado,
 me dan ganas de llorar...

El narrador no llega a entender por qué su pasión no fue correspondida con la misma intensidad. Esto, de un modo no intencional, genera una situación asimétrica de subordinación en donde el riesgo que se corre es, casualmente, el de perder la identidad: él llora, no puede dormir, no tiene consuelo, repite rituales que hacían juntos y vive con la ilusión de su regreso (“no puedo cerrar la puerta, / porque dejándola abierta / me hago ilusión

simplemente, el mantenimiento de la moral tradicional. El tango comenta y cuenta historias de ruptura de esa moral tradicional en donde existen, codo a codo, la traición, el pecado, la muerte, el abandono, la prostitución y el alcoholismo. Nada de esto puede obviamente servir a la causa de la “moralidad burguesa” de la época.

que volvés”)¹⁰. La misma problemática aparece en el tango *Amurado* (1927, J. de Grandis) en donde el hombre abandonado cuenta su gran dolor:

si me faltan sus caricias, sus consuelos, sus ternuras,

10 Muchos de los grandes escritores argentinos han utilizado el tango como forma literaria y como pretexto para decir cosas que, supuestamente, este “lenguaje” consiente. El tango permite, por lo tanto, no solo la intratextualidad, el diálogo entre poesía culta y poesía popular, sino poder expresar “sentimientos y emociones tangueras” (sobre la intertextualidad véase: Campa, 1988: 19-32. Los ejemplos más notables son Borges y Cortázar. Borges ha siempre elegido las milongas y los tangos de compadres. En las hermosas milongas de su libro *Para las seis cuerdas* (1972) encontramos los cuchilleros, los Ibarra, los Muraña, los Chiclana, don Nicanor Paredes, personajes valerosos que saben matar por causas de honor, y que están en otros cuentos y otros textos. Borges dice que “entre las cosas hay una / de la que no se arrepiente / nadie en la tierra. Esa cosa / es haber sido valiente. / Siempre el coraje es mejor, / la esperanza nunca es vana” (: 282). El estilo “tanguero” de Cortázar, en su hermoso libro *Con tangos* (1985), por el contrario, va a ser intimista y tendremos tristeza, melancolía, depresión (la “mufa” argentina), exilio, recuerdos, el Buenos Aires que ya no es y se fue. El final de su libro es una clara muestra de su manera de ver el tango: “La frase terrible de Franz Schubert: ¿Ustedes oyeron alguna vez una música alegre? Yo no” (p. 81).

¿qué me queda ya a mis años si mi vida está en su amor?
cuántas noches voy vagando, angustiado, silencioso,
recordando mi pasado con mi amiga la ilusión
(Romano, 1991: 131-2).

En *Farolito de papel* (1930, F. García Jiménez), el amor fue como promesas que nunca llegaron a cumplirse. El amor aparece como frágil, de poca duración, como un “farolito de papel”; ya solo el sufrimiento va a quedar en pie (Romano, 1991: 186-7). Uno de los tangos clásicos, que recorrió el mundo entero por la capacidad sugestiva de su música, *La cumparsita* (1924, P. Contursi y E. P. Maroni), elabora la misma problemática, pero aquí el abandono es total. No solo la mujer lo deja, sino hasta los amigos no vienen más a visitarlo porque con sus quejas continuas el hombre abandonado se ha vuelto insoportable (Romano, 1991:64).

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero me parece que lo central en estos textos es ver el amor como pasión, como algo irrealizable: se ama tanto, con tanta intensidad, que los riesgos de no ser correspondido son muy grandes. A la vez, y no debemos olvidarlo por un momento, hay una revalorización de la sexualidad y del amor sensual. La mujer es la que abandona, la

que no puede más, la que, podemos imaginar, no puede corresponder con la misma pasión que el hombre manifiesta. No sabemos adónde las mujeres se van y, aparentemente, el amor a otros hombres no es la razón del abandono. La debilidad y la fragilidad del hombre abandonado y triste alcanzan en este tipo de tangos un hondo patetismo. Es importante, al mismo tiempo, recordar que, en todos los casos, se tiene la sensación de que estamos frente a una “pareja consensual”, ya que, en ningún momento, se habla de una “pareja casada”, modelo dominante según las leyes y las convenciones sociales en la Argentina de esa época. Siempre la mujer deja una casa, un “bulín” o una “pieza”. Tampoco el hombre se queda con sus hijos y en ningún caso estos aparecen. No sabemos nunca qué es lo que ocurre con la mujer. Consecuentemente, la imagen del hombre no es la de un “hombre fuerte” que abandona y controla la situación o que, llegado el caso, reacciona con suma virilidad. Aquí estamos en presencia de un hombre sinceramente apasionado que, al entender la intensidad de sus sentimientos, puede llegar a comprender por qué la mujer puede dejarlo. Dada esta situación, la recomendación es que lo mejor que se puede hacer es tratar de olvidarla. En estos tangos, profundamente intimistas, la mujer todavía no se ha

convertido en “milonguita” y el cabaret con sus tentaciones no ha aparecido.

Entre 1917 y 1923, diversos autores clásicos van a escribir un conjunto de tangos en donde el “imperio de los sentimientos” se traslada de la intimidad de la casa y el anonimato del barrio al cabaret, lugar en donde se dan la mano “el lujo y la lujuria”. La mujer que no puede amar como el hombre se convierte en la “milonguita” y al hacerlo posibilita que los juicios morales sobre su comportamiento sean más severos. Veamos algunos ejemplos. En *Mano a mano* (1920, C. Flores), un texto de gran condensación dramática, el tema del abandono y la tristeza dominan, pero ya aparecen otros importantes: el de las relaciones sexuales premaritales (“tu presencia de bacana, puso calor en mi nido”), el de las pretensiones “milongueras” de gozar de la vida, tener dinero y ser mantenida como amante (“que el bacán que te acamala tenga pesos duraderos”). Este texto es paradigmático; el narrador está profundamente convencido de que ella lo ha querido y que, además, ha sido “buena y consecuente”. Su pérdida ha sido “la milonga entre magnates con sus locas tentaciones”. Aquí aparecen, por lo tanto, los encuentros casuales y el cabaret como la razón principal del abandono. Este tango no cuenta una historia amorosa llena de

pasión, sino que describe la existencia de un amor tranquilo que, con el tiempo, puede transformarse en amistad. El hombre abandonado no duda que llegado el momento:

si precisás una ayuda, si te hace falta un consejo
acordate de este amigo que ha de jugarse el pellejo
p'ayudarte en lo que pueda cuando llegue la ocasión
(Romano, 1991: 39).

Esta transformación ideológica en donde se concibe que el amor puede llegar a ser, también, amistad, es muy importante, según Luhmann, en el pasaje paulatino a una concepción romántica del amor (Luhmann, 198: 127). El hombre de este tango no ha perdido su “honor”, solo constata la imposibilidad de seguir amándola como antes. No hay lugar para la pérdida de la identidad como en los textos anteriores, ni para la idea de la venganza que aparece en otros tangos; es, de un modo claro, un amor tranquilo y balanceado. Al mismo tiempo, estos textos anticipan una mujer que se escapa de esa tranquilidad para experimentar un nuevo estilo de vida. Aparece ya la imagen de una mujer autónoma que, aunque puede ser engañada, sabe lo que quiere y está dispuesta a correr ese riesgo. Estos tangos van a poner a esta mujer en el centro de sus reflexiones.

Esta situación real de las “milonguitas” y las “queridas” se convierte, así, en otro de los temas centrales de tangos clásicos que no han dejado de cantarse hasta ahora: *Flor de fango* (1917, P. Contursi), *Margot* (1919, C. Flores), *Zorro gris* (1920, F. García Jiménez), *El motivo* (1920, P. Contursi), *Ivette* (1920, P. Contursi), *Milonguita* (1920, S. Linning), *Pompas de jabón* (1925, E. Cadícamo), *¡Che papusa, oí!* (1927, E. Cadícamo), *Muñeca brava* (1928, E. Cadícamo), *Milonguera* (1929, J. M. Aguilar), *Mano cruel* (1929, A. Tagini) y *¿Sos vos? ¡Qué cambiada estás!* (1930, C. Flores). ¿Quién es esa mujer que, paulatinamente, ha de convertirse en una figura mitológica del tango? La “milonguita” es una mujer joven, soltera, que viene de un barrio y trata de olvidar su pasado y su origen social, que, al menos, ha amado una vez, que es especialmente sensual, muy consciente de sus atributos físicos, y que se comporta con esa seguridad y desenfado que, en la percepción masculina, solo la belleza puede dar. El tango “mítico” *Milonguita* comienza: “¿Te acordás, Milonguita? Vos eras / la pebeta más linda 'e Chiclana”, y es, en la actualidad, “flor de lujo y de placer, flor de noche y cabaret” y en *Ivette*, para que no queden dudas, se nos recuerda que ella fue “el encanto de toda la mu-chachada” (Romano, 1991: 42-41). En *¡Che pa-*

pusa, oí! se nos recuerda que es una “muñeca”, que se pasea con la seguridad y el desenfado “de una dama de gran ‘caché’” y que es “linda [...] con ojos picarescos de ‘pipermint’ / de charla afrancesada, pinta maleva, / y boca pe-cadora, color carmín” (Romano, 1991:130-131).

Pero pese a su independencia real, la mujer en las historias de “milongueras” y “milonguitas” puede aparecer seducida por un hombre y por la atracción que ejerce el dinero y el lujo representado por el cabaret. En *Margot*, la descripción es perfecta: ha “nacido en la miseria de un convento de arrabal”, eso puede verse en la manera de sentarse o charlar, observa el narrador, ahora “mientras triunfan tu silueta y tu traje de colores / entre risas y piropos de muchachos seguidores / entre el humo de los puros y el champán de Arme-novil” (el nombre de un cabaret famoso de la época), la vida le sonrío, ha cambiado su nombre de Margarita a Margot, y todo lo hizo por su voluntad:

no fue un guapo haragán ni prepotente,
ni un cafishio de averías el que al vicio te largó
vos rodaste por tu culpa, y no fue inocentemente:
berretines de bacana que tenías en la mente
desde el día en que un magnate cajetilla te afiló!
(Romano, 1991:134).

En *Mano cruel*, Tagini comienza diciendo que era “la piba mimada de la calle Pepirí” y “era linda y buena”; por sus encantos muchos suspiraron, hasta que un día fue seducida por un “vil ladrón” que la llevó del barrio al centro, a la riqueza y la convirtió en su “querida”. Casualmente, el narrador la vuelve a ver a la salida de una fiesta “de oropel” con la cara afligida y advina que su alma está atravesada por una gran pena. Él se imagina que, con toda seguridad, ella quisiera volver a lo que era antes de salir de su barrio, pero piensa que no es posible, porque “la primavera de tu vida ya se fue / hoy ya no sos la linda piba que mimó la muchachada de la calle Pepirí” (Romano, 1991: 164). El mismo tema, la pureza, la belleza y la frescura que se pierden, aparece también en *Milonguita*: “Los hombres te han hecho mal, / y hoy darías toda tu alma / por vestirte de percal” (un vestido de algodón que representa la pureza del barrio) y “cuando sales a la madrugada, / Milonguita, de aquel cabaret, / toda tu alma temblando de frío / dice: ¡Ay, si pudiera querer!”. Pero volver a amar como antes es imposible y su destino es un sentimiento de soledad muy profundo: “¡Ay, qué sola, Estercita, te sientes! [...] / Si llorás [...] dicen que es el champán!...” (Romano, 1991: 42-43).. En *Zorro gris*, García Jiménez escribe con la fuerza que caracteriza su poesía:

cuántas noches fatídicas de vicio
tus ilusiones dulces de mujer
como las rosas de una loca orgía
las deshojaste en el cabaret [...]
Al fingir carcajadas de gozo
ante el oro fugaz del champán
reprimías adentro del pecho un deseo tenaz de llorar.
Y al pensar, entre un beso y un tango,
en un humilde pasado feliz,
ocultabas las lágrimas santas
en los pliegues de tu zorro gris
(Romano, 1991:36).

La moral de estos tangos es clara: preferir el lujo a los “verdaderos sentimientos”, al “amor verdadero” y a la autenticidad que se vive en el barrio es elegir un destino en donde la felicidad es transitoria porque, antes que nada, la belleza no es eterna. Aquí, obviamente, el amor sensual y sexual a la vez, desprovisto del ennoblecimiento que proviene del respeto mutuo y la reciprocidad, solo garantiza sufrimiento y decadencia moral a largo plazo. La sexualidad pura, la maximización del gozo, no solo se percibe como algo superficial y pasajero, sino que claramente alude a una caída irremediable. En este discurso, el cabaret provee de un contexto favorable para la autonomía, pero, al mismo tiempo, representa un espacio en donde no hay lugar para los sentimientos

“verdaderos” y estables; el amor como pasión, convertido en una síntesis de placer y amistad sincera con el tiempo, era todavía una alternativa viable en los tangos que presentamos anteriormente.

En estos ejemplos, que podríamos multiplicar sin demasiados problemas, el narrador contrapone su propia imagen, la de un hombre genuinamente enamorado y “virtuoso”, con la falta de sinceridad y desinterés, no solo de la “milonguita”, sino también de los hombres que le “ofrecen todo” y, fundamentalmente, una vida de riqueza. La riqueza, el dinero más concretamente, adquiere tonos negativos. Aparentemente, la generalización del uso del dinero y el logro de la riqueza material no solo no produce una felicidad automática, sino que, además, se puede convertir en una fuente de “corrupción moral”. Estos tangos son una visión nostálgica de un mundo que se va y con él las relaciones basadas en la lealtad de la familia y la amistad. Frente a esto, los cambios señalan el parto de un mundo urbano en donde los bienes, los placeres y el poderse articulan a través de la posesión del dinero. El tango, ilustrado de un modo especial con la historia de las “milonguitas”, enfáticamente dice que el dinero es fuente de dolor, decadencia a largo plazo y una profunda soledad moral para quien se ha dejado seducir por él.

En este mundo de apariencias y falsedades que impide la consolidación de una imagen positiva del amor romántico, basado en la sexualidad y en la comprensión mutua, los castigos serán evidentes. El tango presagia para “milonguita” un final para nada feliz. En *Milonguita*, Estercita queda sola y su consuelo es su profundo lamento por haber dejado de querer. En *Mano a mano*, la amistad que su antiguo enamorado le promete es para “cuando seas descolado mueble viejo / y no tengas esperanzas en el pobre corazón” porque sus triunfos fueron “pobres triunfos pasajeros” (Romano, 1991:39). En *Flor de fango*, la vida de falsedades de una “querida” solo le garantiza que “a fuerza de desengaños / quedaste sin corazón” y “fue tu vida como un lirio / de congojas y martirios” (Romano, 1991: 33). En *El motivo*, Contursi escribe que la “milonguera” en el pasado tuvo a la gente “loca” y solo con su mirada (el poder de la mirada) supo conquistar las pasiones por doquier, pero, ahora, al final de su carrera, “no tiene quién se arrime / por cariño a su catrera, / pobre paica arrabalera / que quedó sin corazón” y solo puede vivir de “las nostalgias de otros tiempos / de placeres y de amores. / Hoy solo son sinsabores / que la invitan a llorar!” (Romano, 1991: 38). En *Pompas de jabón*, Cadícamo produce un texto de una moralidad apocalíptica cuando dice:

triunfás porque sos apenas
embrión de carne cansada
y porque tu carcajada
es dulce modulación.
Cuando implacables los años
te inyecten sus amarguras [...]
ya verás que tus locuras
fueron pompas de jabón
(Romano, 1991:84).

En *Mano cruel*, luego del encuentro fortuito a la salida de una fiesta, como hemos visto antes, el narrador filosofa:

hoy ya no sos la linda piba que mimó
la muchachada de la calle Pepirí,
aquella calle donde yo te conocí
y donde un mozo soñador tanto te amó.
Mintió aquel hombre que riquezas te ofreció,
con mano cruel ajó tu gracia y tu virtud;
eras la rosa de pujante juventud
que hurtó al rosal el caballero que pasó
(Romano, 1991: 165).

En *Milonguera*, luego de una vida agitada, en la búsqueda desesperada de placeres, queda sola y abandonada y “de tus trenzas en la historia / ni las hebras quedarán, / que perduren tu memoria / a los que te llorarán”, o sea, su madre y su novio soñador (Romano, 1991:167).

Pero, asimismo, hay unos pocos tangos que proponen un código de conducta y comportamientos concretos para impedir que el destino inexorable de “milonguita” se cumpla. Una actitud, posible y aconsejable, es la de resistir activamente, con una clara conciencia del lugar al que se pertenece y la fidelidad al hombre que se ama. Frente a *Margot* se construye el ideal de la mujer pura con un nombre más que significativo: *Gloria* (1927, A. J. Tagini). Gloria reflexiona:

tenés viento, sos un gran señor...
pero a mí no me vas a engrupir
con tus frases de mentido amor,
perdés tiempo, ya podés seguir.

Reivindica su amor sincero por alguien que es como ella:

mi pibe no es bacán de baton
pero, has de saber, tiene corazón
y yo soy para él; pues bien ya la sé,
no hay gloria mayor que la del amor...

y, finalmente, dice:

no quiero farras ni champán
ni vivir en un petit hôtel
y a la voiture que vos me das

yo prefiero un auto de alquiler
(Romano, 1991:113-114).

En *¡Atenti, pebeta!* (1929, C. Flores), una joven, que se supone bella y muy sensual, hace un viaje al centro, el lugar en donde los peligros acechan, y para evitar ser seducida tiene que ser indiferente, tiene que caminar “funando el suelo, / arrastrando los fanguyos y arrimada a la pared”, no tiene que prestar atención a los hombres elegantes que ha de encontrar, pero, sobre todo, tiene que mostrar recato en la manera de vestir:

abajate la pollera por donde nace el tobillo,
dejate crecer el pelo y un buen rodete lucí,
comprate un corsé de fierro con remaches y tornillos
y dale el olivo al polvo, a la crema y al carmín

y, por último, rechazar el alcohol:

tomá leche con vainillas o chocolate con churros,
aunque estés en el momento propiamente del vermut
(Romano, 1991:113-114).

Estos tangos ilustran las preocupaciones, los deseos, las fantasías y las evaluaciones morales de un tipo de hombre que se expresa a través del tango. ¿Quién es ese hombre tipo que

podemos descubrir a través de las voces de los narradores? Es posible imaginar un hombre maduro, de mediana edad, soltero, que vivió su juventud en el barrio, pero que pasa su tiempo libre en el centro, que ha tenido grandes amores y arrastra, con los años, sus penas y su nostalgia por un tiempo pasado que difícilmente ha de volver. Esto permite aislar un mundo urbano especial, en el que este hombre está junto a la “milonguita” en un contexto marginal, enfrentado a la moral vigente de la época en donde reinan el modelo de la familia y la vida familiar tradicional. Es un hombre que ama, que quiere amar, que acepta fácilmente entrar en relaciones sexuales premaritales, que pocas veces se casa o se plantea casarse y no ha tenido hijos. Es, sin lugar a dudas, un hombre que vive la imposibilidad de realizar el ideal del amor romántico, compartido y simétrico. En esta descripción, la felicidad no puede realizarse y, quizás, el secreto resida en la ruptura del tipo de moralidad que se asocia al amor tradicional. Frente a la idea tradicional de amor, vinculada íntimamente a la idea de un “deber” moral o social, el tango elabora y comenta positivamente sobre la posibilidad de comportarse en asuntos amorosos de manera totalmente libre. La fidelidad, cuando aparece como problema, está asociada a una

idea de “sentimientos verdaderos” y no al seguimiento de normas impuestas a la pareja. El amor romántico pasa así a ser el único fundamento de la vida de pareja y, eventualmente, del matrimonio. Aquí podemos ver, con toda claridad, que sobre la idea de la falsedad de la “milonguita” se construye un mundo de transformaciones semánticas en donde el “amor” es el único y verdadero motivo para elegir una compañera o un compañero. En esa dirección, y especialmente por el tono intimista de la lírica del tango, los básicos elementos de esta construcción ideológica del amor son la intimidad sexual, la amistad, la existencia de una verdadera empatía y la búsqueda del placer. La distorsión de alguno de estos elementos, como el énfasis exclusivo en los placeres de la sexualidad, implica que esta unidad básica emocional se rompe, originando procesos que acrean la infelicidad, la soledad y el abandono. Esta universalización del amor romántico, que no solo se encuentra en el tango y en el Buenos Aires de esa época, necesita la definición de un “yo”, de un individuo en condiciones de elegir, mejor, que puede efectivamente escoger, y que está a la búsqueda de su desarrollo y realización sentimental personal. Lo que se necesita es, simplemente, dos seres “iguales” en condiciones de elección en concordancia con

sus sentimientos verdaderos. De esta manera, se crea una gran tensión entre un individuo que puede ejercer su libertad, pero para quien su realización depende de otros, es decir, que su libertad y su autorrealización sentimental pasan por relaciones interpersonales exitosas, por otros relevantes “yos”. Esto, el tango muestra, es difícil de conseguir ya sea por la existencia de “milonguitas”, pero también por la presencia de hombres “falsos”, los “bacanes” de tantos poemas, que solo buscan el mero placer sexual y, para ello, tienen la gran ayuda del dinero. El tango abre dos soluciones: la maximización del placer y la sensualidad y la vuelta al deber, al amor concebido bajo la forma del amor filial. Veamos esto más de cerca.

El cabaret, casi por definición, como hemos visto, no es el lugar ideal para realizar las ideas y las expectativas vinculadas a la concepción del amor romántico. En los textos analizados subyace el problema del control de la mujer, de la “milonguita” que se escapa del tipo de relaciones que, por su proximidad e intensidad, implican una cierta vigilancia social y un relativo compromiso moral: el novio, los amigos, el barrio en general y la madre, sobre la que volveremos más adelante. De los tangos clásicos, solo en *Se va la vida* (1929, M. L. Carnelli), que fuera por años el caballito de batalla de la gran

cantante Azucena Maizani, hay una clara defensa del comportamiento de la “milonguita” (Gobello y Bossio, 1979). Su autora, la única mujer que produjo una serie de tangos clásicos en la época considerada, que firmaba los tangos con los seudónimos Mario Castro y Luis Mario, opone el placer al dolor y la virtud:

se va la vida...
se va y no vuelve...
Escuchá este consejo:
si un bacán te promete acomodar,
entrá derecho viejo

y, por lo tanto,

pasan los días,
pasan los años,
es fugaz la alegría...
No pensés en dolor ni en virtud!
Viví tu juventud!

Carnelli le advierte a la “milonguita” sobre las trampas del amor que promete un hombre, lo que la puede llevar al desengaño:

Decí, ¿pa qué querés
llorar un amor
y morir, tal vez,
de desesperanza?

La vida, además, es transitoria, y lo mejor es pasarla bien:

Se va, pebeta...
 ¿Quién la detiene?
 ¡Si ni Dios la sujeta!
 Lo mejor es vivirla y largar
 las penas a rodar
 (Gobello y Bossio, 1979: 29)

Es especialmente claro que Carnelli se refiere, explícitamente, al hecho de que la “milonguita” no debe pensar en sufrir, ni tampoco en la virtud, basada en la castidad y la pureza. Ella, por el contrario, enfatiza el abandono de estos valores, los que, de alguna manera, aparecen impuestos por la moralidad reinante. Aparentemente, hay otro tipo de felicidad que no proviene de esta moral ni del amor romántico y que, simplemente, se asocia a la vida de riqueza que un “bacán” puede prometer y asegurar. No hay evaluaciones negativas, sino la constatación de que esta salida garantiza su libertad.

La otra solución es, obviamente, aceptar el ideal que deriva del comportamiento materno, del amor maternal, cristalizado en la figura de la “madre” que sufre. La “madre” como la contrapartida ejemplar al comportamiento de la “milonguita” va a aparecer, tempranamente, en la poesía del tango. Ya en *Flor de fango*, P.

Contursi escribe que la “milonguita” no tenía en el mundo un cariño ni un consuelo, ya que le faltaba el amor de su madre (Romano, 1991: 39). La imagen patética más lograda es la que encontramos en el tango *Margot* cuando en su último verso podemos leer:

Ahora vas con los otarios a pasarla de bacana
 a un lujoso reservado del Petit o del Julien;
 y tu vieja, pobre vieja, lava toda la semana
 pa'poder para la olla con pobreza franciscana
 en el triste conventillo alumbrado a querosén
 (Romano, 1991: 35).

Claramente, el abandono de la madre ilustra de manera dramática, por una parte, la crisis del amor filial y, por otra, el rechazo a lo que ella representa: el barrio, la pobreza, orígenes sociales oscuros, ausencia de futuro y, sobre todo, la fidelidad de un amor generoso que da, sin, necesariamente, pedir algo en retorno. En *Milonguera* (1929, J. M. Aguilar) podemos leer en los primeros versos:

Milonguera de melena recortada,
 que ahora te exhibes en el “Pigall”.
 No recuerdas tu cabeza coronada
 por cabellos relucientes sin igual.
 Acordate que tu vieja acariciaba
 con sus manos pequeñitas de mujer

tu cabeza de muchachita alocada...
que soñaba con grandezas y placer.

Aquí los contrastes se construyen sobre la base del pelo corto, a la moda en esa época, que anuncia provocación y atracción, y el pelo largo que se asocia a la pureza, y, obviamente, sobre todo la ternura del amor maternal, exacerbado por la suavidad de las manos pequeñas. El tango continúa con el cumplimiento de la premonición:

una noche te fugaste
del hogar que te cuidó...
y a la vieja abandonaste
que en tu vida te adoró.

Otro tema que este tango explora es el de la inocencia y la confianza de las madres en lo que hacen los hijos: la madre sabe que la hija la abandonó, pero no está al tanto de su nueva vida placentera:

Milonguera de melena recortada
que antes tenías hogar feliz,
no recuerdas a tu viejita amargada
que ignora todavía tu desliz.

Aquí el amor maternal se asocia con la idea de hogar y de felicidad. La reproducción de esa fe-

licidad pasa de manera evidente por la consolidación de un hogar a través del matrimonio:

acordate de aquel novio enamorado
que luchaba por formarte un buen hogar
y que tímido, feliz y mal confiado
colocaba tu recuerdo en un altar
(Romano, 1991: 167-168).

La madre representa, sin lugar a dudas, el tipo de amor fundado en el deber moral. Una importante consecuencia de este énfasis es la ausencia del padre como figura que representa el amor familiar y sintetiza los valores tradicionales de la autoridad doméstica. El padre está totalmente ausente del tango, así como los narradores, uno tiene la impresión, no se convertirán jamás en padres. Uno de los tangos clásicos, de los que todo argentino que se precie de tal recordará alguno de sus versos, es, sin duda, *La casita de mis viejos* (1931, E. Cadícamo). En el título se anticipa que se va a hablar de los dos, de la madre y del padre, ya que la casa es de “los viejos” en plural. El texto es una historia paradigmática. El hijo vuelve a su barrio después de muchos años, se supone un poco arrepentido por haber abandonado, hace mucho tiempo, a sus padres: “Vuelvo cansado a la casita de mis viejos, / cada cosa es un recuerdo que se agita

en mi memoria”. ¿Quién le abre la puerta? Es el viejo criado que no lo reconoce. Uno espera que irá al encuentro de los “viejos”, pero no, solo está la “vieja” en la casa. Uno puede suponer que el padre o está muerto o no está o, simplemente, no importa. El encuentro con la madre estará cargado, ciertamente, de un hondo dramatismo:

Pobre viejita la encontré
 enfermita; yo le hablé
 y me miró con unos ojos...
 Con esos ojos
 nublados por el llanto,
 como diciéndome: ¿por qué tardaste tanto?
 Ya nunca más he de partir
 y a tu lado he de sentir
 el calor de un gran cariño...

El poema concluye con lo que creo, sin temor a equivocarme, es la síntesis de esta perspectiva sentimental:

Solo una madre nos perdona en esta vida.
 Es la única verdad!
 Es mentira lo demás
 (Romano, 1991: 222-223).

Hay otros textos que también pueden considerarse clásicos en donde esta temática está pre-

sente. El hombre arrepentido, no solo la “mi-longuita”, puede esperar de la madre el perdón. Saber perdonar, olvidar las ofensas, convertir, en última instancia, el sufrimiento en una virtud y en una suerte de victoria emocional es, sin lugar a dudas, en la poesía del tango, un atributo exclusivamente materno. Veamos algunos ejemplos. En *Nunca es tarde* (1925, C. Flores), leemos:

Todavía estás a tiempo de pegar el batacazo
 más debute y provechoso que podés imaginar
 andá a verla a tu viejita, dale un beso y un abrazo
 y llorando preguntale si te quiere perdonar
 (Ulla, 1982: 49).

En *Madre* (1922, V. Servetto), el narrador, un hombre pecador, vuelve siempre al amor de su madre, que es lo único que puede redimirlo (Ulla, 1982: 48)

La pregunta obvia, frente a este texto, es ¿por qué esto ocurre? No creo que haya una sola respuesta, pero me inclino a pensar que la figura de la madre y de su sufrimiento permite elaborar el tema del amor como deber moral, como una virtud esencialmente femenina. En esa dirección, no se puede pensar una madre sin los valores concomitantes de “pureza”, “sinceridad”, “generosidad” y “fidelidad”. Su

amor es la “única verdad”, lo único que resiste al paso del tiempo. El hombre, aparentemente, no tiene o no representa esas virtudes. Cuando ama, o cuando se representa, como hemos visto anteriormente, el amor romántico, no se trata de un amor “puro”. El hombre puede llegar a amar verdaderamente y con generosidad, pero es un amor sensual y sexual. Hay un “interés” guiado por la búsqueda del placer. La madre y su amor iluminan un campo emocional en donde no hay cálculo, no hay una doble intención, todo se presenta como formando parte de un mundo en donde reina el desinterés. Es una suerte de amor absoluto no mediado por segundas intenciones ya que, todo lo demás, incluido el amor a otra mujer, es, aparentemente, “pura mentira”.

El amor de la madre, por lo tanto, va a representar esa pureza que solo se realiza en el mundo ideal del amor moral. Para el amor de la madre se supone que no existe la libre elección. Es posible, entonces, imaginar que, en el contexto social de la época, la “milonguita”, que sí puede elegir, va en la dirección opuesta a lo esperado; no espera nada de un matrimonio establecido a partir de las reglas y expectativas morales dominantes. Lo más opuesto a una verdadera madre es, precisamente, la “milonguita”. En el comportamien-

to de la “milonguita” se puede ver, del modo más descarnado posible, la desvinculación de la sexualidad no solo de las funciones reproductivas, sino de un amor basado en la moral, en el deber, en la imposición de la fidelidad frente a los deseos inmediatos. En *Soy un arlequín* (1928, E. S. Discépolo), la imagen de la “milonguita” se asocia claramente a la de Magdalena, ya que el hombre soñó que era Jesús para poder salvarla. Trató de vivir su amor con la esperanza de la salvación, de sacarla del mundo pecaminoso en el que vive, pero solo se quedó con la desilusión del abandono. Esto ocurrió de esta manera porque “eras mujer [...] Pensé en mi madre / y me clavé...” (Romano, 1991: 152). Solo la madre es garantía de fidelidad. En este contexto interpretativo, no tenemos que olvidar, por un solo momento, que la soledad de “milonguita” es también explicable porque no puede realizarse como madre, no tiene hijos y no los tendrá. Ese es, quizás, su máximo castigo. Esta situación, además, le impide experimentar lo que se supone es el único amor que resiste al paso del tiempo: el amor maternal.

La originalidad del tango no consiste obviamente en haber introducido la imagen de la madre como modelo de pureza y fidelidad afectiva. Hay en esta poesía popular toda una

serie de elementos que nos permiten reflexionar sobre el papel de la madre de un modo más dinámico. Sin lugar a dudas, el tango reafirma que la madre es la guía y la fuente del apoyo moral a los hijos. La madre es la que, de un modo evidente, garantiza la continuidad de la familia y del hogar. La maternidad, la función más importante de la madre al lado de su amor desinteresado, es un valor eminentemente positivo. Lo opuesto, la sexualidad sin control y sin relación con la maternidad, es una amenaza, es la imagen misma del caos moral. Este contraste con figuras impuras no solo incluye a la “milonguita”, sino también al hijo soltero, aventurero, que va de amor en amor sin fundar una familia. La madre aparece entonces como la que sufre en silencio, como una suerte de “santa mujer”, como dice una letra de tango. La madre, por lo tanto, representa un orden moral y un cierto orden social que, amenazado por los cambios de la época, demuestra ser lo único sólido, lo único verdadero. Aquí, en esta polarización de significados, la madre va a representar la “pureza”, mientras que la “impureza” es un atributo de sus hijos. El padre no es ni puro ni impuro; directamente no existe en este mundo moral y psicológico que el tango discute. El padre no es garantía de nada, ni de un orden moral

tradicional ni del mantenimiento de la continuidad del hogar. Ulla, en ese sentido, argumenta que la figura de la madre es un recurso literario que permite asociar este arquetipo a la imagen positiva que se da del barrio, opuesto al centro, que siempre aparece como el universo en donde se corre el riesgo de la pérdida moral (Ulla, 1982: 50-52).

Esta compleja relación entre “milonguita”, el hijo pecador y la madre no debe esconder la problemática que está presente en el tango y que, creo, ha escapado a muchos comentaristas. El tango no solo describe un mundo que cambia, usos nuevos del tiempo libre, una ciudad en búsqueda de su propia identidad, sino que va a permitir reflexionar sobre las distintas facetas del amor: el deber asociado a la fidelidad, la pasión desmedida y la problemática de la subordinación sentimental, la importancia de la elección y el papel del placer y la sensualidad en esto, el desarrollo de la amistad luego de la ruptura y, finalmente, la incorporación de estos elementos en el modelo romántico en donde empatía, sinceridad, placer y sensualidad se dan la mano con el matrimonio y la fundación de un hogar. Este universo cultural lleno de tantos textos maravillosos, acompañados por músicas inolvidables, va a permitir que

un discurso masculino se convierta en la referencia sobre la que los argentinos, sin distinción de sexos, van a pensar las dificultades del amor y los vericuetos de la sensualidad. El tango, de este modo, permite descubrir las ambigüedades que se vinculan al placer que, convertido o no en amor, no parece ser permanente. El tango posibilita que los hombres y mujeres de esa época puedan reflexionar sobre un repertorio de emociones en donde hay lugar para la melancolía, la nostalgia y, por qué no, el perdón. En última instancia, no es un mundo cerrado, sin salidas. Siempre hay lugar, al lado del amor maternal, para un verdadero amor, para el triunfo del romanticismo. No hay que olvidar, por último y antes de entrar en el tema del honor y del coraje, que el hombre que relaté es, antes que nada, un hombre que es capaz de explorar sus sentimientos, hablar de ellos en voz alta, que es capaz de sufrir, que se siente y es traicionado, que tal vez no sea mejor que la “milonguita”, que está a la búsqueda de una pareja estable, que, porque puede perdonar, espera ser perdonado y que, pese a todo, no ha olvidado el peso de la amistad y es capaz de ser amigo. El tango nos entrega pistas de un *ethos* masculino que es necesario explorar, pero que uno lo siente como “argentino”.

LA PÉRDIDA DEL HONOR: EL HOMBRE ENTRE EL CORAJE, LA MUERTE Y EL PERDÓN

La figura del “compadrito” cumple funciones casi tan paradigmáticas como las de la “milonguita” y la “madre” que hemos visto en el acápite anterior. Sin embargo, la problemática del honor, de la vergüenza y del coraje necesita ser considerada desde otro ángulo, que incluye y, a la vez, excluye al “compadrito”. No pretendo negar la importancia del “compadrito”, pero este, como lo vamos a ver enseguida, en principio no está emparentado con el “hombre” del discurso intimista y reflexivo que acabo de presentar. Comencemos con el modelo, con el tipo ideal de “compadrito”, que también se encuentra en los tangos de la época.

En uno de los primeros tangos escritos, *El porteñito* (1903, A. G. Villoldo), ser un hombre de Buenos Aires, ser “porteño”, es sinónimo de ser “compadrito”. ¿Cuáles son los rasgos de un verdadero “compadrito”? Baila el tango como ninguno, toca la guitarra, no hay nadie que lo iguale para enamorar a las mujeres, sabe enganar si es necesario, es el terror de los “malevos”, ya que no los respeta y si algún hombre pretende desafiarlo su coraje y su fuerza física han de imponerse (Romano, 1991: 22-23). En *El*

taita (1907, S. Manco), la misma imagen se presenta, y se agrega, como un rasgo distintivo, su elegancia en el vestir:

Soy el taita más ladino,
fachinero y compadrito.
Soy el rubio Francisquito
de chambergo y un plastón.
Soy cantor y no reculo
ni me achico al más pesado
porque siempre yo he peleado
con el tipo más malón.

En este tango, como observaba Borges, la pelea es una fiesta y el “compadrito” se siente a gusto en las situaciones en las que su fuerza física y su coraje se ponen a prueba. Paralelamente, esto implica vivir al margen de la ley, corriendo riesgos de un modo permanente. En *El taita*, el “compadrito” que se introduce a sí mismo, que cuenta la historia de su vida, no tiene reparos en recordar con gran orgullo que ha estado muchas veces en la cárcel por sus peleas, “ha sido un habitante fiel y constante de la prisión” (Romano, 1991: 27). No hay que olvidar que un verdadero “compadrito” es temido porque no solo es capaz de pelear, sino porque, sobre todo, puede llegar a matar si esto es necesario. El poema de Evaristo Carriego, *En el barrio*, sintetiza a la perfección este perfil:

la trova que historia sombrías pasiones
de alcohol y de sangre, castigos crueles,
agravios mortales de los corazones
y muertes violentas de novias infieles...
sobre el rostro adusto tiene el guitarrero
viejas cicatrices de cárdeno brillo,
en el pecho un hosco rencor pendenciero
y en los negros ojos la luz del cuchillo
(Bullrich y Borges, 1956: 14).

Hay en el “compadrito” una actitud desafiante y hostil en la búsqueda de un reconocimiento social de su estatus como hombre. En esa dirección, su “honor” aparece como una expresión directa de su estatus, es fuente de solidaridad entre iguales y demarca límites debajo de los cuales todos los demás hombres se perciben como inferiores. El lenguaje del honor de un “compadrito” está habitado por la violencia, ya que esta, aunque más no sea como una posibilidad, permite establecer y reproducir formas de subordinación y, por lo tanto, jerarquías sociales. El “compadrito” estará preocupado en “dar la cara” y, al hacerlo, “jugarse la vida”. Por ello está lleno de cicatrices, como un viejo soldado.

Los tangos del amor que he discutido anteriormente pertenecen a otro campo etnosemántico en donde el lenguaje de las emociones permite discutir el problema de la dignidad individual y, en consecuencia, problema-

tizar sobre ciertas cualidades del individuo que, en principio, son independientes de las jerarquías sociales. Esos tangos son tangos de la movilidad social ilustrados por cambios ideológicos y dilemas morales. La ciudad de Buenos Aires, entre 1910 y 1930, sin lugar a dudas, ha creado condiciones para la “muerte social” del “compadrito”. Sin embargo, el tango de esa época va a conservar la problemática del honor y la vergüenza en el contexto de las relaciones amorosas. Al hacerlo, de algún modo, se acepta la crisis del “compadrito” tradicional, ya que “pelear porque es una fiesta” deja de ser muy importante. La defensa del honor que puede llevar al crimen, a la muerte, vinculada al coraje como ideal masculino, contiene una construcción moral en donde no hay lugar para la humillación. En este cambio de contextos, la figura central pasa a ser la mujer que traiciona, no la mujer que abandona. La traición, por lo tanto, debe ser castigada. Ya no hay dos “compadritos” que se enfrentan en un duelo a cuchillo, simplemente porque no hay espacio para los dos en un mundo en donde el coraje se mide, por el uso de la fuerza física y por la derrota del miedo individual. Hay, simplemente, un trío en donde un hombre puede estar de más. En *Silbando* (1923, J. González Castillo), una no-

che de verano, en una calle del mítico barrio de Barracas, una traición es castigada:

Una calle... Un farol... Ella y él... y, llegando sigilosa,
la sombra del hombre aquél
a quien lo traicionó una bella ingrata moza...
Un quejido y un grito mortal
y, brillando, entre la sombra, el relumbrón con
que un facón
da su tajo fatal
(Romano, 1991: 59).

Este tango no cuenta quién es el muerto: la mujer o, quizás, el hombre que se percibe como “superior”, como infractor de las jerarquías sociales en donde el control y la protección de las mujeres amadas forma parte de la construcción cultural de la condición masculina.

Hay otros tangos, sin embargo, que ofrecen “soluciones”, códigos de conducta, en tanto presentan los dilemas morales y encuentran “ciertas” salidas. En el tango *A la luz del candil* (1927, J. Navarrine), el narrador se presenta espontáneamente a la policía y cuenta su historia:

me da su permiso señor Comisario
disculpe si vengo tan mal entrazado
Quizás usted piense que soy un matrero

yo soy gaucho honrado a carta cabal
[...] si soy delincuente que me perdone Dios.

Luego de esta introducción, continúa:

Yo he sido un criollo bueno, me llamo Alberto
Arenas,
señor, me traicionaban y los maté a los dos.
Mi china fue malvada,
mi amigo era un sotreta,
mientras me fui a otro pago
me basureó la infiel.
Las pruebas de la infamia
las traigo en la maleta:
las trenzas de mi china
y el corazón de él
(Romano, 1991: 117-118).

El narrador ha sido traicionado por los dos y para salvar su honor tiene que matarlos, es su deber, y así lo hace. Su presentación es la de un hombre “bueno y honrado” que no sabe si ha cometido un hecho criminal. Obviamente, para este tipo de traición no existen sanciones en el código penal formal. No es al azar que, por eso mismo, solo Dios puede juzgarlo. La reivindicación del honor no es, en consecuencia, un asunto que compete a las instituciones públicas formales. El código del honor y de la vergüenza necesita de hombres dispuestos a

no ceder, a mostrar coraje para no perder la estima de los otros hombres. En *Noche de Reyes* (1929, J. Curi), la solución es la misma:

Pero una noche de Reyes,
cuando a mi hogar regresaba,
comprobé que me engañaba
con el amigo más fiel;
ofendido en mi amor propio
quise vengar el ultraje,
lleno de ira y de coraje
sin compasión los maté
(Cantón, 1972: 160).

En estos tangos no sabemos mucho sobre cómo fueron muertos los traicioneros, es decir, ¿el que mata dio al otro hombre la oportunidad de defenderse? La idea del coraje en el mundo del honor implica que, en principio, solo se puede pelear y matar entre iguales. El duelo y, sobre todo, el duelo criollo a cuchillo se llevan siempre a cabo entre iguales, entre hombres con el mismo grado de “guapeza”. Hay tangos que, explícitamente, relatan estas historias en donde, por la traición de una mujer, dos hombres con coraje se enfrentan sin pedirse conmiseración. En *El ciruja* (1926, F. A. Marino):

frente a frente, dando muestras de coraje,
los dos guapos se trenzaron en el bajo,

y el ciruja, que era listo para el tajo,
al cafiolo le cobró caro su amor
(Romano,1991: 99).

En *Duelo criollo* (1928, L. Bayardo), el final es aún más trágico, ya que mueren los dos:

cuentan que fue la piba del arrabal
la flor del barrio aquel que amaba un payador:
solo para ella cantó su amor
al pie del ventanal;
pero otro amor por aquella mujer
nació en el corazón del taura más mentao,
y un farol, en duelo criollo, vio
bajo su débil luz morir los dos
(Romano,1991: 143).

Pero el tango está a la búsqueda de otras soluciones: ¿quién es el culpable? Hasta ahora, la lógica parece indicar que hay dos culpables: la mujer y el “tercero” que “roba” la mujer del otro o, quizás, que comienza a cortejarla y le declara su amor. El honor, como es de imaginar, no existe sin la vergüenza, y para ello es importante que las mujeres muestren, en todo momento, pudor, discreción y sepan rechazar las tentaciones. Cuando hay traición, algunos tangos dicen, sin ambigüedades, que la culpable ha sido la mujer y es ella, solo ella, la que debe ser castigada. En *Fondín de Pedro Men-*

doza (1928, L. C. Amadori), el hombre que sufre la traición trata de olvidar, pero no puede, pues tanta era su pasión:

diez años son y una noche
borracho de odio y de vino
quiso perderme el destino
y frente a frente me la encontré
no pude más y vencido
contra esa puerta yo la maté
(Cantón, 1972: 115).

Este tango habla de una deuda de honor que tenía que ser cobrada y el destino, de pronto, los puso uno enfrente del otro.

Finalmente, queda la última posibilidad: el único culpable es el “tercero”, que trata de imponer su superioridad conquistando a las mujeres de otro. Por lo tanto, en este tipo de afrenta, al considerar que la mujer es débil, porque es intrínsecamente pecadora, a quien hay que castigar es al que se aprovecha de esta condición “natural”. En varios tangos esto ocurre, pero, al mismo tiempo, se problematiza la participación de la mujer. En *Desdén* (s.f., M. Battistella) se mata por amor; la mujer ha pecado por “capricho y vanidad” y obliga al narrador a matar a su rival, ya que este lo ataca incitado por ella (Cantón, 1972: 92). En el tango *La gayola* (s.f., A. J. Tagini) hay un conjunto de oposiciones

que convierten a este texto en una suerte de síntesis de un conjunto de “problemáticas”. En primer lugar, existe la oposición entre el amor a una mujer y el amor a la madre. Es el amor de su madre que lo hacía “honrado”: “yo era un hombre honrado y el cariño de mi madre era un poncho que había echado / sobre mi alma noble y buena contra el frío del desdén”. Pero el amor a “esa” mujer es el camino de su perdición. En segundo lugar, el narrador se ve obligado a matar a su “rival” porque la mujer le “juega sucio”, “y, sediento de venganza, / mi cuchillo en un mal rato envainé en un corazón”. Ese crimen lo paga con la cárcel. Allí, en esos largos y duros años, le entran las dudas sobre lo que hizo y se pregunta si, efectivamente, al matar al “tercero” no mataba al verdadero amor de la mujer. En tercer lugar, la problemática del perdón y del arrepentimiento. El narrador sale de la cárcel, y trata de ver a la mujer y le dice: “Solamente vine a verte para dejarte mi perdón... / Te lo juro: estoy contento que la dicha a vos te sobre” (Cantón, 1972: 132)..

Este panorama no sería completo si el tango no nos permitiera poner en duda el cumplimiento estricto del código del honor y la vergüenza. En algunos tangos, los dilemas del “compadrito” o, mejor dicho, la crisis moral de este tipo de hombre se presenta con toda claridad. En pri-

mer lugar, como “milonguita”, el “compadrito” corre el riesgo de quedar solo por no haberse adecuado a los “nuevos tiempos”. En *Compadrón* (1930, E. Cadícamo), se le advierte que:

compadrón, cuando quedes solo
y viejo y remanyes tu retrato
notarás que nada has hecho...
Tu berretín deshecho
verás desmoronar
(Cantón, 1972: 132).

En *Bailarín compadrito* (1929, M. Buccino), la crisis es el pasaje del barrio al centro; el “compadrito” es la sombra de sí mismo, es su propia caricatura y en su nostalgia

vos darías por ser un ratito
el mismo compadrito
del tiempo que se fue,
pues cansa tanta Gloria
y un poco triste y Viejo
te ves en el espejo
del loco cabaret
(Romano, 1991: 164).

En segundo lugar, es posible que el “compadrito” cambie por amor. En *Malevaje* (1928, E. S. Discépolo), uno de los mejores textos de este gran autor, el “compadrito” no sabe qué le

pasa, no sabe más quién es; sus amigos no lo entienden, ya que por haberse enamorado perdidamente le falta “la fe, el coraje y el ansia de guapear”. Esto implica que

ayer, de miedo a matar
 en vez de pelear
 me puse a correr...
 Me vi a la sombra o finao,
 pensé en no verte y temblé.
 Si yo que nunca aflojé
 de noche angustiao
 me encierro a yorar.
 Decí por Dios que me has dao
 que estoy tan cambio,
 no sé más quién soy
 (Romano, 1991: 151-152).

Esta problemática aparece, también, en otro tango clásico, *La he visto con otro* (1926, P. Contursi), en donde, al verla con otro, en vez de matarla, el hombre abandonado se pone a llorar (Romano, 1991: 93).

A MODO DE CONCLUSIÓN: LOS LÍMITES Y DILEMAS DE LA CONDICIÓN MASCULINA

Este análisis de la literatura del tango no agota todas las problemáticas, ya que, expresamen-

te, he dejado fuera los tangos que relatan la decadencia moral y la crisis argentina en la “década infame”: 1930-1940. Asimismo, me he concentrado en el período que termina con el golpe de Estado de Uriburu y el final del sueño de un país próspero con un sistema político democrático y estable. No debemos olvidar que el “éxito” del tango y su difusión mundial están menos vinculados a los textos, que seguramente eran incomprensibles para el público parisino o de Nueva York, que a la seducción de su música y a la sugerencia erótica de su coreografía. En el contexto de la sociedad de Buenos Aires, el tango, además, se convierte en la música de los sainetes, de las obras de teatro célebres de la época y de todas las revistas que se ponen en los cabarets y en los teatros porteños. Esto coincide con la expansión de la discografía. Según Cantón, en 1925, del total del medio millón de discos vendidos en la Argentina, el 95% eran tangos (Cantón, 1972: 19). Esta relación entre poesía, música y espectáculo genera un cuerpo único de “textos hablados”. Sin embargo, el éxito del tango consiste en haber narrado historias “masculinas” en donde el centro es la reflexión sobre las emociones y las relaciones amorosas.

En el tango, hemos visto, hay varios tipos de hombres que remiten a dos campos etno-

semánticos: por un lado, al mundo del amor romántico y la dignidad personal, y, por otro, al mundo del honor y la vergüenza. En última instancia, el tango sobrevive al tiempo porque la imagen que la historia filtra no es la imagen de un hombre preocupado por defender su honor a toda costa. Al lado de este está el hombre que ama, que quiere amar, que acepta entrar en relaciones sexuales premaritales, que pocas veces se casa y que, aparentemente, no va a tener hijos. En el análisis que he efectuado se ve con toda claridad que los diferentes mundos valorativos coexisten temporalmente: hay un Buenos Aires romántico y un Buenos Aires de los duelos. El tango como producto cultural de una época elabora un conjunto de temáticas que están centradas en la educación sentimental masculina vista como oposición de valores, expectativas y reacciones psicológicas. Paradójicamente, tener un control sobre los sentimientos implica que el hombre puede llorar una pérdida, sufrir por una emoción que no es compartida y abandonarse a la tristeza y a la melancolía. La venganza, cuando existe, aparece como algo destructivo, así como también es destructivo no dejar que el amor correspondido triunfe sobre los placeres inmediatos. Los hombres que matan, o que son capaces de hacerlo, aparecen contrapuestos a

los hombres que son capaces de acongojarse por una pérdida.

No debemos olvidar que en esa Argentina el amor romántico es realmente un campo ideológico a donde confluye no solamente el tango, sino otras formas de literatura popular como las novelas semanales (Sarlo, 1985). Frente a este tipo de literatura, el tango es “subversivo”. La literatura de entrega semanal enfatiza el matrimonio como el único camino posible de la felicidad: “La *pax matrimonialis*, que supone la tranquilidad económica en el marco de la dependencia, la honorabilidad y la prolongación virtuosa de la especie” (Sarlo, 1985: 115). Esta no es la solución del tango, como acabamos de ver. En el tango triunfan los medios tonos: frente a la felicidad eterna y a la tragedia sin límites, se levanta un “edificio emocional” en donde hay espacio para la ternura, la melancolía y el perdón. En la Argentina de esa época, de la mano de los socialistas y de las primeras feministas, el amor romántico se percibe como una “auténtica rebelión” frente al “amor doméstico” basado en el deber, y, paralelamente, la dignidad individual se opone a los códigos tradicionales del honor y la vergüenza (Ingenieros, 1956: 115-136). El tango ofrece alternativas y presenta ciertos dilemas, pero no “todas” las soluciones. El tango, en

tanto literatura popular, escribe las baladas de una nación, pero no sus leyes.

BIBLIOGRAFÍA

- Borges, Jorge Luis 1972 "Para las seis cuerdas" en *Obra poética* (Madrid: Alianza).
- 1980 "Evaristo Carriego" en *Prosa completa* (Barcelona: Bruguera).
- Brody, Elaine 1987 *Paris. The musical kaleidoscope: 1870-1925* (Nueva York: George Braziller).
- Bullrich, Silvina y Borges, Jorge Luis (ed.) 1956 *El compadrito* (Buenos Aires: Emecé).
- Cadícamo, Enrique 1977 *Cancionero* (Buenos Aires: Torres Agüero).
- Campra, Rosalba 1988 "Relaciones intertextuales en el sistema culto/popular. Poesía y tango" en *Hispanamérica*, v. 17, N° 51 (Buenos Aires).
- Cantón, Darío 1972 *Gardel, ¿a quién le cantás?* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor).
- Castro, Donald S. 1991 *The Argentine tango as social history 1880-1955. The soul of the people* (Lewiston: The Edwin Mellen Press).
- Collier, Simon 1986 *The life, music and times of Carlos Gardel* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Cortázar, Julio 1985 "Con tangos" en *Salvo el crepúsculo* (Madrid: Ediciones Alfaguara).
- Deluy, Henri y Yurkievich, Saúl 1988 *Tango. Une anthologie* (París: P.O.L.).
- Erenberg, Lewis A. 1981 *Steppin'out. New York nightlife and the transformation of American culture* (Chicago: Chicago University Press).
- Ferrer, Horacio 1980 [1970] *El libro del tango* (Buenos Aires: Antonio Tersol).
- Gobello, José y Stilman, Eduardo 1966 *Las letras de tango de Villoldo a Borges* (Buenos Aires: Brújula).
- Gobello, José y Bossio, Jorge A. 1979 *Tangos y letristas* (Buenos Aires: Plus Ultra).
- Ingenieros, José 1956 *Tratado del amor* (Buenos Aires: Elmer).
- Luhmann, Niklas 1985 *El amor como pasión* (Barcelona: Ediciones Península).
- Matamoro, Blas 1982 *La ciudad del tango. Tango histórico y sociedad* (Buenos Aires: Galerna,).
- Romano, Eduardo 1991 *Las letras del tango. Antología cronológica 1900-1980* (Rosario: Fundación Ross).
- Sábato, Ernesto 1963 *Tango. Discusión y clave* (Buenos Aires: Losada).
- Salas, Horacio 1986 *El tango* (Buenos Aires: Planeta).

- Sarlo, Beatriz 1985 *El imperio de los sentimientos* (Buenos Aires: Catálogos).
- Segel, Harold B. 1987 *Turn-of-the-century cabaret. Paris, Barcelona, Berlin, Munich, Vienna, Cracow, Moscow, St. Petersburg, Zurich* (Nueva York: Columbia University Press).
- Soriano, Osvaldo 1987 *Rebeldes, soñadores y fugitivos* (Buenos Aires: Editora 12).
- Tania 1973 *Discepolín y yo* (Buenos Aires: Ediciones La Bastilla).
- Taylor, Julie 1987 "Tango, ethos of melancholy" en *Cultural Anthropology*, v. 2, N° 4, pp. 481-93.
- Ulla, Noemí 1982 *Tango, rebelión y nostalgia* (Buenos Aires: CEAL)..
- Vilariño, Idea 1981 *Tangos. Antología* (Buenos Aires: CEAL).

HIBRIDACIÓN, PERTENENCIA Y LOCALIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA COCINA NACIONAL*

Una rápida lectura de los menús del Pedemonte y del Ligure en el año 1994, dos restaurantes tradicionales de Buenos Aires fundados, respectivamente, en 1890 y 1933, pueden servir de ejemplo cuando, de un modo intuitivo, pensamos en una cocina argentina. Coexisten recetas italianas, francesas y españolas con “inventos argentinos” como el “revuelto Gramajo”, la “salsa Golf” y el “queso y dulce”, en una yuxtaposición cercana al caos y en donde al lado de pastas y risottos y platos franceses encontramos los pucheros de grano de pecho, de gallina o mixtos, las milanesas de ternera o de lomo y los diferentes y variados asados (bifes de chorizo o lomo, lomos o costillas de cerdo, entrecotes y chivitos de Córdoba). El examen de algunos de los menús del pasado de los mismos restaurantes (para el

Pedemonte los años 1914, 1933, 1954 y 1971 y para el Ligure los años 1948 y 1964) sorprenden por la continuidad histórica de los platos preparados y el pasaje sin problemas, y muy tempranamente, de un clásico reconocido del Pedemonte, ‘la torta pascualina de alcauciles’, al menú del Ligure. Los cambios más notables los encontramos en la lista de vinos ya que a partir de la década del cuarenta desaparecen los vinos y los champagnes importados para volver a reaparecer, tímidamente, en los últimos años. Estas cartas ilustran la idea de que cuando pensamos en una “cocina argentina” ésta aparece “poco uniforme” porque “a la vieja herencia hispano-indígena se agregaron los valiosos aportes de la inmigración” (Gran Libro de la Cocina Argentina 1991: 7), o “poco original” ya que “la gastronomía argentina siempre dependió de los aportes extranjeros, tanto durante la Colonia y el siglo XIX como durante la presente centuria” y solo “los derivados de la cultura del maíz, como el locro y la mazamo-

* Este trabajo fue publicado originalmente en *La Argentina en el siglo XX* 1999 (Buenos aires: Ariel/Universidad de Quilmes).

rra” pueden ser pensados como “autóctonos” (Ducrot 1998: 99).

Los intentos de definir los “platos típicamente criollos” o una “cocina auténtica argentina” terminan, por lo general, incluyendo las empanadas, los matambres, los pucheros y sus variantes entre las que encontraremos diferentes carbonadas, humitas, las chanfainas y los alfajores (ver Somoza 1983). La exclusión explícita de la pasta y de las influencias francesas genera, aparentemente, los límites de la “cocina argentina” ya que, en la mayoría de los casos, se acepta el peso de la historia colonial y, por lo tanto, la influencia indudable española. Si el maíz es importante en la configuración de platos importantes en la tradición culinaria del Noroeste argentino la mandioca juega el mismo papel en la cocina del Nordeste (ver Gran Libro de la Cocina Argentina 1991: 56 y 104 y Berreteaga 1991). Estos intentos de codificación terminan demostrando que las cocinas “reales” son las cocinas regionales ya que lo “autóctono” depende, en gran medida, de la existencia de ingredientes locales (Revel 1982). No hay que olvidar, sin embargo, que en el curso de la formación de una cocina nacional algunos elementos y recetas de origen regional pasan a ser nacionales y otras no. La pasta, en Italia, o el pan, en Francia, tienen esa virtud

ya que a pesar de la extrema variación regional y local en su preparación son marco de referencia obligatorio para pensar y definir lo nacional. La importancia de las empanadas en la Argentina, aunque marginal en el Nordeste, ilustra la importancia de la confluencia entre lo regional y lo nacional pero los espacios comunes son quizás más complicados que en Italia y en Francia debido a la globalización temprana del país (herencia colonial y peso sociológico y cultural de la inmigración europea).

En este artículo he de argumentar que lo que define a una cocina es, en última instancia, la práctica culinaria de una población que consume determinados platos con cierta frecuencia y que, en consecuencia, esa habituación los lleva a considerarse verdaderos expertos en el momento de evaluar la calidad de su preparación. Una cocina tiene raíces sociales comunes, es la comida de una comunidad aunque ésta sea amplia y heterogénea como en el caso de la Argentina (ver Mintz 1996: 94-105). La integración de las cocinas y tradiciones culinarias de las comunidades de extranjeros migrantes no se hizo sin dificultades. Di Lullo, en su análisis de la alimentación popular en Santiago del Estero en las primeras décadas de este siglo, argumenta que el régimen cárneo fue su base: “las más diversas carnes, todas de una excelencia de sa-

bor y perfume: carnes grasas y magras, rojas, blancas y negras, carnes apretadas de fibras o henchidas de jugos, carnes asadas, guisadas, manidas, condimentadas, hervidas, ricas en sales y principios extractivos” (1944: 247). La carne intervenía como ingrediente principal en la preparación de los más diversos platos de tal modo “que los que no la contenían fueron designados con el nombre genérico de ‘comidas de gringos’, especialmente aquellos preparados a base de legumbres y verduras que se introdujeron con los españoles” (1944: 247). Di Lullo enfatiza que comer verduras y carne, en el caso de los pucheros y guisos, era cosa de gringos, solo carne y más carne de criollos, de gauchos. Al mismo tiempo resalta que en la concepción popular de las comidas lo varonil era la carne y lo femenino los guisos y los dulces (1944: 249). Remedi, en su excelente trabajo sobre la alimentación en la provincia de Córdoba en el mismo período, demuestra como el arroz (el *risotto*) y el pan, básicos en la dieta de los inmigrantes italianos, comienza a difundirse entre la población nativa (lo mismo no ocurre con el aceite de oliva). El arroz pasará posteriormente a ser un componente importante en la preparación del puchero criollo (1998: 162-4). En poco tiempo, la pasta se convierte en un plato usual, al menos dos veces por sema-

na, jueves y domingos, y democrático porque se incorpora tanto a la dieta de los sectores acomodados como a la de los populares (1998: 165). Según Remedi en la dieta criolla el maíz, en sus variantes de mazamorra y mote junto al zapallo - fresco, hervido, asado o desecado- representaban el papel que el inmigrante extranjero atribuía al pan. La oposición entre nativos y extranjeros pasaba, de alguna manera, por el maíz y el trigo más que por la carne y las verduras. Sin embargo, Remedi, recuerda que, sobre todo entre los italianos del norte, la polenta de maíz formaba parte de su dieta cotidiana. Aquí, la oposición era entre maíz blanco, utilizado por los nativos, y el amarillo, utilizado por los italianos (1998: 167). Los italianos y españoles que llegaron a Córdoba incorporaron rápidamente la carne vacuna, sustituyendo - aunque de manera incompleta- el consumo de porcinos y ovinos. El consumo desmedido, para lo que era la costumbre, de carne vacuna fue visto por los inmigrantes como una de las causas del rejuvenecimiento de los ancianos y el desarrollo rápido de los jóvenes. Se creía firmemente, y seguramente habría experiencias concretas para verificar esa creencia, que a los catorce años los hijos de italianos nacidos en la Argentina podían compararse con los italianos de más de veinte en términos de desarrollo y fortaleza fí-

sica (1998: 170).¹ Remedi escribe que “el medio adoptivo le brindaba finalmente la oportunidad de recuperar aquellos que la mayor parte de la población europea había perdido con el correr de los siglos: en estas tierras extrañas y lejanas, la carne era superabundante y los mares de trigo no dejaban de extenderse en las zonas rurales. Ahora, la venganza de los pobres de Europa podía concretarse, aunque fuera en la patria adoptiva” (1998: 172). Los inmigrantes podían experimentar de un modo contundente uno de los mitos de la cultura criolla pampeana: la carne no era un bien económico escaso, como en Europa, sino un recurso de acceso comunal, abierto y accesible a todos los bolsillos.

A mediados de la década del setenta, durante nuestro trabajo de campo en el nordeste de la Provincia de Santa Fe, todavía se decía que

1 Es importante señalar el paralelismo entre esta concepción aceptada y, con toda seguridad, generada por los inmigrantes mismos con la idea de Borocotó de que los descendientes de italianos en la Argentina desarrollaron un estilo de juego diferente al ponerse en contacto con los productos de la naturaleza o sea la alimentación. El énfasis en el asado y la carne es central (Archetti 1997). Los jugadores argentinos al comenzar a invadir Italia a partir de la década del treinta fueron percibidos como dotados no solo de técnica sino de potencia física.

una comida sin carne era una “comida típica de italianos” o “*gringos*”. Entre los *gringos* ser capaz de comer carne vacuna en la magnitud que los criollos lo hacían formaba parte del modelo transformativo aceptado por los descendientes de los friulanos que llegaron a esa zona alrededor de 1880 al mismo tiempo que mantenían la cultura del cerdo. Un relato mítico en las colonias de esa región pone en el centro de la historia al famoso Coronel Obligado, “pacificador” de mocovíes y creador de la línea de fortines que hizo posible la llegada temprana de los inmigrantes a esa región. Se cuenta que en agosto de 1879 el Coronel llamó a una reunión urgente en Reconquista (que en esa época sería solo un fortín recostado en las márgenes del Paraná). Los colonos llegaron y Obligado, luego de saludar a cada uno con un fuerte apretón de manos, les comunicó que ese día iba a comenzar el proceso de transformarse en *criollos*, nuevos habitantes de un nuevo país que debía ser construido con el esfuerzo mancomunado de extranjeros y nativos: soldados y oficiales del ejército argentino iban a comer junto con ellos. La sorpresa mayor (y algunos de nuestros informantes imaginaban que la sorpresa de sus antepasados debería de haber sido una mezcla de horror y repugnancia) fue la comida que les iba a ser ofrecida: tres novillos

gigantes asados en su cuero por más de doce horas en pozos cavados en la tierra. La historia cuenta que por horas y horas, en un ambiente de fraternidad que la hospitalidad de una comida compartida hace posible, colonos y militares nativos comieron carne y más carne y solo carne. Al terminar el pantagruélico almuerzo el Coronel Obligado expresó a viva voz su orgullo por haber sido todos participantes y testigos del inicio del proceso de transformación de los friulanos en verdaderos *criollos* (Cracogna 1988: 134). Habían pasado con buena nota la prueba del “asado con cuero”.

No caben dudas que la adopción de parte de la dieta nativa por parte de los inmigrantes se hizo sin problemas e, incluso, con entusiasmo. No es extraño, entonces, que la Junta Nacional de Carnes mostrara su preocupación en la década del treinta por lo que consideraba un consumo de carne poco balanceado ya que, y sobre todo, los inmigrantes de origen italiano tendían a consumir en demasía carne de ternera. La Junta argumentaba a favor del consumo de carne de novillo o de vaquillona. A los efectos de producir un cambio en los hábitos alimenticios de los inmigrantes y sofisticar el de los nativos, Doña Petrona C. de Gandulfo, ya consagrada por la aceptación masiva que tuviera su libro de cocina publicado por primera vez en 1936, fue

encargada en 1938 por la Junta para escribir un libro de recetas en donde se combinaran el tipo de carne -vacuna, cordero y cerdo, y en el caso de la carne vacuna el tipo de animal - novillo/vaca y ternero- y los cortes. Los objetivos eran múltiples: difundir las variantes en la preparación del puchero y las carbonadas criollas (y las salsas que podían acompañarlas), la utilidad de los cortes menos finos en la preparación de platos deliciosos, la importancia de que las sopas fueran hechas con buenos caldos producto de la utilización de carnes apropiadas, el convencimiento de que en el asado al horno lo mejor eran trozos grandes y que el gusto de los bifés y los cortes de novillo era insuperable. En la sección dedicada a la carne de novillo o vaca (46 páginas y 35 recetas), a las recetas tradicionales argentinas se agregan recetas francesas -“bife de lomo a la maitre d’hotel”, “carne a la bordalesa”, “carne con salsa vinagreta”, “lomo a la jardinera” y “cuadril de vaca con salsa de nueces”. En la sección dedicada a la carne de ternera (14 páginas y 14 recetas), a las recetas tradicionales, como “el bife a la criolla” se agregan recetas italianas - “aguja de ternera a la piemontesa”, “cima rellena”, “escalopines diablito”, “bife ancho con salsa rosada”, milanesas y “ossobuco con arroz” (Gandulfo 1938). Una evidente limitación del libro es la ausen-

cia de consejos sobre cómo hacer una buena parrillada argentina. Doña Petrona se limita a decir que “la parrillada comprende todo lo que sean achuras: mollejas, chinchulines, tripa gorda, ubre, chinchulines de cordero, riñoncitos de cordero, de ternera, churrascos de carnaza o lomo, chorizos, entraña, morcilla o corazón” (1938: 37). Una evidente enumeración caótica y hecha sin compromiso culinario. Esta limitación estaba ya presente en su libro célebre, *El libro de Doña Petrona*, en donde se circunscribe a escribir que “para hacer un buen asado, ya sea a la parrilla, horno, plancha o asador, hay que tener una habilidad especial, que no todas las personas la tienen” (1979 [1936]: 351). Doña Petrona acepta dos verdades que serían ya evidentes en esa época: se nace asador y para serlo hay que ser hombre. Sobre esto volveremos más adelante.

Doña Petrona, en este libro híbrido, la autora define una gramática culinaria, aunque basada en lo local y regional, que se percibe y se acepta ya como nacional. Cualquiera cocinera o cocinero con un poco de imaginación y educación, como en su caso, puede ofrecer a su clientela o a su audiencia de lectores platos que provienen de “tradiciones” diversas como los que ella incluyen. Comidas vinculadas a la economía y cultura local europea como el “os-

sobuco con arroz” o el “bife a la bordalesa” se transforman en el contexto argentino en elementos de una cocina nacional. Comidas de un lugar o una región son, de pronto, comidas de una nación promovidas por la Junta Nacional de Carnes. Para la emergencia de una cocina nacional se necesitan con cierta regularidad determinados ingredientes y materias primas, consumidores, cocineros y, lo fundamental, cambios en la actitud de la gente en relación a la comida (Mintz 1996: 99). En la Argentina de las primeras décadas de este siglo este proceso estaba en marcha y, en gran parte, consolidado. No podemos poner en duda que el “ossobuco” se comía en las casas tanto como en las fondas y en los restaurantes.

He argumentado anteriormente que la sociedad argentina es un lugar privilegiado para discutir, comparar y, quizás, elaborar alternativas a los modelos de hibridación dominantes en las ciencias sociales (Archetti 1997 y 1999). La amplitud y profundidad del movimiento migratorio, junto al pasado colonial, generaron un contexto en el que la mezcla de ideas, imágenes, símbolos y objetos generados en espacios y tiempos diferentes estuvo acompañado por la presencia y la mezcla de individuos de origen étnico diverso. En esos intentos mi análisis de los modelos nativos estuvo concentrado en

prácticas deportivas que sirven no sólo para conceptualizar cómo los individuos se integran en un “todo” relativamente abstracto - la nación- sino también para ver cómo lo nacional o sea lo local global (en tanto son prácticas compartidas y que exceden los límites geográficos de un país) se articula con lo que, por lo tanto, se define como universal global. La hibridación, por lo tanto, puede ser pensada como una mezcla que crea una “forma pura” que tiene la particularidad de reproducirse, repitiendo en ese proceso los diferentes orígenes culturales, pero también como una “fusión” en donde es difícil reconocer los componentes originales y, en consecuencia, la comparación debe hacerse con cada forma por separado. La cualidad de todo proceso de hibridación es convertir lo diferente en igual, y lo igual en diferente, pero de una manera en que lo igual no es siempre lo mismo, y lo diferente tampoco es simplemente diferente. La diferencia y la igualdad aparecen en una suerte de casi imposible simultaneidad. La hibridación consiste en una operación binaria en el que cada paso adquiere sentido como oposición al anterior y remite a formas momentáneas de dislocación y desplazamiento. Nadie pondrá en duda que comer en la Argentina es poner al lado lo que se supone es criollo - ya mezclado en casi todos los casos - con lo que

proviene de las diferentes tradiciones culinarias traídas por los inmigrantes. Si en el deporte los otros relevantes serán los “británicos” o “ingleses” en el caso de la comida lo serán los “italianos” y los “españoles”.

Mi perspectiva es, fundamentalmente, desde Buenos Aires en donde desde 1984 y en diferentes períodos he estado trabajando sobre estos temas. Si bien mi trabajo de campo estuvo centrado en el fútbol y en el polo, y, posteriormente, en el tango, el tema de la comida apareció de un modo normal en un sinfín de diálogos y en el contexto de mi investigación empírica. Es necesario recordar que muchas de las entrevistas fueron hechas en bares de barrio y en bares cercanos a los estadios de fútbol. Las observaciones sobre el asado son suplementarias y no necesariamente abarcan a mis informantes principales en esa investigación. En la primera parte de mi análisis, el lugar de la carne en la dieta y en la percepción de lo “nacional” será central, y en la segunda parte, las observaciones, esta vez menos sistemáticas, estarán centradas en la presentación de confluencias en las pizzerías de Buenos Aires entre la cultura de la pizza, de origen italiana, con la tradición de las empanadas, de origen criollo (ver Ducrot 1998: 111). Estos ejemplos me permitirán, a modo de conclusión, preguntarme qué

comidas y cocinas entraron en el modelo de hibridación y cuáles quedaron como étnicas, al menos provisoriamente. Al mismo tiempo, si el modelo es válido, podríamos explicar el escaso grado de “globalización” de las prácticas culinarias en la Argentina actual a través de la ausencia de cocinas dominantes como la mexicana, la tailandesa, la vietnamita o la hindú que han sido y son importantes en la redefinición del mapa global de las culturas culinarias de la modernidad. Esto no implica que podamos explicar con este modelo ni la aparición ni el auge de la *haute cuisine* en ciudades como Buenos Aires, con *chefs* del prestigio del Gato Dumas o Malmann. Esta problemática queda al margen del artículo.

EL TRIÁNGULO CÁRNEO EN LA ARGENTINA: LA MILANESA, EL ASADO Y EL PUCHERO

Al discutir sobre la “esencia” de la comida argentina uno de mis informantes me decía en Buenos Aires:

la cocina argentina es el bife con ensalada, con puré o ‘a caballo’, las ensaladas siempre simples y mixtas, o sea con cebolla, lechuga y tomate, las

milanesas con papas fritas, el asado y la parrillada, las pastas bien variadas, la pizza, el puchero, las empanadas, los helados que preferimos que sean supuestamente “italianos”, el flan con crema o con dulce de leche, los panqueques con dulce de leche y el “queso y dulce”. En el fondo hay que pensar en el bife, el asado, la milanesa y el puchero, aunque éste plato esté cayendo en desuso. Ahora en los restaurantes (y no en todos como era antes) el puchero solo se sirve una vez a la semana y, por lo tanto, no es más plato de todos. Sobre el pescado, bueno no hay lugar ni para el pescado, aunque comamos filetes de merluza de vez en cuando, ni para los mariscos que siempre serán comida de restaurante vasco. El pescado es comida de enfermos y además están las espinas que siempre darán miedo al criollo. Comemos sencillo y por eso desde Ushuaia hasta Jujuy en los restaurantes y en las fondas, y ahora en los bares que cada vez más sirven comida a mediodía y a la noche para poder sobrevivir, encontraremos los mismos menús y los mismos sabores. No hay diferencias entre lo que comemos en la casa y afuera y somos tímidos y poco imaginativos cuando se trata de utilizar especies y condimentos. Sal y un poco de pimienta blanca y siempre orégano, una obsesión que no sé de dónde viene, para darle un toque especial a muchos platos o ensaladas. Eso sí, todo lo que comemos tiene que estar bien hecho, desde la carne hasta la pasta que nunca la comemos al diente.

Ante una pregunta sobre la “crisis del puchero” su elaboración fue la siguiente:

el puchero era la comida del día domingo y, casi siempre, durante los meses de invierno, al menos en mi casa. La competencia era con el asado. La elección de uno u otro dependía de si venía gente invitada a comer y si había que celebrar algo. Con el asado celebrábamos algo, nunca con el puchero. Luego vino la pasta del domingo y el puchero fue desapareciendo. Creo que lo que pasó en mi familia ha pasado en el resto de la Argentina.

Estas observaciones fueron, sin duda alguna, compartidas por la gran mayoría de mis informantes, serán compartida por muchos de los presentes en este seminario y es de esperar que no habrá muchas voces discordantes (ver Ducrot 1998: 114 y *Todo es historia* 1999, nr. 380). Mi informante establece una “cocina nacional” como una suerte de artificio holístico basado en su capacidad de observación y en su propia experiencia y, al hacerlo, establece con toda claridad el eje cárneo: el asado y la parrillada (los bifés), la milanesa y el puchero. Si aceptamos la hipótesis que una cocina nacional incluye lo privado y lo público, es decir que lo que se come en la casa es posible encontrarlo en los restaurantes y comedores públicos mi

informante señala esta básica continuidad. Es solo la *haute cuisine* la que establece esas diferencias y marca la discontinuidad entre lo privado y lo público. No podemos comer habitualmente como lo haremos en un restaurante de un gran *chef*.

En los múltiples diálogos con el conjunto de mis informantes la definición y los contrastes en lo que llamaré “el eje cárneo” aparecieron con toda naturalidad y sus orígenes también: la milanesa es vista y definida como italiana, el puchero es español y el asado es intrínsecamente criollo. Las reflexiones de otro de mis informantes fueron claras:

las mejores milanesas son las hechas en casa, no hay nada como las caseras. El recuerdo de las milanesas de una empleada, Juanita, María o Jacinta, o de la madre o de una tía, es algo que no se olvida con facilidad. Aunque muy simples las milanesas tienen sus secretos: alguna que otra especie que se mezcla con el pan rallado, ajo o perejil por ejemplo, el tipo de pan rallado, el corte y el tipo de la carne, su espesor y su tratamiento, así como la temperatura y calidad del aceite. Nunca se pueden comparar con las que pueden comerse fuera. Detrás de una gran milanesa están los secretos de una mujer. Lo mismo podemos afirmar del puchero. El puchero es el puchero de la casa y fijate que era muy común que se anun-

cie en los restaurantes: “el puchero de la casa” o simplemente “puchero casero”. Esto es así porque hay tantos pucheros como casas. Cuando comemos puchero o milanesa no invitamos a nadie, es como una ceremonia privada. El asado es diferente, somos los hombres los que lo hacemos y siempre invitamos a alguien, no vale la pena hacerlo para tres o cuatro. Es un rito compartido.

Es cierto que las variantes del puchero son grandes y no existe como tal una fórmula establecida y a las tradiciones caseras particulares hay que agregar las que vienen de las diferentes regiones del país y, desde luego, el condicionamiento de la estación del año y, en consecuencia, el tipo de verduras disponibles. Por lo tanto, las variaciones dependerán del tipo de carne y del tipo de verduras que se agregan a la olla, puede ser mixto - varias carnes- o no, con embutidos o no, con porotos o no, y con ajos o no. El puchero es una suerte de plato tipológico que posibilita las combinaciones “al infinito” (ver Vázquez-Prego 1997 [1979]: 2-18). De todos modos, lo que muchos de mis informantes califican como pucheros argentinos “típicos” deben llevar carne de vaca como componente esencial, muchas verduras, el caldo se debe servir como sopa, y no deben estar fuertemente condimentados. Pese a las variaciones en los ingredientes que se combinan se suelen llamar

puchero a secas y no “puchero con porotos” o “puchero con tomates” como es posible encontrar en algunos libros de cocina (Vázquez Prego 1997 [1979]: 2-18). Los pucheros no se suelen calentar y lo que queda se suele comer de otra manera. Es obvio que los pucheros, tanto en la Argentina como en América Latina, descienden de los cocidos españoles que son, también, muy variados (ver Luján 1982: 67-8). Una transformación importante del puchero es la carbonada criolla en la que las verduras fundamentales e imprescindibles serán el zapallo, la batata y los choclos y a esto suele agregarse manzanas y duraznos, e incluso peras y pasas de uva. Esta combinación entre lo dulce y lo salado es impensable en la cultura de los cocidos españoles (ver Somoza 1983: 36-9 y Vázquez-Prego 1997 [1979]: 278-80). En la discusión sobre los orígenes de la carbonada he recogido dos teorías: la primera, que es un plato originalmente belga y adaptado al país, y la segunda, que es un plato de larga tradición en el noroeste del país. En esta segunda teoría, se establece una conexión entre lo dulce de las verduras, centrales en la dieta regional, y las frutas que vienen de otras regiones del país. En este respecto, algunos informantes enfatizan que utilizar manzanas, duraznos y peras es una demostración de poder económico, en un caso “la carbonada criolla es

un plato de ricos” y en otro “la carbonada es un plato de los ricos salteños”.

La milanesa pertenecen al mundo de la casa y, desde luego, al mundo público. La ubicuidad de la milanesa es proverbial ya que todo lo que lleva pan rallado y huevo lo llamamos milanesa (por ejemplo, milanesas de molleja, de hígado o de sesos) y, además, existe el ‘sánguche’ de milanesa que define un universo ‘típico’ argentino: ‘antes de que llegaran de Montevideo los lomitos con pan solo o con todo lo que se pueda poner, los populares chivitos, cuando comíamos carne con pan era la milanesa en sandwich’, en la reflexión de uno de mis informantes. Según Ducrot la ausencia del ‘sánguche’ en el extranjero es fuente de nostalgia profunda entre los argentinos:

para nosotros se trata de un emblema casero, de bar de la esquina y de comida rápida, accesible y contundente sobre todo en tiempos de bolsillos escasos. La ausencia de un “sánguche” de milanesa nativo provoca la misma sensación de desasosiego entre los argentinos de desparramo voluntario por el mundo” (1998: 165).²

2 Si en las últimas décadas la nostalgia de los argentinos repartidos por el mundo es por la milanesa en el pasado ese rol lo jugaba, aparentemente, el puchero. Corradi cuenta que en París, en la década del veinte,

El mundo culinario de la milanesa ha hecho posible la creación de un híbrido clásico de la cocina nacional: “la milanesa a la napolitana” o “milanesa napolitana”. Recuerdo especialmente una cena en un restaurante en Londres hace algunos años y mi sorpresa al encontrar en la parte de carnes del menú la descripción lo que consideraba uno de los platos nacionales. Mi mundo cognitivo volvió a ponerse en orden cuando me di cuenta que la descripción del plato incluía salsa de tomate y queso gratinado (mozzarella), pero sin jamón, y que no se llamaba “milanesa a la napolitana”. De allí mi creencia, inamovible desde esa noche, que es el jamón lo que define nuestra milanesa respecto al resto de los ingredientes, pero esto no es consistente con el imaginario nacional. En la Argentina es aceptada la explicación que estas milanesas nacieron en la década del cuarenta en el restaurante Nápoli de Buenos Aires, ubicado frente al Luna Park, y que, con la pizza, era el plato obligado de las veladas boxísticas de esa época (Ducrot 1998: 102). La idea de

cuando el tango se imponía como baile en los cabarets, y a los efectos de atraer a la rica clientela argentina que vivía en la ciudad, la cena que se servía luego del show de medianoche consistía en un succulento puchero con choclo y caracú (1998: 209).

plato híbrido proviene de la creencia que la milanesa viene de la cocina popular del norte de Italia y que la cobertura con salsa de tomate, queso mozzarella y jamón viene del invento napolitano por excelencia, la pizza. Independientemente del origen es obvio que la “milanesa napolitana” puede verse como un símbolo importante de la confluencia de tradiciones y de la creatividad nacional.

Pero si la milanesa remite a Italia y el puchero a España, el asado aparece asociado a lo autóctono, a la reproducción contemporánea de la dieta atávica del gaucho.³ Una de las ideas fundamentales es que el asado comenzó en la pampa y que los gauchos lo trajeron cuando se vinieron al suburbio de Buenos Aires y se convirtieron en carniceros de los frigoríficos. El arrabal copia a la pampa y de allí, en ese juego de liminalidad tan propio del imaginario por-

teño, pasa al centro. El asado, producto de la pampa, es la ceremonia de la comensalidad nacional y una de las más recurrentes manías argentinas. Uno de mis informantes, y quizás con razón, observó que esos mitos forman parte de lo que el llama “el dogma nacional pampeano” forjado en Buenos Aires. Para el porteño, decía, “solo existe la pampa y sus hombres que lo poblaron en el pasado, no hay lugar ni para el bosque, ni para la selva, ni para la montaña”. La idea de que los gauchos se alimentaban exclusivamente de carne de vaca asada y preferían las costillas y los matambres a cualquier otro corte ha llegado hasta la actualidad, aunque ahora los matambres se comen separados y no están integrados en el rito del asado (ver Nichols 1953: 229). Pero obviamente no solo había gauchos o criollos en la pampa. Di Lullo encuentra la identidad “viril” santiagueña en la práctica del asado alrededor del fuego del fogón: “en ese fogón, espíritu de una raza ya ida que se formó al viento, al sol, a las lluvias del vagabundaje nómade, se tostaron carnes ahítas de jugos, sahumándose los aires de grasas derretidas” y asar es, al final de cuentas, consumir alimentos naturales en fórmulas simples y dominio exclusivo de los hombres (1944: 242).

Borges decía, o al menos se le atribuye esta frase como tantas otras, que el asado es un mag-

3 La cultura del gaucho argentino y su predilección por el asado, la carne y el fogón nos introduce en un tema comparativo más amplio. El paralelismo entre la cultura argentina y la del sur de Brasil, y desde luego la uruguaya, es notable y valdría la pena explorarlas de modo sistemático. Los hallazgos de Fachel Leal (1989) y de Maciel (1996) indican, claramente, la presencia de una “familia” de identidades regionales importantes, en donde el asado, la carne y la parrillada son componentes centrales.

nífico pretexto para el ritual de la “conversada amistad”. El asado es un mundo de hombres al aire libre y el asador el personaje central del ritual. Uno de mis informantes estableció un paralelismo entre esta actividad y el dicho de los gauchos que sintetizaba el estilo de vida nómada del pasado: “al aire libre y con carne gorda”. Si en algo hay un alto grado de consenso en la Argentina es en el hecho de que el asado es “una ceremonia viril muy argentina” y el arte del asador absolutamente empírico. Confrontados mis informantes con la afirmación de Doña Petrona de que se trata de una habilidad congénita y que no se aprende en un libro de recetas el acuerdo fue siempre unánime. El asador con su práctica de años se convierte en un individualista extremo, a pesar de que las leyes físicas a las que se somete voluntariamente son universales e inmutables. Esto explica la creencia de que hay tantas prácticas y secretos para asar como asadores. El asado es público pero, al mismo tiempo, eminentemente “secreto” en el sentido que la experiencia individual es difícil de transmitir. El mundo del asado establece una jerarquía entre hombres que, en general, es totalmente aceptada y permite las exclusiones legítimas. Siempre es preferible declararse un mal asador que someterse al infierno del ridículo si el asado sale mal. Es muy difícil, por lo tanto, no saber quién es el mejor

asador en un grupo de amigos o entre familiares. En consecuencia, se piensa que un cocinero se hace, toma cursos y prueba y prueba hasta que domina ciertas recetas, mientras que un verdadero asador nace, y nadie pondrá en duda la idea de que “se nace siendo un asador criollo”. El asador debe, antes que nada, dominar la técnica de asar trozos grandes de carne y de allí que el barbecue, el spiedo o la brochette están al margen de lo que se define como “asar” en la Argentina.

Entre los secretos a dominar, el del fuego es central: el tipo de leña, preferentemente fuerte y dura, se convierte en tema de conversación y discusión. Las maderas del quebracho, el lapacho y el algarrobo suelen ser las preferidas (árboles de alguna manera vistos como típicos del paisaje argentino y sus variantes, aunque no formen parte del imaginario pampeano). La madera del quebracho es la que se supone da el mejor fuego (ver Mirad 1991: 40 y Sagel 1994: 81). Muchos de mis informante sostienen que la mezcla de maderas, por ejemplo el quebracho y el algarrobo o incluso la utilización de maderas que vienen de árboles frutales, da un fuego y un aroma especial. Pese a estas preferencias lo que se utiliza a menudo es el carbón vegetal y esto está determinado por el acceso a las maderas y por su precio. Lo más importante es comenzar por “el alma del fogón” con

las maderas más resistentes y continuar con “el cuerpo del fogón” que se hará con las menos duraderas o, en su defecto, directamente con carbón. El tipo de parrilla es también un tópico de discusión así como la distancia ideal entre ésta y la brasas. Sin embargo, lo más importante es lo que se come y esto también desde el punto de vista del asador ya que sus productos y su éxito o fracaso serán juzgados sin misericordia por los comensales.

El asado permite al comensal atento experimentar (o mejor imaginar si es presionado en esa dirección) la reconstrucción del cuerpo del animal muerto. El asado está basado en la individuación de las partes y en un orden que comienza con las achuras, continua con la costilla (la tira) y termina con los músculos (la entraña, el vacío o el lomo). La conjunción de partes que se puede observar en un trozo aislado en el puchero o en el pedazo que se convierte en milanesa no permite reconstruir un todo original. Es posible conceptualizar, y en eso no me separo de mis informantes, el acto de comer el asado como un ejercicio destructivo que pasa por la muerte evidente del animal pero también como un proceso de análisis. En las palabras de un informante: “se habla tanto en el asado de lo que se come, de como están las mollejas o si la tira está dura o tierna, porque el asado es

un proceso que transcurre en el tiempo, en horas, y se pasa de una parte del animal a otra” (y, podría agregar, en el que el todo se expresa en las partes). En la hamburguesa o en las salchichas de todo tipo, tan importantes en la cultura europea y en la del barbecue, el proceso es sintético y no analítico ya que las partes de carne utilizadas y picadas construyen un nuevo todo en el que es imposible encontrar la naturaleza (el cuerpo) del animal. La naturaleza del animal yace escondida en este proceso mientras que en el asado se expone y se celebra. A guisa de ejemplo, en Estados Unidos, el consumo de carne picada respecto al total de carne consumida es de casi un 50%, mientras que en la Argentina es de un 2% (Martínez 1991: 25).

En el triángulo cárneo no solamente la pampa con sus carnes abundantes y ecológicas abraza a Italia, a través de la milanesa, o a España, a través del puchero, sino que el asado se combina con lo frito y con lo cocido. La analogía con el triángulo culinario de Lévi-Strauss es evidente. La validez universal del triángulo culinario de Lévi-Strauss ha sido discutida en extenso y no es mi intención presentar ese campo de debate (ver Archetti 1996). Lévi Strauss (1965 y 1968) sostiene que la comida se ofrece al hombre en tres estados principales: cruda, cocida o podrida. El estado crudo, obviamente,

constituye un polo sin marcar, en estado puro, mientras que los otros estados indican procesos transformativos: lo cocido como la transformación cultural de lo crudo, y lo podrido como su transformación natural. A nivel empírico es importante preguntarse por los procesos de transformación de lo crudo a lo cocido. Lévi-Strauss distingue, en primer lugar, lo asado de lo hervido, el acto de asar como una técnica específica del acto de “cocer” haciendo hervir los alimentos. Sostiene que cuando los alimentos se asan hay una relación directa con el fuego, en cambio cuando se hierven hay un doble proceso de mediación; por un lado, a través del agua en la que son sumergidos, y por otro lado, mediante la utilización de un recipiente que los contiene. De esto se desprende que el acto de asar es más “natural” que el acto de hervir que necesita de un recipiente y de la mediación del agua con el fuego. En esa dirección, Lévi-Strauss observa que el acto de asar es una suerte de cocina “exógena”, la que se ofrece a los “extranjeros”, mientras que las comidas hervidas son una suerte de cocina “endógena”, la que se sirve a los miembros de la familia. Asimismo, a título de hipótesis, sugiere que hervir es un método de conservación integral de las propiedades nutritivas de los alimentos, ya que todo tiende a conservarse,

mientras que al asar hay una pérdida indudable de nutrientes. Hervir es, por lo tanto, una práctica cultural económica y democrática, en el sentido de popular y campesina, mientras que asar es, fundamentalmente, un acto que indica generosidad y exceso aristocrático. Hervir y asar, en consecuencia, señalan diferencias de status entre individuos y clases sociales. En el caso de la Argentina, la abundancia y exceso que aparece en el asado convierte, al menos por horas, a los participantes de esta ceremonia culinaria en verdaderos aristócratas. El puchero es y seguirá siendo una comida menos aristocrática así como lo son todos sus variantes universales. En nuestro triángulo cárneo la presencia de la milanesa introduce otra técnica transformativa: la fritura. En la fritura las grasas y aceites reemplazan el agua de lo hervido y el sartén cumple las funciones de la olla. La fritura se puede concebir como formando parte de una cocina “endógena”.

En el modelo de desarrollo de la “cocina santiagueña” Di Lullo argumenta en esta dirección con evidentes resonancias lévi-straussianas: el fogón y el asado es la transformación más natural mientras que los actos de hervir y freír son más culturales y aparecen, según él, con la conquista. Para el fogón y el asado solo los hombres son necesarios mientras que para los otros

procesos la presencia del hogar y de la mujer es imprescindible (1944: 244-45). Lo masculino y lo “exógeno” y lo femenino y lo “endógeno” se complementan. Este modelo aparece también en las conceptualizaciones de mis informantes. A lo masculino y femenino se unen lo criollo, lo italiano y lo español. La hibridez del triángulo cárneo depende de la identificación de los elementos distintos que lo componen y, en ese proceso, los elementos mantienen su identidad. El proceso no es necesariamente un amalgamiento sino la agregación de prácticas culinarias determinadas que son identificadas en espacios culturales distintivos. Los atributos del asado, el puchero y la milanesa contribuyen a construir el carácter agregado e híbrido de la cocina argentina. No existe un orden trascendental en donde el todo substituye a las partes sino más bien son las partes enumeradas las que construyen el todo (ver Strathern 1992:28-30).

LA PIZZA Y LA EMPANADA

Si un porteño y con él muchos argentinos del interior pueden añorar en el extranjero un buen “sánguche de milanesa” es altamente probable que un santiagueño o un salteño

añore una buena empanada, chica, hecha con carne cortada a cuchillo y jugosa (de las que si uno come parado hay que ponerlas a distancia prudente del cuerpo y, por las dudas, abrir las piernas). En la introducción había mencionado la importancia de la pasta y el pan en la generación de una suerte de espacio transregional en Italia y en Francia, hecho que permitía hablar y pensar en una cocina nacional. Es posible imaginar para las empanadas el mismo papel, aunque no formen parte de lo que se puede definirse como cocina típica del nordeste. En cualquier libro de cocina, y a partir de la experiencia que podemos tener de las variaciones locales y regionales, habrá una gran variación de recetas de empanadas pero a partir de una estructura básica en donde la masa es similar (harina, grasa, sal y agua) y la carne juega un papel central en el relleno. Las variaciones tienen que ver con el resto del relleno: qué tipo de verduras se incluyen, especies que se utilizan, la presencia o no de huevo y pasas, en términos de condimentos la utilización o no de ají picante, si se usan aceitunas qué tipos de aceitunas, y, finalmente, si llevan o no papa hervida y cortada en dados. Desde la perspectiva de un santiagueño, como es el caso del autor de este artículo, la presencia de la papa en el relleno define a la salteña y

sus posibles variantes y la presencia de tomates y pimiento morrón define a la sanjuanina y aproxima a la mendocina. La combinación de huevos, aceitunas y pasas de uva crea, asimismo, afinidades entre las santiagueñas, las tucumanas y las riojanas. Habría, por lo tanto, una suerte de triángulo culinario o de linajes de la empanada que habría que explorar de un modo sistemático y que quedará para otra oportunidad. La empanada es ahora producto de la ultra-modernidad y la avidez de un público consumidor como el de Buenos Aires que ha visto la introducción en el relleno del choco y la salsa blanca, de la acelga, de quesos diferentes en donde el roquefort es rey y una infinidad de otras combinaciones posibles. Estas transformaciones, sin embargo, permiten que la empanada se transforme, sobreviva y consolide ese espacio nacional.

La pizza la pensamos como eminentemente italiana y napolitana. No sólo lo es sino que como tal ha viajado y viaja por el mundo entero y en ese viaje llegó a Buenos Aires, teóricamente de la mano de los inmigrantes italianos. La conversión masiva de la pizza en comida de restaurante, mejor dicho de pizzería, fue el resultado de la capacidad empresarial de los inmigrantes españoles (gallegos). Ducrot escribe:

desde principios del siglo XX, y podría decirse que casi hasta la actualidad, los dueños de las pizzerías –y de los bares y de los restaurantes– casi siempre son españoles, pero las cocinas que en sus locales se practican por lo general han sido y son ítalo-porteñas ... ese apoderamiento de facto por parte de los españoles hizo que la pizza de los argentinos haya sido durante decenas de años una pizza muy distinta a la verdaderamente italiana y a la que el calor de esa influencia se hace en el resto del mundo pizzeria (1998: 111-2).

En una pizzería de Buenos Aires de la década del cincuenta la masa de la pizza era gruesa, el queso que se usaba no tenía nada que ver con la verdadera mozzarella - “muzarella”- y se ponía en exceso, coexistían el faina con todas las variantes de pizza y era común añadir a una porción de pizza una porción de faina, la empanada gallega era corriente (el tributo de sus dueños a un plato de su tierra según uno de mis informantes) y las empanadas argentinas de carne estaban de moda. Como en el triángulo cárneo lo supuestamente criollo se entrelazaba con lo italiano (dominante) y con lo español (marginal). El proceso de agregación analizado anteriormente está de nuevo presente y determina formas de yuxtaposición y confluencia de tiempos y prácticas culinarias distintas en un mismo lugar. Como en el caso del triángulo cár-

neo los elementos que se mezclan mantienen su identidad.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Schneider (1992) en su análisis de las prácticas culinarias y pautas de consumo alimenticio de los descendientes de inmigrantes italianos en Buenos Aires demuestra que la “etnicidad” culinaria (comer de un modo típicamente italiano) se mantiene en el mundo privado de la familia. En el mundo público de fondas, restaurantes, bares y pizzerías se come al estilo porteño y, por lo tanto, no hay fronteras étnicas claramente delimitadas: “diferencias en el consumo de comida de Italia no se perciben como significativas, y no son tratadas como un problema en sí” (1992: 89). Los ejemplos que he presentado, aunque suscitados, van en esa dirección. Uno podría argumentar que cambios más recientes enfatizan cierta etnicidad y vale la pena mencionar la incorporación masiva de la pizza a la piedra, mucho más cercana a la pizza original italiana. Paralelamente, la mozzarella ha adquirido presencia clara y se sabe que la “muzarela” de las pizzerías tradicionales es simplemente el queso para la pizza. Recientemente fueron creadas en Buenos Aires pizzerías “sostificadas”

que se supone eran, por primera vez, italianas. Al mismo tiempo, las empanaderías hicieron furor y el proceso de localización se aceleró: se pueden comer salteñas, tucumanas, sanjuaninas (muy populares), catamarqueñas y santiagueñas al mismo tiempo que las variedades del relleno han alcanzado un cierto paroxismo creativo. Los procesos son, por lo tanto, complejos. Es notable, sin embargo, el escaso peso y la influencia marginal de cocinas “fuertes” como la tailandesa, la hindú y la mexicana (con su variante Tex-Mex) en los hábitos alimenticios de Buenos Aires y la Argentina. La aparición de restaurantes chinos de dudosa calidad, con precios atractivos que permiten la reproducción sin límites de la gula expulsada de los restaurantes “étnicos” modernizados, y de restaurantes japoneses es un proceso limitado y concentrado. La gastronomía árabe goza, también, de cierto auge aunque quizás por razones políticas extraordinarias (comparables a los vinos y champagne Menem).

Podríamos concluir que hay dos procesos paralelos, y que así estamos entrando al próximo siglo: por un lado, el mantenimiento del “melting-pot” (la mezcla y la hibridación) y, por otro lado, el surgimiento de ciertas formas de multiculturalismo a través de la consolidación de fronteras étnicas culinarias. En ese sentido,

la paradoja es que la comunidad japonesa se integró en la vida argentina sin generar sus propios restaurantes y por lo tanto su propio negocio culinario y llegaron después de la mano del post-modernismo europeo y norteamericano. La presencia de un grupo étnico determinado no garantiza el triunfo público de su cocina y hay, en consecuencia, autonomía entre lo que puede comerse privadamente y la transformación de esta cocina en pública.⁴ Aunque el es-

4 Brita Langeid en su trabajo de tesis de maestría para la Universidad de Oslo ha seguido de cerca por varios meses las pautas de comida de inmigrantes de primera generación en la provincia de Misiones y es notable el grado de “argentinización” de sus dietas. Sus ejemplos son contundentes. En el caso de un matrimonio mixto, noruego/ucraniano, los almuerzos de una semana están compuestos generalmente de puchero, ñoquis, espaguetis, pollo al horno, arroz blanco con queso o carne o salchichas, berenjenas en escabeche y milanesa a la napolitana. El consumo de mandioca es también importante. Solo en contextos excepcionales se servirán platos tradicionales que muestran el origen étnico. Durante la Fiesta Nacional de los Inmigrantes que se celebra en Oberá todos los años los stands “étnicos” están marcados por la presencia de comida tradicional. Los stands étnicos en 1998 fueron los siguientes: ucraniano, ruso, francés, japonés, alemán, nórdico/escandinavo, italiano, polaco, árabe, brasileño, suizo, español y paraguayo. Al mismo tiempo existe un gran stand argentino separado.

pacio no me lo permite quisiera terminar este artículo con algunas reflexiones de carácter comparativo.

En mi investigación sobre el fútbol y el polo he demostrado que lo criollo se piensa, muchas veces, como una mezcla preexistente que tiene una identidad estable y que, por ello mismo, es capaz de absorber nuevas influencias. La presencia de lo híbrido, el asado y las empanadas, antes de que el proceso de hibridación se acelere en la Argentina permite la recepción de lo nuevo en términos de creatividad cultural. Al adoptar lo español (gallego) y lo italiano genérico el cambio estaba en marcha como he señalado anteriormente. Al mismo tiempo, la pasta deja de comerse al diente, el pesto se mezcla con la salsa de tomate, la salsa de tomate se hace sin aceite de oliva y el aceite de oliva (por su gusto fuerte y su precio) es reemplazado por otros aceites en la preparación de las ensaladas y en su uso culinario. Si se me permite quisiera concluir con una imagen no muy clara que, seguramente, invita a la discusión: creo que es posible pensar lo criollo como una corriente marina que tira al nadador al fondo del mar y la presencia de lo extranjero como una corriente, menos fuerte, que lo lleva hacía arriba (por suerte). Esa corriente que se supone fuerte es lo que garantiza, aunque pa-

rezca paradójico, la mezcla de ideas, prácticas y símbolos o sea la superficie. Los casos del deporte como el de la comida ilustran la dificultad de pensar actividades rituales, prácticas corporales y performances (pues también de esto trata la comida) a partir de un modelo de autonomía cultural. La diversidad no excluye la construcción paulatina de un modelo en el que el todo híbrido creado puede llegar a trascender las partes, o sea los elementos que la integran, y en ese proceso la hibridación esta acompañada por la localización.

BIBLIOGRAFÍA

- Archetti, Eduardo 1996 *Guinea Pigs. Food, Symbol and Conflict of Knowledge in Ecuador* (Oxford: Berg).
- 1997 “Hibridación, diversidad y generalización en el mundo ideológico del fútbol y el polo” en *Prismas. Revista de historia intelectual*, 1: 53-76.
- 1999 *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina* (Oxford: Berg).
- Berreteaga, Choly 1991 *La cocina de nuestra tierra* (Buenos Aires: Editorial Atlántida).
- Corradi, Juan E. 1998 “How Many Did it Take to Tango? Voyages of Urban Cultures in the Early 1900s” en Vera L. Zolberg y Joni Maya Cherbo (eds), *Outsider Art. Contesting Boundaries in Contemporary Culture* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Di Lullo, Orestes 1944 *El folklore de Santiago del Estero. Medicina y alimentación* (Santiago del Estero: Publicación Oficial).
- Ducrot, Víctor Ego 1998 *Los sabores de la patria. Las intrigas de la historia argentina contadas desde la mesa y la cocina* (Buenos Aires: Editorial Norma).
- Fachel Leal, Ondina 1989 *The Gauchos: Male Culture and Identity in the Pampas*, Tesis de doctorado en antropología (Berkeley: University of California).
- Gandulfo, Petrona C. de. 1979 [1936] *El Libro de Doña Petrona* (Buenos Aires: e/a)
- 1938 *Los cortes de carnes y su utilización* (Buenos Aires: Junta Nacional de Carnes, Ministerio de Agricultura).
- Gran Libro de la Cocina Argentina* 1991 (Buenos Aires: Emecé).
- Lévi-Strauss, Claude 1965 “Le triangle culinaire” en *L'Arc*, 26: 19-29.
- 1968 *L'origine des manières de table* (Paris: Plon).
- Luján, Néstor 1982 *Viajes por las cocinas del mundo* (Madrid: Salvat Editores).

- Maciel, Maria Eunice 1996 “Churrasco à gaúcha” en *Horizontes antropológicos*, 2, 4: 34-48.
- Martínez, Stella M. 1991 *Hamburguesas. Un análisis del mercado argentino* (Buenos Aires: Beas Ediciones).
- Mintz, Sidney 1996 *Tasting Food, Tasting Freedom. Excursions into Eating, Culture, and the Past* (Boston: Beacon Press).
- Mirad, Raúl 1991 *Manual del asador argentino* (Buenos Aires: e/a).
- Nichols, Madaline W. 1953 *El gaucho* (Buenos Aires: Ediciones Peuser).
- Remedi, Fernando J. 1998 *Entre el gusto y la necesidad: la alimentación en la Córdoba de principios del siglo XX* (Córdoba: Centro de Estudios Históricos).
- Revel, Jean-Francois 1982 *Culture and Cuisine*, Garden City (N. Y.: Doubleday).
- Sagel, Gabriel 1994 *Todo bicho que camina... Guía práctica del buen asador* (Buenos Aires: Beas Ediciones).
- Schneider, Arnd 1992 “Ethnicity, Changing Paradigms and Variations in Food Consumption among Italians in Buenos Aires” en *Altreitalia*, 7: 84-95.
- Somoza, Cirila 1983 *Platos típicos argentinos* (Adrogué, Buenos Aires: Adrogué Gráfica Editora).
- Strathern, Marilyn 1992 *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Todo es Historia* 1999 Número especial “Nuestras Comidas”, 380.
- Vázquez-Prego, Alberto 1997 [1979] *Así cocinan los argentinos* (Buenos Aires: El Ateneo).

EL POTRERO, LA PISTA Y EL RING

LAS PATRIAS DEL DEPORTE ARGENTINO*

AGRADECIMIENTOS

Mi investigación de archivo, realizada en 1994, fue completada, recientemente, con la valiosa ayuda de Marcelo Massarino del archivo de Taller Escuela Agencia (TEA) de Buenos Aires. Su colaboración ha sido fundamental en muchos sentidos y fue posible por la generosa ayuda del fondo de investigación del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Oslo. Sus sugerencias fueron también muy valiosas. En la recolección de los textos de tango incluidos agradezco especialmente la ayuda de Ariel Obschatko.

Colegas en mi disciplina y afines, otros lectores y oyentes en seminarios y conferencias

en donde se esbozaban algunas de estas ideas fueron generosos en sus críticas y recomendaciones. Me gustaría mencionar especialmente sin ningún orden expreso, a Pierre Lafranchi, Juan Carlos Torre, Kristi Anne Stølen, Julio Frydenberg, Gary Armstrong, Pablo Alabarces, Rosana Guber, Roger Magazine, Jorge Jasminoy, John Gledhill, Marit Melhuus, Horacio Laffaye, Amílcar Romero, Hans Christian Hognestad, Ricardo Salvatore, Juan V. Sourrouille, Luis Boada y Adrián Gorelik. Agradezco también la lectura crítica del doctor Víctor Tau Anzoátegui y miembros del comité editorial de la Academia Nacional de Historia de un texto más corto que fuera sometido a su consideración y que saldrá publicado en la Historia de la Argentina, tomo IX, editado por la Academia. Finalmente este pequeño libro no hubiera visto sus días sin el apoyo intelectual e interés de Enrique Tandeter, editor de esta serie.

* Este trabajo fue publicado originalmente en *El potrero, la pista y el ring. Las patrias del deporte argentino* 2001 (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

INTRODUCCIÓN

Para 1914 muchos de los deportes introducidos por los británicos durante el siglo anterior se habían convertido en prácticas de tiempo libre diseminadas a lo largo del territorio nacional (Olivera 1932). En ese proceso un conjunto de pruebas hípcas tradicionales como el pato, la cinchada, la pechada, la corrida de la bandera y el juego de cañas habían desaparecido o habían sido prohibidas y reemplazadas por los deportes ecuestres británicos (Slatta 1986). En esta incorporación hubo, como era de esperar, una selección de prácticas que hicieron posible la expresión de identidades, no solo masculinas sino de clase y nacionales. Sobre esto volveré más adelante pero lo más importante es constatar que la apropiación étnica exclusiva de algunos de los deportes más practicados, aún en el caso del polo, había dejado de ser tal con una sola excepción que confirmaba la regla: el cricket. Este era el deporte británico más antiguo en la Argentina, introducido a comienzos del siglo XIX, y con el primer partido internacional entre la Argentina y Uruguay jugado en 1868, mucho antes del primer enfrentamiento en fútbol que se dio en 1904 (Graham-Yooll 1999: 177). En los comienzos de la Primera Guerra Mundial, este deporte era practicado solo en

los clubes británicos y en los lugares de trabajo en donde los británicos eran mayoría, y su escaso éxito entre los argentinos nativos e inmigrantes no británicos era, para muchos, algo que debía explicarse.

En 1912, *The Standard*, uno de los tres periódicos ingleses de Buenos Aires, se sorprendía de que el fútbol y el rugby hubieran sido adoptados con gran entusiasmo, aunque su práctica “no fuera tan científica”, y de que esos espectáculos deportivos despertaran una gran fascinación, mientras que con el cricket no había ocurrido lo mismo. La explicación, aparentemente, residía en el “temperamento” de los jóvenes nativos que se caracterizaba por ser “agresivo, vehemente, impulsivo”. “Correr, golpearse y empujarse como en una lucha continua” parecía ser preferible a “la estrategia y el sentido táctico” que de un modo natural predominan en el cricket. Pese a ellos, la adopción del cricket se veía como necesaria para que el “espíritu nacional” pudiera desarrollar el sentido del “juicio racional y pragmático” que, aparentemente, no estaba garantizado por el deporte más popular en esa época: el fútbol (*The Standard*, 15/3/1912: 11). La práctica del cricket fue cada vez más restringida y ya para la década del treinta había desaparecido como deporte masivo, si en algún momento lo fue. Es

necesario mencionar que todavía se sigue practicando en la Argentina en clubes con tradición británica como Belgrano, Hurlingham, Lomas, Old Georgians y también el Rosario Athletic. El partido anual entre dos selecciones que representaban el Norte y el Sur de Buenos Aires –en la más cara tradición inglesa– se sigue jugando y en 1999 se celebró su centenario (Graham-Yooll 1999: 177). Nadie puede negar que pese a que el cricket no se convirtió en un deporte nacional en la Argentina, como lo serían muchas colonias británicas, la tradición se mantiene y con ella la posibilidad de reproducir, aunque ilimitadamente, el espíritu pragmático que, según la prensa británica, hacía tanta falta.

Los británicos se enorgullecían de haber traído al país no solo capitales, industria, nueva tecnología, nuevas razas vacunas y lanares, sino también el gusto y la pasión por los deportes que permitieron el desarrollo moral de la juventud (*The Standard*, 1/1/1913: 22). Es obvio que los deportes de origen británico son concomitantes con la modernización, la construcción de estados nacionales y la internacionalización creciente de los intercambios económicos, sociales y culturales en el siglo XIX y comienzos del XX. Mosse (1985, 1996) ha argumentado que los estereotipos masculinos de los nacionalismos modernos europeos

(y no totalmente ni solamente europeos, como es el caso de la Argentina) dependen de la definición como imperativo moral no solo de la belleza sino del estado físico. La construcción de la masculinidad moderna depende, por lo tanto, de la relación entre “cuerpo y alma, de la moralidad y la estructura corporal” (1996: 26). El esfuerzo físico y el cuidado corporal aparecen, de esa manera, no solo como símbolos de la modernidad sino como algo que hay que cultivar y desarrollar, como una práctica individual y social que debe ser garantizada por el Estado y la sociedad civil. Dos modelos compiten: el de la gimnasia, de influencia alemana y nórdica, y el del deporte en donde a la competencia individual se le une el aspecto colectivo de los deportes de equipo. En la Argentina, el primero tendrá como lugares de expresión la escuela y las barracas militares mientras que el segundo estará asociado a la creación de espacios públicos regulados (parques, plazas) o no (baldíos, potreros) y a la aparición de instalaciones deportivas de los clubes o de las municipalidades. La expansión del deporte en la Argentina se puede asociar al desarrollo de la sociedad civil ya que las organizaciones y clubes deportivos generaron espacios de autonomía y participación social al margen del Estado. En ese contexto particular las prácticas de-

portivas y, en especial, los deportes de equipo permitieron establecer un “espacio nacional” de competencia real y de movilidad social –ya que los mejores deportistas de las provincias pudieron hacer carrera en Buenos Aires– y de unificación territorial y simbólica. La prensa y la radio en la década del veinte jugaron un papel crucial en esta dirección. *El Gráfico*, la revista más influyente en ese siglo, fundada en 1919, enfatizará la importancia de los deportes de equipo ya que permiten que una nación se exprese, que sus integrantes tengan una “conciencia nacional” y superen las identidades locales de clubes o de provincias, y porque hacen posible que las diferencias de estilo, en competencia con otros equipos, puedan ser pensadas como manifestaciones de “estilos nacionales” (1923, 190: 4). Las primeras visitas de clubes de fútbol profesional inglés al país en 1904 y 1905, que continuaron con cierta regularidad hasta 1914, deben ser vistas en el contexto de la creación de diferencias (Archetti 1997 a; 1999), así como, en 1922, la gira oficial a Inglaterra y Estados Unidos de un equipo argentino de polo puede verse como una muestra de la calidad de los polistas y caballos pampeanos (Laffaye 1989: 79-92; Ramírez 1989). En 1927, en un tono más cercano al espíritu de Mosse, esta misma revista defiende la práctica depor-

tiva como “una práctica moral para el cuerpo” (*El Gráfico*, 1927, 394: 18).

Lo “nacional” a través de la introducción de prácticas corporales creadas fuera de las fronteras del país puede entenderse como un ejemplo de una suerte de modernidad radical que va a permitir a la Argentina participar en la expansión de un ámbito global deportivo, primero a través de los Juegos Olímpicos y, posteriormente, a través de las competiciones que, en los diversos deportes, permiten coronar a los mejores del “mundo”. El deporte pasa a ser así un espejo en donde verse y ser visto al mismo tiempo. Estar entre los primeros importará pero, paralelamente, aparecer como el representante de “algo diferente” será un importante factor de desigualdad. La globalización temprana del deporte no debe verse como un proceso necesario de homogeneización, sino como un espacio en donde producir imaginarios, símbolos y héroes que establezcan discontinuidades. Las reglas universales y las prácticas son uniformes pero los resultados impulsan no solo las diferencias sino a pensarlas como tales.

Volvamos a la idea de Mosse de la importancia de los deportes colectivos en la consolidación de los nacionalismos y pensemos los distintos deportes sobre los que este texto será construido. A Mosse se le olvidaron

los deportes individuales, como el boxeo o el tenis, aunque en éste hay también parejas, y los deportes que, como el automovilismo, generan una simbiosis entre cualidades individuales y mecánicas y que, en consecuencia, se asocian más fácilmente a lo industrial y a lo moderno. Al mismo tiempo, deportes como los ecuestres, en donde el caballo es central, remiten a un tipo de “modernidad parcial” ya que éste no es solo un animal “aristocrático” o “noble” sino que el imaginario que puede generarse tiene referentes pastorales y rurales inmediatos. Sin embargo, Mosse hace notar que la virilidad y el coraje son dimensiones de la masculinidad tradicional que se mezclan con los nuevos ideales corporales (belleza y condición física) de la modernidad (1985: 117-28). En esta hibridez entre lo nuevo y lo tradicional habría espacio para otros deportes que los únicamente colectivos. Un primer criterio guiado en la elección de deportes a tratar en este libro ha sido la combinación de lo colectivo con lo individual y de lo rural y lo industrial, y, un segundo criterio, que en esas disciplinas equipos e individuos hayan descollado a nivel internacional. Los deportes elegidos son: el fútbol y el polo como deportes colectivos y el automovilismo y el boxeo (extrema expresión del coraje y la virilidad) como deportes indi-

viduales. La historia, en estas páginas, estará centrada en la búsqueda de imágenes y estereotipos culturales dominantes, y se basará en la lectura selectiva de fuentes secundarias y de la prensa. La presencia de dimensiones sociales y de clase que están reflejadas en estas prácticas permitirán hacer reflexiones de tipo comparativo. Dejar fuera otros deportes, como el rugby, el tenis, el basquetbol, donde se ganó un campeonato mundial disputado en Buenos Aires en 1950 y el golf, en donde la Argentina se ha destacado en periodos largos y con cierta continuidad es, sin lugar a dudas, una injusticia. Pese a esto, y por una suerte de inercia sociológica que podríamos llamar “tradicción”, la falta de grandes boxeadores o pilotos argentinos de Fórmula 1 se puede vivir en la actualidad como una pérdida y lo mismo no ocurre si en los próximos veinte años no sale un golfista del calibre de Roberto De Vincenzo o un tenista con el carisma de Guillermo Vilas. El lector se da cuenta de que los deportes elegidos son eminentemente masculinos y eso significa dejar de lado disciplinas en los que la participación femenina ha sido determinante. Este es un sesgo impuesto por el universo seleccionado pero también se desprende del peso secundario del deporte femenino en la historia del país. Excepciones como Jeanette

Campbell en natación, Ana Weiss y Gabriela Sabatini en tenis confirman la regla.

Independientemente del carácter colectivo o individual de las prácticas deportivas el culto a héroes determinados, a personajes que sintetizan virtudes especiales o representan lo que se puede imaginar como “nacional”, es ineludible. El panteón argentino es, sin duda alguna, amplio y variado y razones de espacio me obligan a la injusticia. En este libro dedicaré atención especial a tres grandes figuras que, sin proponérmelo, representan, claramente, deportes y épocas diversas: Juan Manuel Fangio, cinco veces campeón mundial de automovilismo y hombre salido de la profundidad chacarera de Balcarce, Carlos Monzón, el hombre pobre del interior que a fuerza de coraje se convirtió en invencible campeón mundial de box, y Diego Armando Maradona, salido de los potreros de la villa miseria de Fiorito y transformado en icono universal de la gambeta. Veremos como una nación puede incorporar y aceptar un cierto grado de heterogeneidad y complejidad social y moral. Estos ídolos son una expresión de estos procesos múltiples y, hasta cierto punto, contradictorios.

Una característica especial de la Argentina, compartida con otros países latinoamericanos como Brasil y Cuba, es la exportación temprana

no solo de grandes deportistas sino de música, músicos y bailarines. El viaje por el mundo y el reconocimiento de los deportistas argentinos en las primeras décadas del siglo XX coincide con la consolidación del tango como música y baile cargado de erotismo y dificultades coreográficas. El mundo desarrollado encontró en el tango, el samba y los ritmos cubanos más diversos una muestra de creatividad cultural y expresividad corporal inigualable. La periferia estaba destinada a exportar cuerpos y ritmos y el deporte será central en este intercambio. Si la Argentina importa deportes ingleses y los hace suyos, en una suerte de simbiosis amnésica ya que con el tiempo esas prácticas eran solo vistas como nacionales, exportará el tango al mundo entero. Importación y exportación ocurren paralelamente y consolidan un mundo cultural global antes de que la globalización se convirtiera en la moda que es hoy en día. La asociación entre fútbol y tango será más obvia que en el caso del boxeo o el automovilismo. Entre 1920 y 1940 el tango acompañó al fútbol. Se escribieron docenas de tangos con temas directamente vinculados al fútbol que tuvieron una repercusión circunscrita y no sobrevivieron el paso del tiempo como tantos otros tangos de esa época clásica. Es el momento de recuperarlos y no dejarlos olvidados. Por ello,

entre el fútbol y el polo habrá una suerte de *intermezzo* musical dedicado a los tangos que comentan y nos hablan del fútbol.

FÚTBOL: EL DEPORTE SIN FRONTERAS

1914 es una fecha importante en la historia del fútbol ya que el año anterior un club eminentemente “criollo”, el Racing Club de Avellaneda, teóricamente sin un solo jugador de origen británico en el once titular, aunque en el plantel hubiera jugadores periféricos de origen británico como Wine, Loncan y Prince, conquista, por primera vez, el campeonato de primera división. A partir de ese momento los clubes británicos, como el Alumni o el Belgrano, pierden su peso futbolístico y sus jugadores desaparecerán de los equipos nacionales. Según *El Gráfico* este cambio fue posible ya que “cuando el *football* comenzó a difundirse, dejaron de ser los *cracks* nombres británicos para transformarse en apellidos puramente latinos, especialmente italianos y españoles, como García, Martínez, Ohaco, Olazar, Chiappe, Calomino, Laforia, Isola, etc.” (1928, 470: 15). La fundación “criolla” no es solo la argentinización de un deporte británico sino una fundación en donde los hijos de inmigrantes

“latinos” comienzan a dominar la práctica activa. El fútbol se expande y los clubes con sus nombres expresan claramente este proceso. Frydenberg ha demostrado que los nombres de los clubes de fútbol que por decenas se forman en Buenos Aires y sus alrededores entre 1880 y 1930 eluden referencias étnico-comunitarias de un modo claro, a diferencia de las asociaciones de tipo asistencial que se multiplican en la misma época (1996). Su análisis estadístico de nombres demuestra que hasta 1910 predominan los nombres asociados a lugares y barrios (como Boca Juniors, River Plate, Tigre, Lanús o Quilmes) y con evidentes alusiones juveniles (como Estudiantes, Estudiantil, Argentinos Juniors o Juventud). A partir de ese año aparecen nombres que demuestran un cierto apego a los próceres nacionales o a las fechas patrias (como Almirante Brown, Vélez Sársfield, Belgrano, San Martín, 25 de Mayo, 9 de Julio o Sol de Mayo). El fútbol funciona, por lo tanto, no solo como un reflejo del discurso nacionalista y patrio sino como una arena en donde ese proceso cristaliza un espacio simbólico que, con el correr de los años, será de crucial importancia en la formación de estereotipos nacionales.

El imaginario del estilo criollo opuesto al británico no es solo la creación de la prensa

argentina sino también de la inglesa local que, continuamente, opone el estilo británico asociado al sentido táctico, la disciplina, el método, la fuerza y el poder físico, a las virtudes criollas, basadas en la agilidad y en el virtuosismo de los movimientos (Archetti 1999: 56-70). El estilo británico aparece como la expresión de lo industrial y de allí que la metáfora de la “máquina” se use para conceptualizarlo y pensarlo como repetitivo y carente de improvisación (*El Gráfico*, 1928, 470: 15). Frente a la máquina el estilo criollo estará fundado en la creatividad individual y en la capacidad para improvisar. El *dribbling* o la “gambeta” serán las virtudes esenciales de un buen jugador criollo (Archetti 1995; 1996). El *dribbling* no se puede programar, al revés de lo que, en teoría, ocurre con un sistema de juego colectivo. La visita de equipos extranjeros en la década del veinte servirá para corroborar esta imagen. Los jugadores ingleses del Plymouth Argyle, que visitan Buenos Aires en 1924, quedan impresionados por la hibridez de los jugadores locales ya que a las virtudes inglesas típicas, como la velocidad y el empuje, agregan un estilo complicado de “combinaciones” (*El Gráfico*, 1924, 257: 24). Los jugadores del equipo catalán Real Deportivo Español, de gira en 1926, cuando se les preguntó por el estilo de

juego observado al salir de ver un partido del campeonato nacional entre Lanús e Independiente, comentaron que lo que más les impresionó fue la precisión de los pases y la astucia en el *dribbling* pero, como aspecto negativo, observaron que los delanteros eran remisos en rematar al arco (*El Gráfico*, 1926, 366: 9). Años antes, Jorge Brown, jugador modelo del Alumni y de los seleccionados argentinos de comienzos de siglo, figura mitológica de la época británica, nostálgicamente, comentaba:

el *football* que yo cultivé era una verdadera demostración de destreza y energía. Un juego algo más brusco, pero viril, hermoso, pujante. El *football* moderno adolece de exceso de combinaciones hechas cerca del arco. Es un juego más fino, quizás más artístico, hasta más inteligente en apariencia, pero que ha perdido su animación primitiva... el juego largo ya no se cultiva, en el que se formaron tantos jugadores invencibles. Con el juego nuestro se producían muchos choques... hoy creen que juegan un mejor *football* los que esquivan el cuerpo... ya no se ve el clásico juego consagrado en Inglaterra e impuesto en el mundo entero. (*El Gráfico*, 1921, 107: 11).

El triunfo uruguayo en las Olimpiadas de 1924 en París y la gira exitosa, por muchos países europeos, de Boca Juniors en 1925 confirman

la existencia de un “estilo rioplatense” distinto, tanto del europeo en general como el inglés.

En la década del veinte se produce la consolidación del fútbol como espectáculo deportivo y muestra de ello es la construcción del primer estadio en cemento (Independiente en 1928), del primer estadio moderno con iluminación artificial (Vélez Sársfield en el mismo año), la aparición de las transmisiones radiales y la expansión de la cantidad de socios de los clubes más importantes. Ese año, a pesar de la derrota, ocurrió la consagración del fútbol nacional: el seleccionado llegó a la final del campeonato olímpico de Amsterdam en 1928 y perdió en dos partidos homéricos contra los uruguayos. La derrota no se vivió dramáticamente y la prensa festejó el éxito del “fútbol rioplatense” (Archetti 1999: 61). Por el contrario, la derrota, en 1930, contra los uruguayos, en la final de la primera copa del mundo en Montevideo, fue vivida con una gran intensidad por la ilusión de la revancha creada en esos dos años (La Nación, 1994, tomo I, 2: 28-30 y Bayer, 1990: 34-7).

En esa época el fútbol era en Buenos Aires, el Gran Buenos Aires, La Plata y Rosario, un espectáculo multitudinario, una pasión barrial y ciudadana, y la práctica del amateurismo marrón, una suerte de profesionalismo escondido, estaba muy extendida (Scher y Palomi-

no 1988: 26-8). El enfrentamiento en las asociaciones de fútbol organizado no solo estaba vinculado a esta práctica económica sino a la oposición de los clubes de Buenos Aires y La Plata con las asociaciones del interior del país. El enfrentamiento culminó con la introducción del profesionalismo en 1931, impulsado por los clubes más ricos que tenían más asociados y la formación de la Liga Argentina de *Football* que núcleo a los clubes más importantes. Los “cinco grandes” del fútbol argentino (River Plate, Boca Juniors, San Lorenzo, Independiente y Racing) tenían en 1930 un total de 55.000 socios. Estudiantes de La Plata, con 8.000 socios, era también un club muy importante. De su unión con la Asociación Argentina de *Football* nació en 1934 la Asociación de Fútbol Argentino (AFA) que perdura hasta la actualidad con el nombre castellanizado del deporte. Los clubes de las provincias, pese a formar parte de la asociación a través de la afiliación de las diferentes ligas, quedaron marginados de este proceso por su escaso poder económico. El interior del país quedó así relegado y pasó a funcionar como semillero para los clubes ricos. Los clubes rosarinos solo se incorporaron en 1938. El llamado “campeonato nacional”, basado en la competencia anual de equipos representativos de las provincias

junto al equipo de Capital Federal, perdió importancia y se transformó en una reliquia. La posibilidad de que fueran llamados al equipo nacional jugadores que jugaban en clubes de esas provincias (como fue el caso del equipo que llegó a la final de la Olimpiada de Amsterdam en 1928) se hizo cada vez más remota. Buenos Aires pasó a ser la capital del fútbol y del tiempo libre. El profesionalismo permitió, asimismo, convertir a los clubes en verdaderas asociaciones de masas, articulando gran parte de la vida social de los barrios de Buenos Aires y del Gran Buenos Aires. El dominio del fútbol porteño se acentuó en esa década y en la siguiente con las giras anuales “obligatorias” de los clubes a ciudades de provincias y con el reclutamiento de los mejores jugadores de las mismas. A los efectos de difundir el “buen fútbol” la AFA decidía a qué provincia debían viajar los clubes profesionales durante el receso del campeonato (Di Stéfano 2000: 69). Los aficionados del interior comenzaron a “hinchar” por dos clubes: su club de provincia y un club grande porteño, ya que era poco menos que impensable ser hincha de un club platense o rosarino. Esta hegemonía emocional y simbólica se acentuó con el correr de los años. A la “fundación criolla”, con el estilo como un factor de integración, hay que agregar lo que

llamaré “fundación emocional”, basada en las lealtades de los hinchas de fútbol por alguno de los clubes grandes porteños. Una vez más las fronteras, esta vez provinciales, se rompían. El fútbol se convertía en deporte nacional.

La década del treinta consolida el fútbol profesional; y la construcción de grandes estadios y las inversiones en infraestructura social fortalecerán a los clubes grandes. En 1936, los cinco equipos grandes de Buenos Aires tenían 105.000 socios y un capital de 3.555.709 pesos, mientras que los otros diez equipos del campeonato profesional, solo 55.895 socios y un capital de 1.351.845 (*El Gráfico* 1936, 871: 40). Entre 1930 y 1935, la cantidad de espectadores en el campeonato oscilaba entre los dos y dos millones y medio con un claro predominio de taquilla de los equipos exitosos (*La Nación* 1994, tomo I: 187). Los modernos estadios de River Plate y Boca Juniors fueron inaugurados en 1938 y 1940, respectivamente. La rivalidad entre estos dos clubes comenzó a perfilarse entonces y pasó a ser dominante en la década del cuarenta hasta la actualidad. Al mismo tiempo, se abrían las fronteras y el mercado mundial de jugadores se consolidaba. Decenas y decenas de grandes jugadores argentinos, y entre ellos una gran parte de los que jugaron la final del campeonato mundial de 1930, emigraron

a Europa. Pero el proceso migratorio no tuvo una sola dirección ya que llegaban al país directores técnicos extranjeros, europeos en su totalidad –práctica común en esa época–, se contrataban árbitros ingleses para educar a los locales y comenzó la importación de grandes jugadores brasileños y paraguayos. La paradoja es que la AFA decidió no participar en los campeonatos mundiales de 1934 con un equipo profesional y no envió ninguna representación al de 1938. De esa manera se protestaba contra la utilización de jugadores argentinos en seleccionados europeos –el de Italia, campeón mundial en 1934, tenía cuatro argentinos– y contra el perjuicio económico a los clubes que tenían que suspender el campeonato profesional mientras los torneos se realizaban.

La Segunda Guerra Mundial constituyó un freno brusco al éxodo de jugadores a Europa. Los mercados colombiano y mexicano pasaron a ser muy importantes luego de la huelga de los jugadores profesionales de la AFA en 1948. Estos países se convirtieron en tierra de promisión del estilo criollo (Di Stéfano 2000: 91-104), y así se hizo posible, a comienzos de la década, no solo el claro dominio argentino en los campeonatos sudamericanos, con los tres triunfos consecutivos de 1945, 1946 y 1947, sino la aparición de River Plate en el campeonato local de

1941 con un equipo excepcional que fue bautizado como “la Máquina”.

Hemos visto que el simbolismo del fútbol argentino descansaba sobre dos pilares: la gamba como expresión del ingenio individual y el pase como medida del talento, la coordinación colectiva y el sentido estratégico. En 1925 la célebre gira de Boca Juniors por Europa había consagrado un estilo en donde no solo se “juega al fútbol” sino que por el virtuosismo individual, parecido al de un pianista o un violinista, los europeos dicen que los argentinos “tocan el fútbol” y, de esa manera, legitiman la idea del “toque” como un sello de marca de un estilo nacional (*El Gráfico* 1941, 1124: 8). Con la aparición de River Plate, a la metáfora de la música de orquesta se le agrega la de la máquina. Sigue “tocando” en ese equipo pero esto se acompaña con una gran efectividad. La idea de que la belleza puede ser sincronizada y no solo espontánea es central, ya que una máquina puede llegar a “jugar de memoria” y de un modo casi perfecto. “La Máquina” pasó a ser “el fútbol mismo” en el imaginario nacional (Bertolito 1997: 95). Pedernera, que jugaba en ese equipo de centrodelantero atrasado, una verdadera revolución para la época y uno de los máximos exponentes de ese estilo, lo define la siguiente manera:

un juego que siendo sobrio en su finalidad no deja de brindar espectáculo, llegando en ocasiones al preciosismo y en el cual tiene vital importancia la colocación. Todos han observado cómo cambios de puesto y cómo, mediante una rotación sistemática, vamos cubriendo los claros y haciéndolo todo de memoria. El mismo estilo se encuentra en las inferiores... Es el carácter, es la fisonomía, surgida como consecuencia de ese estilo mantenido a través de los años. Son rasgos de familia. (*El Gráfico* 1946, 1382: 12).

La gira exitosa de San Lorenzo a Europa en 1946 ayuda a confirmar ese estilo. San Lorenzo “cumple una misión” y es la de “demostrar la modalidad, la calidad, la ciencia y la gracia del fútbol argentino”. Esta se basa en “la táctica defensiva de marcación y la ciencia ofensiva del pase corto”, “en la desmarcación y la posibilidad de que cualquiera de los cinco delanteros haga el gol” (*El Gráfico* 1947, 1440: 36-7). La esencia comienza a ser “el pase corto” que debe hacerse al centímetro, entre una maraña de piernas, que exige precisión y técnica y es el más difícil de realizar. La victoria de 6 a 1 frente al seleccionado español se convierte en mitológica y no solo en Buenos Aires. Los españoles definen ese estilo como revolucionario porque el modo aparentemente cansino y displicente de los pases cortos es eficaz para crear espa-

cios para los cambios de ritmo. Los aficionados y periodistas españoles definieron a San Lorenzo como “equipo mítico”, capaz de competir con la máquina de River Plate, aunque a ésta no la hayan visto jugar jamás en sus tierras (Leguineche, Unzueta y Seguro 1998: 24).

En la década del cincuenta se abre el mercado europeo de jugadores y el seleccionado sale de gira tanto a Europa como al resto de América. La derrota en 1951 del equipo nacional 2 a 1 contra Inglaterra en el estadio de Wembley, en Londres, abrió discusiones sobre el valor del estilo criollo ya que los ingleses demostraron ser claramente superiores contra lo que se esperaba en el país. Fue tal la superioridad inglesa que el mejor jugador argentino fue Rugilo, el arquero, bautizado desde ese día como “El León de Wembley”. Borocotó, uno de los más importantes periodistas argentinos, desde *El Gráfico*, se ve obligado a defender el estilo nacional:

los ingleses son ingleses y nosotros somos criollos. Ni ellos pueden jugar como nosotros ni nosotros como ellos. Existen marcaciones, tácticas, planes... Pero existe un algo que no se puede cambiar ni acepta adaptaciones de ninguna índole y que está ligado a la idiosincrasia de cada uno. Hay una manera de pensar, de sentir, de ejecutar y que está en la sangre, en el churrasco y el mate

o en la avena con leche y el jamón con huevo. (1951, 1658: 24)

El respeto a la tradición no es siempre una garantía de éxito. La AFA decide volver a los mundiales en 1958. El triunfo en el campeonato sudamericano de 1957 en Lima, con la victoria inapelable de 3 a 1 contra la potencia brasileña y la aparición milagrosa y mágica de los “ángeles con la cara sucia”, los delanteros-pibes Maschio (20), Angelillo (17) y Sívori (19), auguraba el mejor de los éxitos para el mundial que se avecinaba. Sin embargo, las tres esperanzas del fútbol argentino fueron vendidas a Italia a fin de año: Maschio al Bologna, Angelillo al Inter, y Sívori al Juventus. La discusión sobre si llamar o no para el Mundial a los jugadores que estaban en el exterior se salda por la negativa. El argumento esgrimido era que había jugadores locales con la calidad suficiente y que, además, en el pasado nunca fueron utilizados futbolistas que estaban fuera del país. Se decide, por lo tanto, ir a Suecia con un seleccionado local sin convocar a los “caras sucias” ni a otros profesionales que triunfaban en Europa. Lo que se esperaba que fuera un “encuentro con la historia”, o sea la demostración de que se estaba, al menos, entre los mejores del mundo, terminó con una pesadilla: no solo no se pasó de la

ronda preliminar sino que ésta terminó con una derrota mayúscula contra Checoslovaquia. La apabullante cifra de 6 a 1 puso a la nación en un estado de crisis y confusión y transformó a los jugadores en un grupo de traidores. Habergger, el entrenador alemán, había sido premonitorio al decir que no temía a los argentinos porque habían estado ausentes del fútbol internacional y no estaban al tanto de los cambios ocurridos en el fútbol mundial (*El Gráfico* 1958, 2017: 23). El máximo anacronismo y expresión de la confianza ciega en un estilo fue la presencia en el equipo titular de Labruna, con casi 40 años, sobreviviente del River Plate de 1941. La derrota fue percibida por directivos, jugadores y parte de la opinión pública como una consecuencia directa de la política aislacionista seguida por el país en el campo del fútbol. La respuesta debía ser una política de apertura basada en la importación de nuevos modelos (sistemas de juego) e influencias culturales (directores técnicos y jugadores). Brasil, vencedor ese año y luego en 1962, y Europa pasaron a ser fuentes de inspiración para el alicaído y traumatizado fútbol argentino. La paradoja es que mientras esto ocurría, Di Stéfano, otro sobreviviente del River de los 40, era el mejor jugador de Europa, y Sívori y los otros argentinos triunfaban en Italia. Lo que antes era una virtud se convertía

en defecto. Para Maschio había que desterrar el “viejo vicio del pasecito de más o de la gambeta de lujo innecesaria” (*El Gráfico* 1966, 2431: 27) y para Di Stéfano “los argentinos tienen que olvidarse de la pisadita y el jueguito de media cancha, frente al fútbol europeo, esto no tiene ningún valor” (*El Gráfico* 1966, 2433: 28).

Frente a la hecatombe, una revolución se gestaba nivel local con la aparición de Zubeldía como director técnico de Estudiantes de La Plata y las victorias de su equipo en el campeonato local en 1967 y, posteriormente, en las copas Libertadores e Intercontinental. Por primera vez un club de los “chicos”, aunque histórico, ganaba un campeonato profesional que, hasta ese año, había sido propiedad exclusiva de los “cinco grandes”. Es importante hacer notar que el triunfo de 1967 se da en un contexto de cambios institucionales importante: el campeonato se divide entre Metropolitano, con los equipos de siempre, y Nacional con la participación de los equipos provincianos. Al mismo tiempo, se resuelve televisar un partido por jornada y al año siguiente llegará la televisión privada que romperá con el monopolio deportivo del Canal 7 estatal. La multiplicación de partidos y el peso de la televisión frente a la radio pasarán a dominar el desarrollo del fútbol en el país. La costumbre de cambiar regla-

mentos y modificar la tradición de tener pocos equipos en primera división comenzaba y se convertiría en una práctica que llega hasta la actualidad. La crisis de estilo era también “una crisis institucional” (*La Nación* 1924, tomo II: 402-7). La violencia también comenzaba en los estadios con la muerte de Héctor Souto en el partido entre Huracán y Racing (Archetti y Romero 1994). El fútbol perdía su tono amistoso, familiar y barrial.

La filosofía de Zubeldía era clara: lo colectivo sobre lo individual, la fuerza sobre la técnica. A estos principios se sumaba un maquiavelismo que sorprendería al mismo Helenio Herrera, el inventor del fútbol especulativo moderno. El público y parte de la prensa acepta el hecho de que con Estudiantes aparece otra ética en el fútbol: la del trabajo y disciplina al servicio de la victoria. El fin último es el triunfo y el éxito y no el “juego bonito”. Para esta ideología se necesitan otros hombres, otros jugadores dispuestos a aceptar el trabajo a destajo; el sudor, incluso en este caso, se suponía que no mataba automáticamente al talento. Según *El Gráfico* los “futbolistas-pibes” son reemplazados por los “futbolistas-hombres” (1968, 2546: 50). Los partidos de Estudiantes contra los equipos uruguayos y brasileños en la Libertadores, y contra los equipos escoceses, ingleses e italianos

en la Intercontinental se planeaban como verdaderos combates: el fútbol se transformaba en guerra. El equipo de Zubeldía gana su primera copa Intercontinental contra el Manchester United en 1968. Los dos partidos son verdaderos enfrentamientos, “duelos fragorosos, pródigos en incidentes y acciones antideportivas” (La Nación 1994, tomo II: 429). Bilardo, jugador emblemático de ese equipo por su capacidad de trabajo y su reconocido maquiavelismo, al explicar ese triunfo reconoce que “si nosotros tocamos no ganamos la copa, nosotros tenemos que morir con la nuestra o, en todo caso, vivir de la nuestra” (*El Gráfico* 1968, 2559: 74). Aparecía otra “nuestra” que no era el “viejo estilo criollo” y que estaba latente en la distinción que se hacía entre fútbol “alegre y artístico”, representado por Independiente, River Plate y Racing, y fútbol “serio y eficaz”, encarnado por Boca Juniors y San Lorenzo, de las décadas anteriores (*El Gráfico* 1936, 860: 25). La tradición del fútbol “serio y eficaz” vivía a través de los logros de Estudiantes. Los éxitos en las copas internacionales de clubes no solo fueron de los equipos de Zubeldía sino también de Racing e Independiente. Estos éxitos no se reflejaron a nivel de la selección nacional que no hizo más que un papel decoroso y controvertido en el mundial de 1966 en Inglaterra, no clasificó para

el de 1970 en México e hizo un más que pálido papel en el mundial de Alemania en donde fueron derrotados claramente, en la segunda ronda, por Holanda 4 a 0. La modernización del fútbol y la aceptación de un nuevo estilo no trajeron los triunfos esperados, el “mejor fútbol del mundo” quedaba reducido a nivel de los clubes (Di Giano 1998).

El Mundial de 1978 le había sido otorgado a la Argentina antes del golpe de Estado de 1976. César Luis Menotti, un lento y talentoso delantero rosarino en la década del sesenta, con roce internacional ya que había jugado en Brasil y Estados Unidos y ganado con Huracán el campeonato Metropolitano de 1973, fue nombrado director técnico del seleccionado en octubre de 1975. Su filosofía de fútbol es diametralmente opuesta a la filosofía de Estudiantes de La Plata que desde 1972 tiene a Bilardo como director técnico. Menotti declara que en sus equipos “el talento y la habilidad deben predominar siempre sobre el despliegue de la fuerza física” (*El Gráfico* 1972, 2875: 2). Su plan de trabajo pasa por la incorporación de jugadores del interior y por la consolidación de los equipos nacionales juveniles. En 1976 el equipo juvenil dirigido por Menotti gana el prestigioso torneo de Toulon, Francia, jugando un gran fútbol, ofensivo y técnico. En

ese equipo se destacaron jugadores como Passarella, Valdano, Gallego, Tarantini y Valencia que triunfarían posteriormente en las selecciones mayores. Antes del Mundial, Menotti declaraba que el “fútbol es un deporte, está para defender el prestigio del fútbol argentino. Jugando no protegemos nuestra frontera, ni la Patria, ni la bandera. Con la selección nada se muere ni nada se salva” (*El Gráfico* 1977, 3003: 65). El contexto político creado por el golpe militar de 1976 y la feroz represión desatada contra las “fuerzas subversivas marxistas” que no tenían “ni patria, ni religión, ni familia”, había creado una situación en la que la relación entre fútbol y nación era aún más compleja que durante los gobiernos peronistas, cuando se suponía que los deportistas representaban de un modo directo la nación (Rein 1998). Menotti, en una suerte de *tour de force* ideológico, trató de volver a las “esencias” del estilo criollo, desvinculando al fútbol del nacionalismo de Estado, mientras que los militares usaron el lenguaje nacionalista para legitimar una eventual victoria. La historia produce, algunas veces, coincidencias inesperadas. En este caso, la presencia en el mismo campo práctico y simbólico, aunque discordante, de militares reaccionarios y un “esencialista progresista”. El primer gran éxito y el más esperado se

produce en 1978: la Argentina gana su primer campeonato mundial y su destino de “gran nación futbolística” se hace realidad. Para la Junta Militar gobernante, la victoria del equipo nacional es la mejor respuesta a la campaña “anti-argentina” orquestada desde el exterior. La hora de gloria había llegado (Turner 1998). Los festejos y la euforia nacional no tuvieron parangón. El periodista Onesime describió lo que, quizás, muchos sintieron el día de la final contra Holanda:

Levanté mi puño. Me volví a sentir pibe. Lloré. Me abracé con amigos y desconocidos. Temblé. Grité. Sentí orgullo, miedo y pena. Argentina campeón del mundo. ¿Quién me habrá observado en mi butaca acaso pareciendo atrapado por un extraño exorcismo? Argentina campeón del mundo. ¿Quién habrá observado mi alma más pura que nunca, más limpia que nunca? Argentina campeón del mundo. ¿Quién me habrá visto el corazón convertido –mágicamente– en una turbina rugiente?... Argentina campeón del mundo. Gracias por hacernos sentir pibes otra vez. Ya no grito. Ni tiemblo ni lloro. Cierro los ojos. Creo que vi a Dios. (*El Gráfico* 1978, 3064: 9-11 y 23).

El fútbol y esa victoria permiten una suerte de transformación regresiva: la de volver a ser

pibe, volver a las fuentes de la pureza del sentimiento y del estilo. Onesime reproduce, de un modo exorbitante, el mito central del fútbol argentino: un juego creado por pibes y alimentado por sus sueños (Archetti 1995). La Argentina salía de su destierro, de la larga marcha en el desierto y comenzaba la caza de Brasil, el tricampeón y modelo del estilo sudamericano en el mundo entero. Era el primer grito argentino al mundo.

Menotti declaraba que la espera había sido larga, “cuarenta y ocho años desde la derrota de 1930”, pero que valía la pena y que esa victoria consagraba una filosofía que no estaba sustentada por el “sacrificio”, porque el día en que “el fútbol sea solo eso y trabajo dejará de ser un juego”. Terminaba la entrevista afirmando que “el juego es otra cosa. No solo lo sacrificado es valioso en la vida y pensar que el juego no merece ser premiado es rumbear bastante feo en la escala de valores” (*Humor* 1978, 2: 14). La Junta Militar, por su lado, utilizó el triunfo para mostrar al mundo las calidades del espíritu argentino, el fútbol no solo era un juego sino el rasgo de una estirpe y una raza peculiar de hombres (Gasparini y Pónsico 1983). Menotti, muchos años después, con la tranquilidad que da el paso del tiempo y el retorno de la democracia, tomó distancias

claras de su vinculación histórica con la Junta Militar (Menotti 1986: 27).

1978 fue también el año en que Maradona, a último momento y contra las expectativas de la afición, había sido excluido, con solo 17 años, del equipo que ganó el Mundial. En 1976 había debutado en primera división con el equipo de Argentinos Juniors pero desde hacía bastante tiempo, ya asombraba a quienes seguían las divisiones inferiores de los clubes profesionales. Una nueva época comenzaba: Menotti y los otros directores técnicos que dominaban el mundo del fútbol y que habían desplazado, en la presencia en los medios, a los jugadores talentosos tenían, de pronto, un competidor de calibre. Maradona fue, tempranamente, definido como un superdotado, “una decisión de la naturaleza, una jugada del destino, en el que la única circunstancia ajena al jugador es que ha nacido en un país donde la habilidad y el dominio de la pelota es una tradición” (*Humor* 1979, 9: 76). La gambeta imprevisible, los caños, las pisadas, las rabonas y los sombreros volvían en los pies y el cuerpo de un pibe endiablado. En Tokio en 1979, con Menotti como director técnico, es el capitán del equipo que gana para la Argentina el primer título de campeón mundial juvenil. La Argentina confirmaba con los menores lo que

los mayores habían obtenido el año anterior. Un nuevo ciclo en la historia el fútbol argentino comenzaba en la década del ochenta con la presencia omnipresente Maradona. A partir de ese año y por casi dos décadas será el jugador que representará las mejores virtudes del estilo criollo que fuera fundado (imaginado), en oposición al británico, casi un siglo antes (Archetti 1997b). El peso de la tradición encuentra su contrapartida natural y, por lo tanto, mitológica, en su figura que desplazará, con el tiempo, a un segundo lugar a los directores técnicos. El estilo nacional fue el producto de los jugadores y son éstos los que permiten, en última instancia, su reproducción, continuidad y cambio. Maradona pondrá las cosas en su debido lugar.

Luego de triunfar en Boca Juniors ganando el campeonato nacional en 1981, Maradona fue transferido al Barcelona en el mismo año. Con ese equipo ganó la Copa del Rey en 1983. Dos años más tarde pasó al Nápoles. Allí se convirtió rápidamente en ídolo indiscutible y fue determinante en la obtención –por primera vez para un equipo del sur de Italia– del título de la Serie A en 1987. Nápoles repitió ese triunfo en 1990, ganó la Copa de Italia en 1987 y la Copa Europea en 1989. En el pico de su carrera Maradona fue capitán del selec-

cionado argentino que ganó el título mundial por segunda vez en 1986, en México. Sus proezas durante ese campeonato serán difícilmente superadas en el futuro. Durante un largo periodo que se extendió hasta el Mundial de Estados Unidos en 1994 el equipo argentino dependió de su capacidad. Nunca se negó a jugar con él, aun estando en condiciones físicas lamentables como en el Mundial de Italia en 1990. Se convirtió así en el símbolo del fútbol argentino por casi dos décadas. Maradona fue un jugador global, un nómada, producto de una nueva época del fútbol dominada por el poder de las imágenes televisivas. Sin embargo, es en la Argentina donde, como nadie, ha representado lo que muchos imaginan como el estilo argentino.

El segundo gol contra Inglaterra en el Mundial de 1986 en México es un ejemplo de la confluencia entre *potrero*, o sea libertad para crear, y atrevimiento, la condición de *pibe*. Para lograrlo tuvo que gambetear a casi toda la defensa inglesa, incluido el gran arquero Peter Shilton. Fue un gol inusual, casi romántico, que no pertenece nuestra era, aparentemente tan racional y racionalizada, sino a un tiempo del fútbol cuando el gambeteador no era un personaje casi extinto. Maradona significó el triunfo del individuo contra los sistemas tácti-

cos. La frescura, la espontaneidad y la libertad creativa son valores masculinos asociados al comienzo infantil del fútbol argentino, de allí el peso del *potrero* entre los *pibes*. Maradona ha tenido el talento y la suerte de producirse y reproducirse como un verdadero *pibe*, como el mejor de todos, como *el pibe de oro*. Su vida comenzó en una villa miseria, se educó en los *potreros* de Villa Fiorito en Lanús, y no es sino una realización perfecta del mito argentino. De muy niño sintió “que con la pelota era diferente a los demás, que en cualquier picado [...] resolvía, [...] ganaba yo siempre” (Maradona 2000: 15). La magia de Maradona estuvo asociada al hecho de crear, como los ilusionistas, efectos inexplicables que paralizaban tanto a sus adversarios como a sus compañeros. Esta cualidad poderosa, única y hechizante lo convirtió en el máximo icono del deporte argentino más popular. Sus logros y sus hazañas tienen, indudablemente, una capacidad de supervivencia centenaria y, al mismo tiempo, desafían muchos intentos de alcanzar una explicación porque tienen la virtud de aparecer como naturales y fáciles. Un genio deportivo, como cualquier otro genio, tiene que ser capaz de combinar lo excepcional con la elegancia y la simplicidad. Maradona fue capaz de alcanzar en su apogeo esa síntesis.

EL TANGO: MÚSICA, BAILE. TEXTOS PARA EL FÚTBOL

En 1928 Borocotó escribía en *El Gráfico* que mientras el fútbol es el deporte colectivo por excelencia del criollo, el tango era su música y su baile. Al mismo tiempo, agregaba, la Argentina había exportado al mundo el tango, ya impuesto como baile en muchos países europeos, y en ese momento lo mismo ocurría con el fútbol. El país era, por lo tanto, “visto” y “apreciado” a través de las performances de sus futbolistas, músicos y bailarines (467, 16/6-1928: 8). La conexión entre un estilo de juego y las figuras y los pasos en el tango formaron parte del imaginario argentino y europeo. Es importante recordar que cuando la Argentina, entre 1925 y 1938, “exporta” futbolistas, el tango es un baile popular en casi toda Europa. Muchos de los futbolistas, surgidos de sectores populares e inmigrantes en donde el tango se bailaba y se tocaba, eran grandes bailarines –el caso de Cesarini, Stábile, Orsi y Moglia, inmigrantes tempranos al fútbol europeo es notable– o, incluso, buenos músicos. Orsi, el gran delantero del equipo argentino finalista en la Copa del Mundo en 1930 y vendido al Juventus en 1931, era, por ejemplo, un talentoso violinista. José Manuel Moreno, el carismático jugador

de la Máquina de River Plate en la década de 1940, pensaba que para muchas generaciones de jugadores argentinos las dos prácticas fueron juntas. Muchos años después de retirarse comentaba que mucha gente lo culpaba por sus noches de baile pero que lo hacían sin saber la importancia que tuvo el tango en su formación como jugador. Él insistía en que al bailar “se obtiene el ritmo, se aprende cambiar de ritmo como en la milonga, se aprende a controlar los perfiles del cuerpo, cómo trabajar con la cintura y los pies mientras se hacen las figuras más complicadas” y, enfáticamente, decía que “a lo mejor fui tan bueno en fútbol porque bailaba el tango cada noche” (Clarín, 11/1-1998: 69). Es importante no olvidar que el auge del tango como música urbana y popular es demasiado importante como para que no exista esta relación estrecha. Es obvio que los futbolistas de esa época tenían un espejo de “proezas físicas” en el que mirarse: las filigranas de las figuras del tango. La época clásica del tango coincidió, sin lugar a dudas, con el apogeo del fútbol argentino. Con el correr de los años el tango dejó de bailarse pero el imaginario de las gambetas y las figuras quedó instalado en la memoria de mucha gente.

Esta espontánea asociación sigue en la actualidad aunque, obviamente, los futbolistas

de ahora ya no bailan el tango como sus antepasados. Iglesias, un destacado periodista deportivo español, caracterizaba a Fernando Redondo, luego de dos partidos memorables con la camiseta del Real Madrid, como una figura sacada de una centuria de tango y fútbol, como una síntesis de Gardel, Piazzolla, Bochini, el Beto Alonso y Adolfo Pedernera (*El País* 20/4-1998: 51). Seguramente, pocos argentinos estarán en desacuerdo con Iglesias sobre el hecho de que la asociación entre tango y fútbol ha jugado y seguirá jugando un rol importante en el doble juego del imaginario nacional: un espejo para mirarse y ser mirado. Sin embargo, el mundo del tango, tanto en la coreografía como en la lírica clásica, describe y comenta las complejas relaciones entre mujeres y hombres. Al revés, el mundo del fútbol es exclusivamente masculino, un encuentro en el estadio (y en la historia de los clubes y las competencias internacionales entre naciones) entre grupos de jugadores apoyados por sus hinchas. Hay tangos dedicados al fútbol, escritos entre 1920 y 1950, que no han llegado hasta ahora porque fueron comentarios a eventos y situaciones históricamente determinadas. Lo notable es que se hayan compuesto y escrito alrededor de cien tangos sobre el fútbol. Esto demuestra el peso que tuvo esta música y ciertos textos en afirmar y

comentar sobre un deporte que, con el correr de los años, se convertiría en una indiscutible pasión nacional.

Como es de esperar hay muchos tangos escritos como un saludo y homenaje a los clubes predilectos. Casi todos los clubes importantes tuvieron sus tangos y, en algunos casos, más de uno. Vélez Sársfield tuvo dos en la década de 1930: “El Fortín de Villa Luro” y “El Fortín de Vélez Sársfield”. La idea es la misma: los clubes grandes que llegan al Fortín se encontrarán con un cuadro difícil de “voltear” y por más que dispongan de mejores jugadores Vélez es “un cuco tan grande que hace temblar”. Es normal que Independiente en el tango “Diablo rojo” de 1934 sea presentado como un equipo “infernial”, que dicta “clase con deslumbrante acción” y tiene en Seoane un “pícaro dribleador”. Huracán es un “viento pampero” difícil de vencer en el tango “El pampero de Patricios”. San Lorenzo, con varios tangos, aparece siempre como el “ciclón”. Por el tango “El Ciclón de Boedo” de 1935 sabemos que

Ciclón de Boedo a vos te apodan
por tu empuje y valentía
siempre jugás con gallardía
asombrando la muchedumbre

O en el tango “El ciclón” de 1933 se nos dice que “ya no hay quien le pare la furia al ciclón” y ni Boca, ni Racing, ni River podrán atrapar al cuadro “terror del momento, el cuco del Nacional”. “San Lorenzo de Almagro” de 1935 es un “cuadro de empuje y coraje” con “jugadores amasados con la pasta del honor” que “ostentan con orgullo los laureles conquistados, en los partidos jugados con toda alma y corazón”. Boca Juniors en sus tangos se parece a San Lorenzo de Almagro. Temas como la “fuerza”, el “coraje” y la “entrega” de sus jugadores –presentados como “leones”– y su hinchada son recurrentes. En el tango “Boca Juniors” de 1937 los once jugadores son “valientes y fieros”. En el tango “Campeón” de 1931 vemos que

Boca Juniors, tus muchachos,
muchachos fuertes y diestros
del *football* son los maestros.
Y valientes pa’ jugar...
y por tu estilo genuino
sos gran campeón argentino...
Y luchando con tesón,
nadie te ha visto aflojar
porque sos todo valor.

Contra lo que no podría esperar los tangos sobre River Plate son muchos y enfatizan, sobre todo, el tesón y la dedicación de sus jugadores.

River es un “team bizarro”, “caballeresco” –una cualidad que no aparece en los tangos que ensalzan a Boca–, “leal” y “tenaz”. El tango “Millonarios” de 1932 dice:

Gloria para ti, campeón
ya toda tu muchachada
que a pura corazonada
conquistó tal galardón.
Y hoy te admira mi nación,
a vos, cuadro tesonero,
al colocarte primero
por tu super condición.

El tiempo permitirá decantar un River sin semejanzas con Boca o San Lorenzo, en donde el fútbol técnico, al estilo de Independiente, será el rasgo dominante. Eso no había ocurrido en la década de 1930. Sin embargo, un tango dedicado a Ferrocarril Oeste expresa lo que uno puede imaginar era el estilo preferido de muchos hinchas, ya que al referirse a los cinco delanteros los elogios aluden a la técnica sin par:

Son ases entre los ases
en el arte de jugar
que dominan la redonda
con clase fenomenal...
Hay que ver cómo combinan
y hacen juego individual

eludiendo los contrarios
con suma facilidad.

Hubo muchos tangos sobre grandes jugadores de la década de 1930 como el dedicado a “Nolo” Ferreira que “atrae las miradas” por “su silueta imponente, su estética impecable y técnica sin par”; a Evaristo que al jugar es “un loquito” y hace “marianitas” que vuelven locas a las “minas” de Palermo y a Seoane que era como un “mago” por su “pase, su cortada, y su juego magistral”. La relación entre tener una técnica excelente y una elegancia al jugar son valores centrales en casi todos los tangos que describen a los cracks de la época. Sin embargo, el tango sobre Orsi es, en muchos sentidos, un paradigma de la combinación entre cualidades individuales, admiración y contexto cultural que esos tangos ensalzan:

Cuando en las justas deportivas
la multitud en el espasmo de su frenético entusiasmo
tu nombre aclama, al victorear...
Mientras ágil y flexible
hábil juego desplegando
y en el suelo vas trazando
filigranas con los pies;
te miran con embeleso
y son premio a tus jugadas

las dulcísimas miradas
de unos ojos de mujer.
Mas no es la gracia y la destreza
del juego lo que en ti se admira
atrae tu alma que suspira en el sonar de tu violín.
La amarga nota arrabalera
de un tango triste y quejumbroso
es un lamento melodioso
en que se mezcla tu sentir.

No hay otro tango en donde se perciba, de un modo ejemplar, la síntesis entre performances corporales, o sea entre gambetas y figuras –las filigranas– y, sobre todo, la asociación que hay entre el “alma” de Orsi y el carácter triste del tango. Es seguro que el autor, Marcos Méndez, sabía que Orsi era un gran bailarín y, además, un gran intérprete del violín. No es casual que este jugador durante la década de 1930 fuera una figura extraordinaria en Argentina y en Italia, en donde ganó cinco títulos con la Juventus y se consagró campeón mundial con el equipo italiano en 1934. Otros grandes jugadores como Varallo, Seoane, Cherro, Bernabé Ferreira, Lazzatti (el primer Gran Pibe de Oro del fútbol argentino), Recanatini, Lángara, Zamora, Blazina, Botasso, el paraguayo Erico, el brasileño Petronilho, Masantonio, Tarascone, De la Mata y Monti tuvieron sus tangos.

Hubo tango sobre equipos nacionales y no en todos los casos triunfantes. Uno de los primeros es de 1928 y comenta la derrota argentina frente a Uruguay en la final de las olimpiadas en ese año. Lo que se exalta es que el equipo –nombrado cada jugador, uno por uno– hizo “gala de cultura y corazón” y “lucharon cual leones para vencer a los buenos y a nuestra patria brindar nuevo blasón”. Ese mismo año se escribió otro tango sobre ese equipo en donde se hace constar que lo más importante no fue que no se consiguió la victoria sino que “supieron consagrar al fútbol nacional”. En esos años, imagino, con solo llegar a la final en un campeonato tan importante y perder frente a los uruguayos en dos partidos no era una catástrofe sino, por el contrario, un motivo de orgullo. Un tango tardío será dedicado al equipo campeón sudamericano de 1955 que “conquistaron con altura otro nuevo campeonato, como triunfan los varones demostrando su valer”. Una curiosidad es que ese tango fue compuesto y escrito colectivamente por la orquesta típica de Osmar Maderna.

De los tangos sobre fútbol solo dos han sobrevivido el paso inexorable del tiempo y por distintas razones. El tango “El sueño del pibe”, escrito en 1943 por Reinaldo Yiso (seudónimo de Rinaldo Ghiso), fue grabado en 1945 por la

orquesta de Osvaldo Pugliese con la voz de Roberto Chanel. El mismo año fue también grabado por Ricardo Tanturi, otro gran cantor, con Enrique Campos como solista acompañado por el “Cuarteto a puro tango” dirigido por Miguel Nijenson (Romano 1991: 321-2). Podría argumentarse que la consagración de este tango se debe a la calidad de los artistas que lo grabaron y esto es, indudablemente, una razón de peso. Sin embargo, yo creo que el tango llegado hasta ahora, incluso cantado algunas veces por el mismo Maradona en algunos programas de televisión, por lo que representa: la consagración de un jugador-pibe. La letra cuenta una historia como muchas historias, como la historia de Maradona mismo. El texto comienza cuando el pibe recibe la citación del club al que fue a probarse. Con gran alegría le cuenta su madre que ahora ganará dinero y será como los grandes cracks de esa época (como Baldonado, Martino o Boyé). Le dice que comenzará en la quinta división pero que pronto llegará la primera y será un “triunfador”. El tango termina, casualmente, con el sueño del debut del pibe en primera división:

Dormía el muchacho y tuvo esa noche
el sueño más lindo que pudo tener:
el estadio lleno, glorioso domingo

por fin en primera lo iban a ver.
Faltando un minuto están cero a cero;
tomó la pelota sereno en su acción,
gambeteando a todos enfrentó al arquero
y con fuerte tiro quebró el marcador.
No es casual que Maradona se identifique de tal modo con ese tango.

El otro tango, “Desde el tablón”, con el texto del conocido poeta Héctor Negro fue registrado por el cantor Hugo Gabriel con el conjunto de Osvaldo Avena, que escribió la música, en 1971. Fue también grabado por Carlos Moreno y su conjunto y por Miguel Montero como cantor con el acompañamiento de la orquesta de Ángel Domínguez. Este tango se utilizó como fondo musical en el programa televisivo de gran audiencia “Polémica en el fútbol” transmitido desde 1971 por Canal 11 de Buenos Aires (Romano 1991: 457). El texto describe la ideología del “aguante” de los verdaderos hinchas del fútbol: la pasión por un club comienza tempranamente y, pase lo que pase, nunca se abandona el amor por la camiseta de los primeros amores. Por lo tanto, un verdadero hincha debe contar siempre esta historia:

Llené mi pecho con el aire del potrero
Le di a la mala con la leña del tablón.
Y fue mi canto un estribillo futbolero.

El primer canto que grité de corazón.
No tuve nunca quien diera mejor fiesta
que los domingos esperados como el sol.
Y este delirio de seguir mi camiseta
y la alegría reventando cada gol...
Yo vi los goles que se cuentan a los nietos
y las pifiadas que dan ganas de olvidar.
Rompí el carnet cuarenta veces, eso es cierto,
pero por eso no me han visto desertar.
Porque tuve de berretines goleadores
y de este lado del alambre los colgué.
En cada grito voy soltando los mejores
pedazos de alma, que rodando amasijé.

La continuidad entre el portero y el tablón de las tribunas aparece con toda claridad en este texto: el que no triunfa en el fútbol al menos se convierte en un hincha fervoroso y leal. El hecho de romper el carnet de socio de un club solía ocurrir cada vez que el equipo realizaba una campaña escandalosamente mala o descendía de división. Es altamente probable que esa tradición se haya perdido con el correr de los años.

POLO: ESTANCIEROS, CABALLOS Y HEGEMONÍA MUNDIAL

Montar a caballo en Europa era una actividad eminentemente aristocrática y un símbolo de la

nobleza, de tal modo que cuando los nobles ingresaban al ejército lo hacían en el arma de caballería, y solo excepcionalmente en infantería. En la Argentina, al contrario, el caballo había sido por mucho tiempo propiedad de las clases populares rurales. El gaucho era un hombre libre solo si tenía su caballo y acceso a la carne gorda carneada en plena pampa. Disciplinar al gaucho, entre otras medidas políticas, pasó por la incorporación de los deportes y pasatiempos ecuestres británicos. No solo las prácticas deportivas fueron vistas como importantes sino, también, el mejoramiento de la raza caballar criolla. Las carreras de caballo fueron, al comienzo, una arena privilegiada para la incorporación y aceptación de los nuevos tiempos.

El hipódromo del barrio de Belgrano en Buenos Aires fue inaugurado en 1857. Escenario privilegiado para la práctica de carreras de caballo *al estilo inglés*, no por ello hizo desaparecer las tradicionales *cuadreras* que eran muy populares en el país. En las dos décadas siguientes la expansión de los hipódromos a lo largo y a lo ancho de las provincias pampeanas es un hecho. En ese periodo será una tradición la competencia de caballos criollos, puros o mestizos, y caballos ingleses puros importados. La superioridad de los ingleses en las carreras largas se hace indiscutible. La fundación

del Jockey Club de Buenos Aires, en abril de 1882, marcará un hito importante en la historia ecuestre argentina. El objetivo principal del club fue la modernización y mejora de la raza caballar del país. Para 1888 el Hipódromo de Palermo estaba terminado en tiempo récord y la nueva asociación podía dedicarse a su tarea principal. En la memoria de ese año se reconocía que la abundancia caballar no debía ser confundida con calidad ya que el país no podía, todavía, exportar caballos al mundo. El caballo criollo era el producto “degenerado de dos siglos de cruzamientos sin regla y sin arte” y este estado debía modificarse con la importación de caballos de calidad europeos (Newton y de Newton 1966: 72-3). Las carreras en los hipódromos fueron, sin lugar a dudas, una avenida importante para la mejora de la raza caballar, pero como tal no eran un deporte en el sentido tradicional del término. Otra historia será la del polo. Veamos esto más de cerca.

Cuando fue introducido en la Argentina en 1875, el polo fue definido como un deporte “civilizado” y tanto los estancieros británicos como los criollos lo veían como una expresión de la modernidad, como un juego disciplinado y con reglas claras, como un símbolo de los tiempos nuevos que la Argentina vivía y como un reemplazo eficaz de los deportes ecuestres

tradicionales de los gauchos (el pato, las cinchadas y las pechadas) (Slatta 1986). La adopción del polo por los peones rurales y su participación al lado de sus patrones en los equipos de estancias era la mejor prueba. Muchos de los grandes jugadores en algunos de los equipos que ganaron el campeonato Abierto a finales del siglo XIX y comienzos del XX fueron trabajadores de estancia (Archetti 1997a: 67). Su participación fue prohibida alrededor de 1909 por considerarse que eran jugadores profesionales, ya que recibían un salario por el trabajo que realizaban con los caballos (Ceballos 1969: 19 y Laffaye 1989: 40). Durante las primeras cuatro décadas la calidad de los *ponies*, gracias a los esfuerzos de los hermanos de Traill –Johnny, Ned y Bob– y el primo Joe Traill, excelentes jugadores y fundadores del mítico club North Santa Fe, vencedor del Campeonato Argentino Abierto nueve veces entre 1904 y 1917, había mejorado sensiblemente (Archetti 1999: 87-90). En 1892 los delegados de los clubes británicos existentes fundaron en Buenos Aires la Polo Association of the River Plate. Para 1914 el polo era un deporte que se practicaba fundamentalmente en el norte de la provincia Buenos Aires y el sur de la provincia Santa Fe en las estancias de los terratenientes de origen británico y era obligatoria su práctica entre

los oficiales de caballería desde 1894 (Padilla 1969: 156). El primer club de polo “argentino”, El Palomar, fue fundado en 1915 (Laffaye 1989: 54). Con el crecimiento de los clubes no británicos una nueva asociación se fundó en 1921, la Federación Argentina de Polo en la que el castellano era idioma obligatorio de trabajo. La vieja asociación británica decidió disolverse, algunos de los miembros de su comisión directiva fueron elegidos en la nueva asociación y todos sus clubes pasaron a formar parte de la nueva institución. El polo devenía, de esa manera, un deporte “nacional”. La nueva asociación fue bautizada Asociación Argentina de Polo (AAP) (Ceballos 1969). Desde sus comienzos fue practicado por familias de estancieros y se transmitía y se transmite de generación en generación. Muchos de los grandes equipos estuvieron están integrados por padres e hijos, hermanos y primos, y tíos y sobrinos.

El polo, “deporte de campo”, fue también un deporte “urbano”. En ese sentido, el Hurlingham Club, cercano a la ciudad de Buenos Aires, era desde fines del siglo el lugar en donde se podía practicar el polo con éxito sin ser estanciero. El legendario Luis L. Lacey, uno de los primeros polistas en conseguir 10 de handicap y sobre el que volveré más adelante, jugaba en el club y venía de una familia de comer-

ciantes de artículos deportivos. En las canchas del club se realizaban importantes torneos que incluyeron el Campeonato Abierto Argentino de Polo hasta 1928. Ese año pasa al Campo Argentino de Polo de Palermo. Es importante recalcar que otros importantes torneos se hacían también en canchas cercanas a la ciudad de Buenos Aires. Sin lugar a dudas, y pese a la impronta nacional del polo, ya que se jugaba en Córdoba, Salta y Tucumán, el centro estaba en las provincias de Buenos Aires y en el sur de la provincia Santa Fe. De hecho entre 1893 y 1920 la lucha en el abierto es entre equipos santafesinos, como el North Santa Fe, y equipos porteños como el Hurlingham Club (Asociación Argentina de Polo 1993). En 1930 había en todo el país 974 jugadores con handicap de los que más de la tercera parte jugaban en el circuito porteño (367) y casi un 20% en el circuito santafesino (182) (*Polo y Equitación* 1930 57: 44-9). En esa época eran también importantes los circuitos cuyano y norteco (Salta y Tucumán) con 59 y 77 jugadores respectivamente. El polo, paulatinamente, se había convertido en un deporte nacional.

Como hemos ya visto, los grandes equipos británicos de fútbol desaparecen tempranamente, mientras que en el polo los británicos y los hijos de británicos quedarán en posición

hegemónica hasta mucho más tarde. Para 1930 el 30% de los jugadores con handicap tenía apellidos británicos (*Polo y Equitación* 1930, 57: 44-9). Ceballos, presidente de la AAP entre 1929 y 1934, explica esta situación de la siguiente manera: los “ingleses” se adaptan al medio rural, influyen con su sentido empresarial y, al mismo tiempo, “asimilan lo esencialmente bueno” de los gauchos; la manera de cabalgar y de criar a sus caballos (1969: 18). Enfáticamente comenta, asimismo, que no hubo ninguna duda entre los estancieros británicos de que el polo se convertiría en un gran deporte en la Argentina ya que éste era “un país de centauros, donde los campos son tan lisos como tableros de ajedrez y los caballos denotan admirables condiciones y entrenamientos para la lucha” (1969: 22). Johnny Traill, de North Santa Fe, el primer jugador en conseguir 10 de handicap en 1912, en sus memorias inéditas comenta que todo lo que aprendió como jinete y cómo tratar a los *ponies* se lo debe a los gauchos de la estancia de su padre (Archetti 1999: 92). Había participado en 1912 en la gira a Inglaterra junto con su hermano Joe y otros jugadores santafesinos de origen británico con el equipo El Bagual ganando todos los torneos en donde jugaron. La prensa y el público inglés descubrieron a sus “hijos” transformados

en “gauchos”, cabalgando con una destreza, una fuerza y una fiereza fuera de lo común (Archetti 1999: 91-4). Los inmigrantes británicos que se transformaban en excelentes jugadores de polo podían volver a Inglaterra y participar en torneos junto a la aristocracia inglesa en condiciones de igualdad. No solo la movilidad social era importante sino que las giras y los éxitos creaban condiciones inmejorables para la venta de los petisos y la creación de un mercado transnacional de caballos. Las giras eran, en la mayoría de los casos, financiadas por la venta de los caballos una vez terminados los torneos del verano europeo.

La consagración internacional del polo argentino ocurre en 1922 en la gira organizada por la Federación Argentina de Polo. Participaron ocho jugadores, seis de origen británico, Luis Lacey, David y Juan Miles, Juan y Luis Nelson y Eduardo Grahame, y dos de origen “criollo”, Alfredo Peña Unzué y Carlos Uranga. Ganaron dos copas prestigiosas, la Whitney y la Roehampton, y se consagraron definitivamente al ganar el torneo cumbre inglés, el Abierto de Hurlingham. Los éxitos en Inglaterra se transformaron en una invitación de la Asociación de Polo Norteamericana a participar en la temporada de ese país. Allí ganaron el Abierto Norteamericano. Los triunfos en las

mecas internacionales del polo, especialmente en los dos abiertos, colocaron al polo argentino de manera definitiva en el mapa deportivo mundial (Laffaye 1989: 87). La calidad de los jinetes se vio complementada por la enjundia y la velocidad de los caballos.

En 1924 el triunfo argentino en los Juegos Olímpicos de París es la culminación de un lento proceso de reconocimiento internacional. Antes del torneo, Johnny Traill y Luis Lacey, los dos mejores jugadores del circuito argentino, que acostumbran jugar con el equipo nacional inglés, seleccionados para representar a Inglaterra en París, anunciaron oficialmente que era un orgullo participar del equipo pero que en el caso de ir a las Olimpiadas jugarían contra todos los países representados excepto la Argentina (*La Nación*, 12-6-1924: 2). Esta actitud expresa los dilemas de dos personas “híbridas”: productos de la escuela argentina y, al mismo tiempo, ciudadanos británicos (Archetti 1999: 90-5). El resultado de esta decisión fue positivo para los argentinos ya que los ingleses decidieron enviar un equipo, que no llegaría a la final, integrado en su totalidad por oficiales de caballería. Antes de esos cambios Juan Nelson, el capitán argentino, estaba convencido del inevitable triunfo inglés (*La Nación*, 25-6-1924: 2).

El equipo de París era una combinación de jugadores de Hurlingham, Juan Nelson y Arturo Kenny, del polo santafesino, los hermanos David y Juan Miles y Guillermo Brooke Naylor, y el polo militar representado por el capitán Padilla. El triunfo en París frente a las dos potencias mundiales de la época, Inglaterra y Estados Unidos, fue saludado como el triunfo de lo “nuevo” y de lo “híbrido”. Los periódicos franceses ven en los jugadores argentinos, tres de los cuales son de origen anglosajón, a jinetes notables que manejan “los caballos con la misma facilidad como si manejaran raquetas de tenis”, sorprenden por la “habilidad con el taco” y tienen “una táctica muy suelta y variada”. Los caballos son “ligeros”, “mezcla de pura sangre y mestizos argentinos”, veloces y resistentes y “capaces de maravillosos movimientos y piruetas increíbles” (Laffaye 1989: 96). Miguel Martínez de Hoz, presidente de la AAP, presenta el triunfo como la consolidación de un estilo criollo: “los argentinos han impuesto en Europa el polo ligero... la práctica del juego largo... así la creencia antigua de que el polo debía jugarse lentamente mediante tiros cortos está desterrándose para beneficio del deporte que con su vivacidad y ligereza adquiere mayor belleza” (*La Nación*, 7-7-1924: 2). El estilo criollo, para afirmarse como estilo propio, no

solo necesita de triunfos sino, como en el caso del fútbol, requiere que los “otros” lo reconozcan como tal. Esto pasa de un modo peculiar en el polo. Mientras que en el fútbol el estilo criollo eliminaba a los británicos, en el polo los incorporaba porque se habían transformado en verdaderos híbridos (por otro lado, como la mayoría de los habitantes de la nación). *La Nación* presenta, casualmente, a los polistas como representantes de esa nueva “raza joven, fuerte y viril” y su éxito como una “demostración palmaria de que nuestra raza, por la extraordinaria confluencia de sus corrientes de origen”, por su “salud moral”, “por su aptitud para asimilar todas las características superiores de los pueblos fuertes... Tiene perspectivas abiertas a todas las ilusiones y a todas las esperanzas” (13-7-1924: 1).

En la década del treinta del polo argentino estará dominado por el club Santa Paula, para muchos el primer gran equipo “criollo” (los hermanos Reynal, el “gaucho” Andrade y posteriormente Gazzotti) se rompe con la hegemonía de los equipos “británicos” de décadas anteriores: North Santa Fe, Las Rosas, Hurlingham y Santa Inés. Las giras victoriosas por Estados Unidos en 1930 y 1931 se sellaron con grandes triunfos, incluido el Campeonato Abierto el Pacífico en la primera gira y la consagración de-

finitiva el segundo año al ganar el campeonato Abierto norteamericano en Long Island (Laffaye 1989: 135-140). Para *El Gráfico* esas giras ayudan a asegurar definitivamente un “estilo argentino” y compara la gira de Santa Paula en 1930 con la gira de Boca Juniors en 1925. En el artículo se enfatiza que equipos anteriores, como Santa Inés y Las Rosas, tenían un estilo defensivo y enérgico mientras que Hurlingham tenía gran velocidad en sus petisos y sus jinetes. Santa Paula, por el contrario, desarrolló un juego “perfecto” basado en la depuración en los pases y en la búsqueda permanente del jugador mejor colocado (*El Gráfico* 1942, 1206: 2). En su manera de jugar se ven con mayor nitidez las influencias gauchescas: la equitación rápida y liviana fue reemplazada por un jineteo recio como el de los gauchos, que no “contentos con pechar a un animal disparador disfrutaban de la suprema alegría de cazarlo literalmente para llevarlo a su antojo y sin darle el más mínimo respiro” (*El Gráfico* 1946, 1430: 46). El estilo de Santa Paula, por lo tanto, agrega una extraordinaria reciedumbre, vigor y hasta violencia, que son vistas como cualidades eminentemente criollas y gauchescas que se forjaron en las faenas con el ganado y en la dura vida rural. La idea de que el polo expresa esos valores se consolida en esa década.

Las giras a Estados Unidos fueron muy importantes para desarrollar y consolidar un mercado internacional de petisos. Los jugadores argentinos costeaban un deporte caro con la venta de sus mejores caballos. La gira de 1930 permite a los jugadores de Santa Paula vender 42 caballos pero la cifra de ventas en 1931 es imponente: se venden 94 (*Polo y Campo* 1932, 3: 25). Desde 1925 hasta 1932 los polistas argentinos venden 145 petisos a Estados Unidos. Entre los que más venden encontramos a Lacey, Juan Nelson, Andrade, Juan Miles y Gazzotti (*Polo y Campo* 1932, 3: 21-5). El mercado norteamericano desplaza en cantidad y volumen al mercado tradicional británico y europeo. Queda claro de esta manera que las ventajas comparativas del polo argentino estaban en la producción de *ponies* de gran calidad. Esto es el resultado de las cruces tempranas con puras sangres y del trabajo de cuidado y entrenamiento que petiseros, descendientes de los gauchos, llevaban a cabo. A finales de esa década el mundo internacional del polo se circunscribía a Estados Unidos en donde había 2.590 jugadores con handicap, Gran Bretaña con 1.153 y Argentina con 1.755. Aunque en India había registrados 1.305 jugadores y era un deporte de importancia, al igual que en Pakistán, la calidad de sus *ponies* no permitía

una participación internacional eficaz (*Polo y Campo* 1937, 39: 9). El polo en estos dos países es en la actualidad una expresión no solo de un pasado colonial sino de importantes clivajes regionales sociales y políticos (Parkes 1996).

En 1936 se da el segundo triunfo olímpico en los Juegos de Berlín ya que no hubo polo en las Olimpiadas posteriores a París. El equipo estaba formado por dos “británicos”, Roberto Cavanagh del Hurlingham y Luis Duggan de El Trébol, a los que se sumaban dos hombres de Santa Paula, el “paisano” Andrada y el primer gran jugador de origen italiano, el “gringo” Andrés Gazzotti. Es importante hacer notar que la APP había designado también a los hermanos Reynal que declinaron la participación por razones particulares o sea que la idea original era llevar al equipo de Santa Paula en su totalidad. Al no participar Estados Unidos, la final contra Gran Bretaña fue de compromiso ya que la superioridad argentina a lo largo del torneo fue aplastante y quedó confirmada en una victoria por 11 a 0 (Laffaye 1989: 104). Esta victoria no solo consolida un estilo de juego; revela que tal estilo se da a través de un equipo que por su composición aparece como la imagen misma del país híbrido y del *melting-pot*: dos hijos de terratenientes, un gaucho y un hijo de chacareros. Gazzotti, el chacarero de Pehuajó, el gran

“dribleador” del polo, bautizado por su elegancia como “El príncipe”, será por mucho tiempo el único gran jugador que puede asociarse a la inmigración italiana. Andrade, el primer profesional verdadero del polo, pasa a ser visto como el personaje emblemático de la tradición criolla: el gaucho que se hizo desde abajo y que expresa toda la fuerza, la vitalidad y el coraje de los hombres de campo. Para confirmar su supremacía olímpica el equipo se trasladó con su caballada a Estados Unidos para disputar la copa de las Américas, que en 1928 y en 1932 había dado lugar a sendas victorias del equipo norteamericano (dos cotejos a uno en cada una de ellas). Esta vez la Argentina gana ampliamente en los dos partidos con cifras de 21 a 8 y 8 a 4. Comenzaba así una superioridad que quedaría reflejada con los triunfos en 1949 en el Campeonato Mundial disputado en Buenos Aires y de nuevo en 1950 con la conquista de la Copa de las Américas. Las próximas copas en 1966, 1969, 1979 y 1980 se saldan también con claros triunfos argentinos.

En el periodo que va desde 1940 hasta 1980 hubo una sucesión de grandes jugadores como los hermanos Alberdi de Venado Tuerto, los Menditeguy de El Trébol, pero sobre todo destaca la aparición de los Harriott y los Heguy en el legendario equipo de Coronel Suárez, gana-

dor ininterrumpido del Abierto de 1961 a 1970. Hasta 1940 la Argentina solo tuvo dos jugadores con 10 de handicap, Traill y Lacey, y desde ese año hasta 1980 hubo 14 jugadores con la máxima puntuación. El salto cualitativo fue notable y quedó reflejado no solo en la superioridad real sino en la desaparición de la posible competencia en otros países, especialmente en Estados Unidos. No hubo grandes equipos en el exterior, con algunas excepciones individuales, y el resurgimiento del polo en Europa se debió al aporte de jugadores argentinos y, sobre todo, a la exportación de sus excelentes *ponies*. Frascara, uno de los periodistas más importantes de *El Gráfico*, escribió:

el polo es un deporte que permite mantener un contacto íntimo con la naturaleza a través del caballo y el campo. El polista es el hombre argentino por excelencia a los ojos de los extranjeros. La identificación de nuestro país con el caballo y la “pampa” ejerce una atracción especial para quienes vienen de afuera. (*El Gráfico* 1963, 2299: 30)

En esta nota están los elementos míticos reunidos: el contacto del polista argentino, hombre de campo, con la naturaleza hace que pueda ser representado como el hombre argentino por excelencia porque es, de alguna manera, un producto de la pampa, así como los caballos

que cría y cabalga son parte de la esencia de la Argentina. La pampa es, a la vez, un territorio único, diferente, que une a los argentinos y los diferencia de los “otros”. El polo es, en este sentido, un deporte en donde la estrategia de localización territorial funciona de un modo eficaz. En un siglo esta práctica deportiva se convierte paulatinamente en uno de los símbolos del país en un contexto de internacionalización parcial porque son pocos los países realmente competitivos. Esta circunstancia permite ejercer un dominio internacional indiscutible (Ramírez 1989: 38). En un deporte aristocrático y exclusivo la clase alta argentina podrá codearse con nobles ingleses y europeos y millonarios tejanos en las primeras décadas, y, más recientemente, con empresarios ricos australianos y príncipes asiáticos, y asombrar al público selecto que asiste a sus exhibiciones de destreza.

AUTOMOVILISMO Y MODERNIDAD: PAISAJES, MÁQUINAS Y HOMBRES

El Automóvil Club Argentino (ACA) se fundó en 1904 y entre sus objetivos estaba el de fomentar el automovilismo en el país. Se suponía que el paisaje argentino llano y poco montañoso era auspicioso para el tipo de carreras que

unían ciudades. Estas carreras habían comenzado a Francia en 1894, con la clásica París-Rouen, y fueron suspendidas pocos años después por los accidentes mortales que se producían. El primer Gran Premio de la Argentina se realizó en marzo de 1910 con la participación de siete autos y el recorrido era de Buenos Aires a Córdoba, pasando por Rosario. Los caminos en penoso estado, las lluvias abundantes y los accidentes convirtieron la primera carrera en una odisea en donde tanto la resistencia de las máquinas como la de los pilotos y la habilidad de los mecánicos se ponía a prueba. Llegar a Rosario llevó casi diez horas y el primer auto en entrar a Córdoba demoró cuatro días. El último en llegar lo hizo una semana después de la largada. Parga observa que ese primer Gran Premio “fue una empresa titánica para su tiempo, hecha por hombres increíbles, a bordo de rústicas máquinas que avanzaron por una huella rebelde, casi siempre desconocida, que solía desaparecer bajo el agua del pantano mientras la lluvia no cesaba” (1995, tomo I: 29). Era, además, fácil extraviarse y no llegar a destino por esa razón (Borocotó 1946: 143). Esta carrera siguió disputándose hasta 1932. Es importante señalar que los elementos que constituirían la esencia del Turismo de Carretera (TC) años después estaban ya allí: caminos pobres, públi-

co curioso, pilotos llenos de coraje, verdaderos aventureros, y mecánicos acompañantes capaces de las reparaciones más insólitas. Este contexto “romántico” iba a estar acompañado por la idea de que el automovilismo era la expresión máxima de la modernidad, la unidad entre productos industriales y destrezas individuales. Había otro elemento importante: los autos recorrían el territorio nacional y al hacerlo no solo lo descubrían sino que permitían a la apropiación concreta de ese paisaje por parte de las máquinas, sus pilotos y sus públicos. En la década del treinta las transmisiones radiales de Luis Elías Sojit, “el inventor del automovilismo deportivo”, con la ayuda de aviones, consolidan el automovilismo como una estrategia de localización exitosa de eventos “populares”, por la cantidad apreciable de público que se acerca a la vera de los caminos, en el que la tecnología moderna importada – radio, autos y aviones – juega un papel determinante (Ulanowski, Merkin, Panno y Tijman 1995: 186-91).

El espacio del automovilismo deportivo coincide, casi en su totalidad, con el espacio dominante del polo: Buenos Aires, provincia Buenos Aires, sur de la provincia de Santa Fe y sur de la provincia de Córdoba. Invertir en autos de carrera y mantenerlos necesitaba no solo de la presencia de gente con economías

holgadas sino de una infraestructura técnica y mecánica, concesionarias y talleres, que solo existía en grandes ciudades y en las ciudades medianas de la pampa. El Club Atlético de Rafaela en la provincia de Santa Fe, fundado en 1907, es un ejemplo estas circunstancias. Su comisión de automovilismo organizó la primera carrera en 1919 en un circuito delimitado de 350 km que iba y venía a Rafaela, pasando por Morteros y San Francisco en la provincia de Córdoba. Cuando en el país no había caminos buenos asfaltados, el circuito de Rafaela fue ejemplar: bien delimitado, bien marcado, se recurrió al uso de terraplanadoras de tracción animal para cerrar huellas y amortiguar los colchones de tierra. Más importante aún “los pasos a nivel, los pozos, las alcantarillas, todo fue dibujado y entregado a cada participante, de modo que tuviera la idea más completa de la aventura que se proponía encarar” (Parga 1995, tomo I: 57). Esto expresaba el trabajo de toda una comunidad. Esta tradición continuó con el correr de los años cuando pueblos enteros se dedicaron a financiar a sus corredores y héroes locales. Hasta 1925 se produjo una multiplicación de carreras en toda esa zona: en la provincia de Santa Fe a Rafaela se unen Esperanza, Rosario y la ciudad capital, en la provincia de Córdoba se hacen competencias en la ciudad

capital, Laboulage, Hernando, Villa María, La Carlota y Moldes, en la provincia de Buenos Aires en La Plata, San Martín, con su autódromo de 3.000 metros a partir de 1927, Bahía Blanca, Coronel Suárez, Mercedes (en donde se disputaba una carrera en circuito muy importante) y, por supuesto, en Buenos Aires e incluso, aunque marginalmente, en Mendoza, San Juan y Tucumán. Las carreras eran heterogéneas e iban desde el Gran Premio, con recorridos de hasta 1.500 kilómetros en 1925, hasta las carreras cortas, de pocos kilómetros, de velocidad pura. Los grandes premios son dominados en este periodo por los Studebaker, importados desde Estados Unidos. El Gran Premio de 1928 consolida el automovilismo deportivo: 40 pilotos inscritos, 19 marcas de automóviles, entre ellas Mercedes, Chrysler, Hudson, Bugatti, Studebaker, Lancia, Ford, Jordan y Alfa Romeo, y la participación de Correa da Silva, un excelente rutero brasileño (Parga 1995, tomo I: 136). Esta rápida expansión convierte al automovilismo deportivo en una actividad nacional regulada por el ACA, con sede en Buenos Aires, que mantenía el control sobre los grandes premios y organizaba la mayor cantidad de carreras, seguido demasiado lejos por el club de Rafaela con sus 500 millas. Es importante recalcar que para fines de los veinte solo había

una ruta pavimentada en el país y era la que unía Buenos Aires con La Plata. Las carreras seguían estando sometidas a las inclemencias del tiempo y de estos accidentes dependían, muchas veces, los resultados.

Este período, que se extiende hasta mediados de la década del treinta, estuvo dominado por intrépidos pioneros, pilotos de destacada actuación y que, por lo general, morían en carrera. Era la época de la experimentación tecnológica y de la producción de verdaderos autos híbridos en donde partes y soluciones diferentes se agregaban con la intención de conseguir la mayor velocidad y conservar la estabilidad. Se cambiaban los bloques, se retocaban los motores originales, se añadían otros caños de escape y tanques de nafta y se mejoraban los amortiguadores, los elásticos y los frenos. Para todo ello no solo se necesitaba un taller mecánico, recursos, sino, además, había que tener una gran capacidad de experimentación. Uno de ellos fue Domingo Bucci, muerto en carrera en 1933, un gran mecánico cordobés de Morteros, que tenía un coche Hudson especialmente preparado por él, el "Bestium", que tenía una capacidad de 4.880 cc. Hay que poner en esa lista a Paris Giannini, italiano instalado en Mercedes, que muere en el Gran Premio de 1929, a Ernesto Bóssola y

Carlos Zatuszek, polaco, grandes mecánicos e innovadores tecnológicos muertos también, trágicamente, en carrera, a Ernesto Blanco, mecánico porteño, del cual se decía que era el primer piloto metódico que supo competir de un modo “casi científico” (Parga 1995, tomo I: 166), a Juan Antonio Gaudino, inmigrante italiano y fino experimentador, que probó fortuna en las 500 millas de Indianápolis 1932, y a Raúl Riganti, mecánico y concesionario de autos, socio de Blanco, quizás el más grande de todos durante ese tiempo, que pasó de correr en los autos abiertos a los con capota rígida a partir de 1934, y participó con relativo éxito en dos carreras en Indianápolis.

En 1934 el Gran Premio se hace desde Rosario a Resistencia, rompiendo el ciclo tradicional Buenos Aires-Córdoba. En 1935 el Gran Premio llega a Chile con una largada en Buenos Aires y a la velocidad pura se la reemplaza por la regularidad, es decir con un máximo de velocidad permitida. En este Gran Premio se pasa a “una nueva fórmula de grandes carreras en carretera, al coche de turismo transformado en una máquina de carrera, conservando más o menos la apariencia de un automóvil común” (Sojit y Micoli 1956: 246). Ese recorrido se repite en 1936, se amplía a 6.865 kilómetros, aparecen los equipos de marca –Chevrolet y Plymouth–, y

en él se consagra definitivamente Raúl Riganti. En ese año y el siguiente, para muchos la época de oro del automovilismo argentino que dejaba para siempre la etapa pionera, hubo más de setenta carreras en total que incluye por primera vez el Gran Premio de la Ciudad Buenos Aires en el circuito de la Costanera. Se regulan, asimismo, de un modo claro los tres tipos de carreras: las de pista que debían hacerse en circuitos tipo parque o caminos pavimentados o arreglados que no debían exceder de los 5.000 metros, las de velocidad en pistas pavimentadas o arregladas, cerradas para el público, que permiten velocidad de más de 120 km/h y las de carretera con un recorrido no inferior de los 500 km sobre carretera o en circuitos naturales. El Gran Premio de 1937 es el primer recorrido por gran parte del país ya que pasa por 15 provincias e instala la carrera en el imaginario nacional de un modo definitivo. Era un “gran escenario, desde la Puna hasta la Patagonia, es decir, las rutas que atraviesan la patria entera... Parte de ese escenario y protagonismo fue el público de todo el país que veía llegar hasta la misma puerta de su casa a sus ídolos con sus autos y sus equipos: espectáculo masivo y de integración nacional” (Emiliozzi 1992: 27).

En 1937 aparece Oscar Gálvez, piloto de Ford, que marcaría con su talento los próximos

años del TC y se cristaliza la competencia de marcas, especialmente entre Ford y Chevrolet que se ensamblan en el país desde la década anterior. En el Gran Premio 1938 por primera vez coinciden Oscar Gálvez, con Ford, y Juan Manuel Fangio, con Chevrolet. Una época comenzaba. Las etapas eran más largas y los autos debían estar mejor preparados. El salto cualitativo tanto a nivel de pilotos como de solidez tecnológica es muy grande. Para 1938 las carreras con los coches con carrocería cerrada y metálica se generalizaron. Estas mejoras se volvieron obligatorias ya que aumentaban la seguridad de los pilotos. Uno de los grandes problemas en las décadas anteriores, como he señalado anteriormente, era la alta mortalidad entre los pilotos. Otra de las mejoras tecnológicas importantes es el reforzamiento del sistema de refrigeración del motor con un tanque auxiliar que bombea agua al radiador, la adición de un tanque de aceite complementario directamente comunicado con el cárter, lo que permitía completar el nivel de aceite sin parar el auto, un mejoramiento radical de la suspensión y la amortiguación, y el reforzamiento de la carrocería y el eje delantero. A partir de estos cambios, y porque las carreras eran más largas, se necesitaba un sistema de apoyo mecánico considerable. Con la introducción

de los equipos la participación en los grandes premios se hizo más costosa. El apoyo de las marcas era necesario así como un sistema de ayuda económica en los pueblos de donde provenían los volantes. Si no había financiamiento suficiente los auxilios y los mecánicos debían, por lo general, pagarse sus gastos, tanto los de traslado como las comidas o cualquier extra. La descripción del taller de los Emiliozzi a mediados de la década de los treinta da una idea de esta situación:

En cualquier día de la semana el movimiento en el viejo taller tenía sus horarios, sus turnos, de día y de noche, y los hombres se alternaban, cada uno ocupando su puesto, cada uno haciendo lo que sabía y lo que debía, en su sitio, ya sea limpiando piezas, colaborando en el armado del motor, ocupándose de la chapa, de electricidad o de pintura, llevando estadística, sacando fotos, cebando mate... La disciplina no entorpecía el placer de estar todos juntos en pos de la bandera a cuadros: había olor a grupo, a hogar... La escudería Emiliozzi fue una familia muy numerosa. (Emiliozzi 1992: 28).

Había una idea de empresa común, familiar y local. Un triunfo de los Emiliozzi era el triunfo de todo Olavarría así como un triunfo de Fangio lo era de todo Balcarce. Era usual pensar el

TC como la relación estrecha entre el pueblo, la chacra, los caminos y la carrera. Se pensaba que el automovilismo era motor de progreso no solo para el país sino fundamentalmente para el interior y sus pueblos. Los duelos entre pilotos eran duelos entre pueblos: Las Rosas representada por Pian y Arrecifes por Froilán González y, a la vez, entre provincias, Santa Fe contra Buenos Aires, “algo profundo, recóndito” (Merlo 1991: 138). *El Gráfico* comenta que esos años y los que vendrían después confirman al automovilismo como una de las expresiones más altas de la democracia en la que no influyen ni las herencias ni los pergaminos, no hay recomendación que valga, “no hay título capaz de crear un sentimiento en el pueblo si ese título no se conquistó por verdadero mérito” y no existe “obstáculo ni fracaso para quien tiene fuerza”, es “capaz y valiente” (1492, 1188: 23). Borocotó, el periodista estrella de esa misma revista, describe al público de los grandes premios que iba a ver pasar los coches:

a caballo, en sulky, jineteando un burrito de paso tardo y seguro, en bicicleta, en auto, a pie, el asunto era acercarse al camino para ver pasar esas figuras que, a lo lejos, no se estaba muy seguro de si eran reales o legendarias... desde bien tempranito caía el paisanaje, encendía fuego, clavaba los asadores o establecía las parrillas y, entre mate y

mate se iba dorando la carne que chirriaba con su gotear intermitente sobre las brasas y cuando llegaban los volantes era aquello un enjambre de asadores inclinados, como saludándolos (*El Gráfico* 1946, 1422: 45).

En 1940, el Gran Premio Internacional del Norte, Buenos Aires-Lima-Buenos Aires con el duelo entre Gálvez y Fangio, que representan a dos marcas, se consolida una oposición que, de alguna manera, dividirá al país detrás de estas dos figuras. Este premio, ganado por Fangio en una epopeya homérica, es, al mismo tiempo, la demostración de que el TC es un emblema del país que puede, con orgullo, mostrarse en el exterior. Los proyectos de hacer la carrera Buenos Aires-Caracas o incluso Buenos Aires-Nueva York habían sido discutidos con seriedad en 1941 y 1942. Esta idea, sin embargo, se abandona por los efectos de la guerra y las dificultades que había en la provisión de piezas, neumáticos y nafta. Se pensaba que ya no había cordilleras que impresionaran y que las grandes distancias se habían acortado de un modo sensible ya que los caminos y los coches habían mejorado. El automovilismo argentino estaba listo para dar esos saltos y mostrar al mundo de lo que eran capaces sus pilotos y sus máquinas —e incluso impresionar al público norteamericano— (*El*

Gráfico 1941, 1126: 39). 1947, un año antes de la Buenos Aires-Caracas, es una fecha clave para el automovilismo argentino ya que llegan al país las Alfa Romeo y las Maserati de pista junto con algunos de los mejores pilotos europeos de ese momento: Varzi y Villorosi. Los dos premios corridos en Buenos Aires son ganados por Villorosi en su Maserati. Pilotos argentinos, incluidos Oscar y Juan Gálvez y José Froilán González, participan con poco éxito en las carreras y el mejor clasificado local lo hace en el quinto puesto en la primera carrera (Parga 1995, tomo II: 332-3). Sin embargo, con esa magra cosecha comenzaba una nueva etapa de internacionalización, en la que participar en las competencias de pista europeas y conducir los autos europeos, eran una posibilidad real para los mejores pilotos argentinos. Esa visita y las visitas del año siguiente de casi los mismos pilotos y máquinas se salda con un mejor desempeño de los pilotos argentinos, especialmente Fangio y Oscar Gálvez, y dan un impulso importante a las competencias de pista, lo que se llamaba “mecánica nacional”. En 1947 como antesala del Buenos Aires-Caracas, se lleva a cabo un Gran Premio internacional que desde Buenos Aires, *vía* Resistencia y Tucumán, entrando a Chile por Uspallata, llegaba a Santiago y volvía al punto de partida, saliendo desde

Copiapó, por el paso de San Francisco, rumbo a Catamarca y Tucumán (5.374 km). Esta verdadera maratón fue ganada con gran autoridad por Oscar Gálvez.

En 1948 el TC argentino sobrepasa los límites de lo posible: se corre la Buenos Aires-Caracas en dos tramos, de ida hasta Caracas y el regreso desde Lima. Se intentó de manera infructuosa incorporar a la carrera prestigiosos volantes europeos. Carlos Pintacuda, gran piloto italiano, decide no participar ya que “esas carreras son pensadas para los muy afamados volantes locales” que tienen la experiencia de correr en rutas abiertas (*El Gráfico* 1948, 1505: 34). Finalmente se consigue una participación internacional relativamente importante. Entre los 141 participantes hay 8 peruanos, 5 chilenos, 5 bolivianos, 3 venezolanos y un uruguayo contra 119 argentinos. El tramo de Buenos Aires a Caracas era de 9.580 km y fue recorrido en 20 días con cinco de descanso. Fangio hace una carrera irregular con un solo triunfo en la quinta etapa desde La Paz a Arequipa y en la séptima etapa tiene un accidente en el que muere su acompañante. Los hermanos Gálvez dominan con claridad ganando una etapa detrás de otra. Sin embargo el ganador total fue Domingo Marimón por la descalificación de Oscar Gálvez en la última etapa. A Caracas lle-

gan solo 44 coches de los que comenzaron en Buenos Aires. El regreso de Lima (4.833 km) lo corrieron solo 79 tripulaciones y se decidió conceder en los días de descanso hasta ocho horas para que los coches pudieran repararse. Esto aumentó la efectividad y a Buenos Aires llegaron 43 participantes. Oscar Gálvez se toma la revancha y gana el regreso. Es importante hacer notar que de los 141 inscriptos originalmente solo 26 coches hicieron los dos recorridos. Esta carrera fue definida como la base de la carrera Buenos Aires-Nueva York que nunca pudo concretarse.

Los coches argentinos se veían como ejemplos de la superioridad tecnológica y de la calidad de sus pilotos y para muchos era “gente que colonizaba la América del Sur”, una “colonización deportiva” basada en el coraje y el cálculo (Parga 1995, tomo II: 472). Sin embargo cuando comenzó a planearse en 1941 se pensaba que la carrera no era una manifestación netamente deportiva “pues su trascendencia llega al intercambio turístico, a beneficiar las transacciones comerciales, a establecer un conocimiento y una cordialidad entre los pueblos que no se lograrían con discursos de diplomáticos” (*El Gráfico* 1941, 1143: 18). *El Gráfico* insistirá en 1948 en que esa competencia “escapa a los límites estrechos de una prueba deportiva”

ya que “une pueblos de origen e historia comunes”, “demuestra la practicabilidad de los caminos”, brinda “una demostración de pericia y voluntad que produce emulación” y “evidencia el grado de capacidad alcanzado por los expertos mecánicos” (1948, 1531: 26). Las voces críticas hacían énfasis en la inutilidad de tamaños esfuerzos y en la distracción de poblaciones enteras que financiaban a sus representantes. Se organizaban festivales, loterías, colectas públicas, se conseguía el apoyo municipal y hasta se patrocinaban torneos deportivos para que sus pilotos pudieran correr. A esto se sumaba la participación voluntaria de los numerosos auxilios que eran necesarios para semejante prueba. Todo Arrecifes se moviliza por José Froilán González así como Capitán Sarmiento por Daimo Bojanich y Balcarce por Fangio (Parga 1995, tomo II: 430). Al mismo tiempo la carrera fue vivida como muy larga y penosa y quedaron expuestas las deficiencias de la cooperación en los países por donde la carrera se desarrolló. El presidente Perón defendió el significado de la carrera porque mostraba el coraje de los pilotos argentinos, porque ayudaba a “conformar un espíritu nacional que cada día se aglutina más” y porque es necesario cumplir con una ambición profunda: “poder correr con nuestros propios coches, fabricados en el país”

(*La Nación*, 12/12-1948: 4). Los críticos dirían que “pese al abrazo ofrecido por Argentina a sus hermanos de historia e idioma será mejor quedarse en casa un rato largo” y aunque los pilotos argentinos entren en la leyenda, “con sus virtudes de héroes flotando en los caminos”, “no volvamos, ya está hecho, terminó, no volvamos”, “quedémonos en casa que tenemos mucho que hacer” (*El Gráfico* 1948, 1546: 37). El turismo de carretera se queda en casa definitivamente y será en las décadas posteriores la “esencia” y la marca de originalidad del automovilismo nacional. Sin embargo, las visitas de pilotos y máquinas de pista había abierto la posibilidad de una participación argentina en el prestigioso circuito europeo. Vuelven en 1949 los visitantes europeos y Oscar Gálvez les gana en Palermo y Fangio en Mar del Plata. Comenzaba otra época en la historia del automovilismo argentino y, afortunadamente, Fangio no se quedó en casa como *El Gráfico* pedía.

Juan Manuel Fangio es, sin lugar a dudas, la síntesis casi perfecta de esta historia. De padres italianos, nació en Balcarce en 1911, una ciudad típica de la pampa en donde la agricultura de la papa marcaba los ritmos de trabajo y las posibilidades de progreso económico. Fangio entró a los 11 años como aprendiz en un taller metalúrgico en donde se hacían piezas para

autos, camiones y máquinas agrícolas. Posteriormente pasó a trabajar en la reparación de autos en la concesionaria Ford y su aprendizaje final lo hizo en la concesionaria Studebaker de Miguel Viggiano. Al dejar los 12 años la escuela primaria y los estudios para siempre entró como joven mecánico y un par de años más tarde pasó a ser mecánico ajustador. Posteriormente pasa a ser “experto” en poner a punto los autos reparados o recién importados. A Fangio le fascinaba la mecánica y en el taller de Viggiano aprendió todos los secretos posibles y sobre todo a improvisar. Acerca de ese periodo de su vida comentaría muchos años después que “mirando fui aprendiendo de a poco a hacer algunos trabajos, en aquella época el aprendizaje consistía en eso: en mirar y ‘robar’ conocimientos de los que más sabían... entonces uno iba haciéndose, entre herrero y mecánico” (Fangio y Carozzo 1986: 25). Viggiano corría en algunas ocasiones y en su taller Manuel Ayerza, uno de los grandes corredores de antes de la guerra, preparaba su Studebaker. Ver la preparación “a mano” de los dos autos fue para Fangio una enseñanza imprescindible. Viggiano le enseñó, también, a conducir en el barro, a ser sensible al acelerador, a minimizar el deslizamiento de las ruedas, a frenar a tiempo, a usar correctamente los cambios y a llevar el coche siempre

equilibrado (Moss 1992: 16). Su debut en las rutas polvorientas de la pampa fue en 1928, como copiloto de Manuel Ayerza, en un Chevrolet de cuatro cilindros, en una carrera desde Coronel Vidal hasta Maipo.

Al volver del servicio militar en 1932 con 21 años, en sociedad con los hermanos Duffard y su hermano menor Rubén, instaló un taller mecánico en pleno centro de Balcarce. Incurrió en carreras locales con el principal objetivo de hacer propaganda para su taller. Su debut oficioso como piloto fue en 1936 en una carrera en el circuito Benito Juárez en un taxi modificado. El 27 de marzo de 1938 debutó oficialmente en una carrera en el circuito de Necochea en donde, con un auto menos potente que los de los consagrados volantes Arzani y Zatuszek, consiguió un decente tercer lugar. Esta performance lo convenció de que “podía tener una carrera como volante que era lo que había soñado por muchos años” (Ludvigsen 1999: 13). Como volante de turismo de carretera participó activamente desde 1938, primero con Ford y luego con Chevrolet, y dio batalla a los hermanos Gálvez que dominaban esa categoría. Su primer gran triunfo fue en 1940 en el Gran Premio Internacional del Norte: Buenos Aires-Lima-Buenos Aires. Un total de casi 9.500 km. Ese mismo año salió campeón argen-

tino de carretera. Balcarce lo consagró como su héroe máximo ya que a partir de ese año ya no sería solo un pequeño pueblo perdido en la pampa y solo conocido por la producción de papas. En 1941 defendió su título con victorias en el Gran Premio de Brasil y en las Mil Millas Argentinas. Fangio, de esa manera, pasaba a ser conocido y admirado en Bolivia, Perú y Brasil. A causa de la guerra y por la escasez de combustibles, piezas y neumáticos, las carreras fueron suspendidas de 1942 a 1945. Fangio diría, ya consagrado, que esa etapa formativa fue la más importante ya que fueron los años de mayor esfuerzo y sufrimiento que es cuando se forma el carácter de un hombre (Moss 1992: 15). Al terminar la guerra, sin embargo, Fangio tenía un gran temor de que su carrera en el automovilismo hubiera terminado a causa de su edad (Fangio y Carozzo 1986: 81). Todo cambió a partir del año siguiente.

A partir de 1946 participó con relativo éxito en carreras de pista en los circuitos de Tandil y de San Justo. En 1947, como hemos visto, el Automóvil Club Argentino, con el apoyo del gobierno de Perón, invitó a conocidos equipos y pilotos europeos para correr en la Argentina durante la pretemporada de enero y febrero. Se permitió a los coches de mecánica nacional competir contra la Alfa Romeo de Achille Varzi

y la Maserati de Gigi Villoresi, pilotos italianos consagrados en Europa. Fangio participó con un Chevrolet al que se le puso un motor de camión para aumentar su potencia. Era tan feo que lo bautizaron “La Negrita”. Fangio y su auto fueron lo mejor de los pilotos nacionales aunque no logró derrotar a los italianos. En 1948 se repitió la experiencia pero esta vez Fangio y Gálvez corrieron con los mismos coches que los europeos pero, otra vez, sin mayores éxitos. Para el verano europeo de ese año y con el apoyo decidido de Achille Varzi el Comité del ACA decide enviar una delegación argentina compuesta por Fangio, Oscar Gálvez y Pascal Puópolo. Fangio compite con un Simca Gordini en Reims sin poder terminar las dos carreras. Su triunfo en la pretemporada de 1949 en Mar del Plata con una Maserati importada por el ACA permitió que la prensa especializada europea lo viera como un piloto con grandes condiciones. Un periodista inglés dijo de Fangio que impresionaba porque “tenía una idea fija: ganar la carrera, y conducía de acuerdo con esto desde el inicio al fin” (Ludvigsen 1999: 16). Ese mismo año fue el de su consagración europea. Corriendo para el equipo de Achille Varzi, que había muerto en un accidente el año anterior, gana en San Remo con una Maserati, financiada por el ACA y con el apoyo del gobierno

argentino y la empresa Suixtil. Esta victoria se repetiría en Pau, Perpignan y Albi. A estas victorias se suman las logradas con un Simca Gordini en Marsella y con una Ferrari en Monza. Esta última victoria fue, sobre todo, percibida como homérica en la Argentina ya que Fangio, con la misma máquina que los pilotos oficiales de Ferrari, Ascari y Villoresi, conseguía derrotarlos. Los europeos veían a la Argentina como una nación rica y privilegiada que se había escapado de los males de la guerra y que estaba en condiciones de financiar las expediciones de sus mejores pilotos. Por otra parte, el ACA y el gobierno argentino veían en esos triunfos la posibilidad de ubicar a la Argentina, al menos, en condiciones de igualdad con las naciones modernas industriales. La Argentina participó de un modo privilegiado en la consolidación de un espacio global de competencias automovilísticas y Fangio fue, sin duda alguna, el símbolo de una nación.

La gira europea fue seguida con pasión desde Argentina y sus victorias transmitidas por Radio Belgrano por Luis Elías Sojit y su hermano Manuel. Su aparición en el automovilismo europeo fue definida como la presencia de “un asombroso meteoro maduro”, ya que tenía 37 años, y su estilo de manejo como “no solo audaz sino sistemático”. Fue además percibido

como “amistoso, modesto y demoníaco solo en el manejo” ya que sus modales, contrarios a los dominantes en el ambiente de las estrellas europeas, no estaban marcados por los celos y el individualismo extremo. Era un “hombre de una gran lealtad” (Ludvigsen 1999: 37-8). Su retorno en la a la Argentina en agosto, dos semanas después de su última victoria en Albi, fue apoteótico: recibido por una muchedumbre en el aeropuerto –que incluía a los hinchas de los Gálvez– y acompañado por otra aún mayor en la visita que hiciera al presidente Perón en la Casa Rosada.

La Argentina había encontrado un héroe que no solo expresaba ideales de movilidad social, igualdad de oportunidades e integración social, sino que era, además, capaz de vencer a los mejores pilotos europeos en las carreras de pista. Su “resistencia física, habilidad y sensibilidad mecánica” había sido forjada en las maratones automovilísticas de la Argentina y América del Sur (*The Sunday Times*, 9-5-1999: 15). Si bien los autos y los motores eran ejemplos de modernidad, había en Fangio aspectos “románticos” que no solo tenían que ver con su estilo personal y su figura gentil y bonachona: era el producto de un pueblo de inmigrantes en la pampa argentina profunda que no tenía ni raíces aristocráticas ni se parecía a una

urbe industrial. Para muchos argentinos era “un paisano con mucha astucia y fino sentido de la observación” (Parga 1995, tomo III: 650). La fascinación argentina por su figura era correspondida por la fascinación de los europeos que vieron en él a un “corredor de raza” y un “modelo de dignidad, humildad y calidez humana”. Él mismo diría que “pertenece al mundo que se integraba con la competencia pura”, sin trampas, y “con el progreso”. Así “había sido en su país” y sería del mismo modo en el extranjero (Parga 1995 tomo III: 651). Era tanta la admiración que despertaba que es Stirling Moss, uno de sus más enconados “enemigos”, escribió el libro más hermoso sobre su vida (Moss 1992). De él dijo que no hubo un piloto que se le acercara porque “tenía un nivel casi irreal de talento natural y destreza para pilotar, unidos a un temperamento notable... y era un ser humano extraordinario” (Moss 1992: 60). Fangio tenía muchos secretos, además, pero el mayor era que la noche anterior a las carreras le gustaba conducir por el circuito durante tres o cuatro vueltas, utilizando los faros en la oscuridad para grabar en su memoria las características más salientes del trazado (Moss 1992: 118). Pero talento natural, resistencia física, que en él era producto de tantos años duros en Turismo Carretera, y memoria no excluían una

tremenda inteligencia táctica, su virtud más notable según Moss. La combinación de esas virtudes lo convirtieron en un “genio absoluto” (Moss 1992: 130).

1951 fue su consagración definitiva al ganar con Alfa Romeo el primer campeonato mundial. La pareja Fangio y “Alfetta”, para muchos el auto de carrera más hermoso de todos los producidos, conseguía ganar a las poderosas Ferrari, que incluía entre sus pilotos a José Froilán González, otro argentino formado en TC y que tuvo una carrera importante hasta 1960 con 26 carreras disputadas y dos victorias. Entre ese año y 1957 Fangio ganó el campeonato mundial cinco veces y lo hizo con cuatro fábricas diferentes: Alfa Romeo, Ferrari, Maserati y Mercedes-Benz. Ganó 24 de los 51 grandes premios en los que participó, 28 veces ganó la clasificación, 48 veces comenzó en la primera fila, y en 28 ocasiones hizo el récord de vuelta. Pocos pilotos de Fórmula 1 pueden mostrar estos índices de efectividad en una época caracterizada por los riesgos y los accidentes fatales. En los nueve años en que Fangio estuvo activo 30 de los pilotos que competían contra él habían muerto en accidentes fatales y él mismo había sido testigo del horrible desastre en Le Mans cuando el Mercedes de Pierre Levegh se fue contra el público matando a 80 espectador.

Sobrevivir sin accidentes en ese periodo fue una muestra de su coraje y habilidad.

La carrera de Fangio estuvo marcada por muchos episodios antológicos pero ninguno superado por su proeza en el Gran Premio de Alemania en 1957. Una carrera que había comenzado con su claro dominio se complicó en la décima vuelta. Luego de una detención en boxes la ventaja de 29 segundos que Fangio tenía con su Maserati sobre la Ferrari de Hawthorn no solo había desaparecido sino que, al ponerse de nuevo en carrera, estaba a una distancia de 51 segundos. Para poder ganar, quedando solo diez vueltas, tenía que descontar por vuelta más de 5 segundos. Para hacerlo bajó los récords de vuelta de un modo prodigioso, llevando el récord de 9m 33s a 9m 17s. Dio alcance a Hawthorn en la primera vuelta y le ganó por una diferencia de tres segundos (Parga 1995, tomo III: 633). Era de difícil explicación la hazaña de un hombre que tenía ya 46 años. Para Moss, no hay en la historia del automovilismo una exhibición de habilidad y coraje como la que Fangio hiciera ese domingo: “Fangio fue el más admirable piloto de todos los tiempos” y “siempre estuvo en una clase por encima del resto, el único hombre capaz de producir una actuación como esa” (*The Sunday Times* 9-5-1999: 15). Fangio mismo diría

que esa fue su mejor carrera en el circuito que más amaba desde 1951 cuando corrió por primera vez allí con su “Alfetta”. Según sus palabras “ese día logré por fin conquistarlo, como si le hubiese sacado todos sus secretos, como si le hubiese vaciado su intimidad” (Fangio y Carozzo 1986: 230).

Fangio se retiró en 1958, luego de correr el Gran Premio de Francia y convencido de que con su Maserati no podía competir con las poderosas Ferrari. Como una muestra de respeto, el año anterior en Italia, el “joven” Hawthorn le había rendido homenaje a su modo: pudo haberle sacado a Fangio una vuelta y no lo hizo, como una muestra de admiración y un “tributo final al maestro” (*The Sunday Times* 9-5-1999: 15). Fangio había puesto a la Argentina en el mundo de una manera privilegiada y ejemplar. Su retiro dejó un vacío casi imposible de llenar. Uno podría decir que desde ese año la Argentina ha vivido en una suerte de “abstinencia” y “nostalgia” no solo por la pérdida de un piloto irremplazable sino por la imposibilidad de continuar una tradición. En la década del setenta apareció Carlos Reutemann e hizo una carrera importante en Fórmula 1 corriendo con Brabham y Ferrari, pero nunca llegó a consagrarse campeón mundial, aunque estuvo cerca dos veces.

Mientras Fangio era parte del mundo transnacional el automovilismo nacional siguió sus cauces normales y el TC siguió gozando del apoyo popular. En la década del cincuenta a los pilotos de origen chacarero se unieron grandes volantes de origen terrateniente y que rompieron la tradición de los pilotos-mecánicos: Carlos Menditeguy, Rodolfo de Álzaga, Gastón Perkins y Juan Manuel Bordeu. De Álzaga llegó a ganar el campeonato argentino en 1959 en pleno apogeo de los hermanos Gálvez. La década de 1950 verá la aparición de los hermanos Emiliozzi que pasan a dominar con tanta claridad que en 1963 ganan diez carreras. Hay, asimismo, un aumento de las carreras de TC en autódromos. Paralelamente seguían las competiciones de pista en las categorías Fuerza Limitada y Fuerza Libre, herencia de la Mecánica Nacional. La Mecánica Nacional en sus variantes entra en crisis ya que representaba una fórmula anacrónica en la que la libertad en la elección del chasis era acompañada por la libertad para decidir la cilindrada de los motores. En la década del sesenta será reemplazada por las diferentes fórmulas: 1 y 2, al comienzo, y posteriormente, 3 y 4. Este desarrollo era paralelo a los cambios que se habían producido en Europa. Al mismo tiempo aparecen las carreras de los coches estándar, conocida como Turismo

Mejorado y Sport. Esto acelera el mundo de las competencias ya que se corría todo el año pero sin que, necesariamente, la Argentina fuera capaz de producir pilotos de nivel internacional.

La multiplicación de categorías continuó en las siguientes décadas. El resultado fue una maraña de carreras de turismo y de pista con una característica: incluso en Fórmula 1 los coches eran producidos en su totalidad en la Argentina. Es importante recordar que este impulso se debe a la presencia las fábricas de autos instaladas después de 1955 y que son las que comienzan a proveer de autos a los corredores. Aparecerán, paulatinamente, los Chevy, los Falcon, los Valiant y el legendario Torino que reemplazan a los autos producidos en los talleres artesanales. El Torino incursiona en Europa y en 1969 se organiza una gran expedición con tres coches, nueve pilotos y doce mecánicos. El director de “La Misión Argentina” fue el mismísimo Juan Manuel Fangio. Este decía que había que demostrar al mundo la calidad de los autos y los pilotos argentinos (*El Gráfico* 1969, 2597: 30). De esa “misión” quedaron algunos buenos desempeños pero ninguna victoria. No hubo milagros y las diferencias entre los coches argentinos y el resto era real y no podía ser compensada por la pericia de sus pilotos (Parga 1995, tomo IV: 906-7). Los

sueños de grandeza que se comenzaron a forjar con las largas carreras por rutas panamericanas más de veinte años atrás quedaron en eso. Las distancias tecnológicas con Europa eran ya muy grandes y no podían ser acortadas a fuerza de voluntad y un excesivo optimismo. El Torino, ejemplo del automóvil nacional, solo sería “rey” en el ámbito nacional.

Desde 1914 hasta fines de la década del setenta el automovilismo formó parte de las actividades deportivas más importantes en el país. La Argentina pudo, por su condición de país “periférico” pero relativamente rico, participar desde temprano en el desarrollo de este deporte a nivel internacional. Hasta la década del cincuenta esa inversión en máquinas y pilotos produjo excepcionales volantes que pudieron competir con éxito en el mundo restringido y elitista de la Fórmula 1. Fangio era extraordinario, sin lugar a dudas, pero era el producto de circunstancias históricas concretas que hicieron posible su participación: apoyo local, fomento del ACA, interés internacional por incorporar a la periferia, apoyo decidido del gobierno peronista y pasión popular. A partir de la década del sesenta, con la proliferación de categorías y la presencia de fábricas locales interesadas en la expansión del mercado nacional, el automovilismo argentino se insulariza y

solo excepcionalmente participará con éxito en el mundo cada vez más globalizado de las competencias deportivas. Reutemann y la Misión del Torino son excepciones. La abstinencia producida por el retiro de Fangio continuó y, paralelamente, no solo su peso histórico se vivió como irremplazable sino que se sintieron de un modo agudo las limitaciones de lo local en un mundo tecnológico globalizado. Brasil durante estos tiempos de sequía argentina produjo tres grandes campeones en Fórmula 1: Fittipaldi, Piquet y Senna. La Argentina pasa a vivir de su pasado en un presente que se hace cada vez más limitado.

BOXEO: LOS PUÑOS DE LA NACIÓN

Bioy Casares recuerda cómo, en una madrugada de 1923, esperó ansiosamente los diarios, para enterarse “con incredulidad y desolación de que Luis Ángel Firpo había sido derrotado por Jack Dempsey, por el título de campeón del mundo, en Polo Grounds, en Nueva York” y agrega que “en *La vuelta al día en ochenta mundos*, Cortázar cuenta que también para él esa derrota fue dolorosa” (1994: 29). Desde la fundación en 1908 del Boxing Club Buenos Aires, primer club de boxeo de la Argentina, has-

ta 1924 habían pasado casi dos décadas y su práctica, originalmente aristocrática, se había popularizado. Sin embargo, para que esto ocurriera el boxeo tuvo que superar muchos prejuicios (Viale 1950: 55). En Buenos Aires la prohibición del boxeo por parte de las autoridades municipales duró hasta 1924. Esto no impedía la práctica en clubes, las peleas clandestinas y la organización excepcional de exhibiciones autorizadas como, por ejemplo, durante la visita en 1915 del campeón mundial de peso pesado Jack Johnson. El boxeo, sin embargo, vivía su vida propia en la ciudades de Avellaneda y Barracas en donde era permitido. El Internacional Boxing Club, fundado en Buenos Aires en 1913 por jóvenes socialistas, fue el primer semillero de grandes boxeadores ya que de allí surgieron Luis Ángel Firpo, Gustavo Leneve, Luis Galtieri y Horacio Lavalle, los primeros grandes boxeadores argentinos de comienzos de siglo (*El Gráfico* 1941, 148: 25). En 1922 estaba ya fundada la Federación Argentina de Box y el boxeo se practicaba con gran intensidad en muchas provincias.

La década del veinte fue, sin lugar a dudas, la época heroica del box y el rol de Firpo, determinante. Nacido en Junín en 1894 comenzó a frecuentar el Internacional en 1914 haciendo algunas exhibiciones con boxeadores extran-

jeros en 1917. Su carrera boxística comenzó en 1917 en Uruguay y siguió en 1918 en Chile en donde la práctica del boxeo tenía un gran auge. En 1922 se fue a Estados Unidos donde ganó tres peleas y, rápidamente, se convirtió en un ídolo nacional. En 1923, en su segunda gira a Estados Unidos, ganó diez peleas y perdió en la pelea por el título mundial contra Dempsey. Siguió su campaña en 1924 peleando en Estados Unidos y en la Argentina y se retiró por primera vez en 1926. De manera inexplicable regresa en 1936, gana dos peleas y en la tercera es vapuleado por un talentoso boxeador chileno, Arturo Godoy. Firpo pertenece a la estirpe deportistas argentinos que sabían que el triunfo no solo se medía localmente. El boxeo argentino era evidentemente inferior al de Estados Unidos, verdadera Meca de ese deporte durante ese periodo y hasta la actualidad. Su primer viaje lo hizo solo, sin ningún tipo de apoyo, en una suerte de aventura impredecible ya que era un desconocido, pese a tener los títulos de campeón argentino y sudamericano. El haber llegado a pelear con tres campeones mundiales y haber disputado el título mundial fue una demostración no solo de su capacidad sino de las potencialidades que había en el país. Por su influencia, el boxeo fue legalizado en Buenos Aires y en el resto del país en 1924.

Extremadamente individualista nunca tuvo “ni consejeros, ni instructores físicos de ninguna naturaleza” y manejó su carrera con gran decisión e independencia (*El Gráfico* 1941, 1149: 29). Siempre sostuvo, pese a que se le conocía por su gran golpe y su tremenda fuerza física, que la base principal de triunfo no es el golpe, aunque sea un factor importante. Para Firpo lo “imprescindible es la inteligencia y la intuición, porque el peleador en el ring debe estar continuamente mirando el pecho del adversario, y de acuerdo con el movimiento que hace, descubrirle la intuición” (*El Gráfico* 1941, 1148: 35). El hecho de haber sido bautizado como “El Toro Salvaje de las Pampas” tenía que ver con el imaginario europeo y americano de la época. Este imaginario convertía en exóticos no solo a los boxeadores sino a los polistas e incluso a los bailarines y cantantes de tango que debían presentarse vestidos de gauchos (Archetti 1999).

En 1930 y 1931, el camino de Firpo en Estados Unidos fue seguido por Justo Suárez, nacido en el barrio de Mataderos. En su primer viaje hizo una brillante campaña pero no en el segundo y cayó derrotado por Billy Petrolle en una pelea en la que fue castigado sin piedad. Su decadencia fue imparable. Suárez fue, sin lugar a dudas, el primer boxeador que atrajo a

multitudes y ayudó a consolidar la popularidad del boxeo profesional y aumentar su atractivo económico (*El Gráfico* 1941, 1153: 46). Es una paradoja que el estadio Luna Park, que se convirtió en la catedral del boxeo profesional en la Argentina, haya auspiciado, una semana después de su inauguración el 12 de marzo de 1932, la pelea entre Suárez y Peralta. Peralta ganó la pelea y se convirtió en campeón argentino destronando “al boxeador del pueblo” (Cherquis Bialo 1999: 48). El imaginario creado con Firpo había cristalizado y las metáforas pampeanas y animales fueron heredadas por Suárez que fue llamado “El Torito de Mataderos”. El diminutivo se correspondía con la categoría en la que combatía, mientras que Firpo era pesado, Suárez era liviano. Muchos años después, y otra vez en Estados Unidos, el peso pesado Lavorante muere trágicamente en 1964 luego de dos años de estar en coma: se convirtió en “El Novillo Salvaje” (Fernández Moores 1992: 32).

En la década del veinte el deporte aficionado se organiza a nivel nacional y los campeonatos nacionales reunían a numerosos boxeadores. Desde 1924 hasta 1952 la participación argentina en los Juegos Olímpicos siempre se salda con medallas: un total de 7 de oro, 7 de plata y 6 de bronce que convertían a la Argentina en una de las potencias mundiales en el box. En

1928 en Amsterdam se consiguieron las dos primeras medallas de oro, una para Víctor Avendaño y la otra para Arturo Rodríguez Jurado. Estos dos boxeadores representan, de alguna manera, el ambiente de boxeo de esa época en donde todavía era posible encontrar alguien que venía de medios populares como Avendaño con otro que venía de familias acomodadas como Rodríguez Jurado. Rodríguez Jurado se recibió de ingeniero agrónomo y practicó junto al boxeo el rugby, en el que descolló en el Club Atlético San Isidro, posteriormente en San Isidro Club y en la selección nacional. Excelente boxeador de peso pesado se caracterizaba por su fuerza, su coraje y su obstinación. Pudo haber seguido el camino de Firpo pero para él el deporte no debía ser profesional (*El Gráfico* 1945, 1365: 23).

En la década siguiente, con la expansión de la práctica del boxeo y su creciente popularidad, boxeadores como Rodríguez Jurado no eran una excepción sino que habían desaparecido de los cuadriláteros del país. Gran parte del reclutamiento, además, se hacía en las provincias y en el interior de la provincia Buenos Aires. Provincias como Córdoba, Santa Fe y Mendoza produjeron grandes boxeadores. El primer campeón mundial profesional de boxeo fue el mendocino Pascual Pérez, que ganó el título

en 1954. Antes –en 1948–, había sido campeón olímpico aficionado. Pérez puede considerarse un producto de la escuela mendocina en donde primaba un “notable sentido de tiempo y distancia, sincronizados en su perfección”, acompañado por una “gran velocidad”. Boxeaba “sin perder la línea” y se defendía a la perfección como “un gran estilista” (*El Gráfico* 1948, 1520: 43). Nicolino Locche, el tercer campeón mundial argentino al ganar su título en 1968, siguió con esa tradición. Sus prodigiosos movimientos de cintura y la agudeza de su vista lo llevaron a ganarse el apodo de “El intocable”, ya que sus precisos esquives hacían casi imposible que lo golpearan. Estábamos ya lejos del imaginario de los animales salvajes de la pampa. El inicio de Firpo y Suárez y los éxitos olímpicos habían permitido, una vez más, convertir una práctica deportiva local en un trampolín internacional. No eran solamente los polistas y sus caballos, ni los pilotos y sus máquinas, esta vez se trataba de solitarios deportistas que se transformaban, ocasionalmente, en los “puños de la nación”. No solo la fuerza y el coraje descarnado sino también la técnica sofisticada, el hecho de no ser golpeado, fue la marca de muchos de los más grandes boxeadores argentinos.

El boxeo fue también una avenida para la movilidad social pero esta vez no solo para los

hijos de inmigrantes que poblaban la pampa sino, fundamentalmente, para los pobres de las grandes ciudades, una realidad social muy parecida a la de los grandes boxeadores norteamericanos. Amílcar Brusa, el mítico manager de Carlos Monzón y tantos otros grandes boxeadores santafecinos, define la producción de grandes boxeadores argentinos de la siguiente manera:

a mis boxeadores no voy a buscarlos a colegios religiosos ni a la universidad. Es lógico, el boxeo es un deporte cuya esencia es la agresión y es en los barrios de gente menos pudiente, sin recursos, donde los chicos lamentablemente crecen en un clima cargado de agresividad... Por eso, en un medio cargado de injusticia, donde los pibes se acostumbran desde temprano a conocer una sola cara de la vida, la mala, la tristeza, el odio, la miseria, es natural que se vayan vacunando. Se habitúan desde el nacimiento a ser desconfiados, temerosos, a defenderse permanentemente. (Monzón 1976: 45-6)

La figura emblemática de José María Gatica, “un lustrabotas pendenciero”, sintetiza el ascenso social de un inmigrante del interior, nacido en San Luis, que, desde la pobreza extrema, se convierte en uno de los grandes ídolos deportivos argentinos. Su debut profesional fue

en diciembre de 1945 y su carrera se prolongó hasta 1956 o sea que coincidió totalmente con los gobiernos peronistas. Su biografía nos confronta con tres ejes importantes. El primero, su identificación política visceral con el peronismo y su devoción confesada por el presidente Perón y Evita Perón, recíproca, por lo menos, hasta 1951. Esto reforzó la afinidad existente entre los sectores populares y su personalidad desbordante y carismática. Su estilo de boxeo contundente, agresivo, valiente y espectacular contribuía a su celebridad. Se decía que, en sus peleas en el Luna Park, los espectadores de la tribuna popular iban a verlo ganar y los del *ring-side*, supuestamente antiperonistas, perder. Gatica tenía la virtud de hacer visibles las divisiones políticas que existían en el país. El boxeo era política y, mejor aún, política simbólica. El segundo, las duras peleas con Prada, otro gran boxeador del interior, que pese a él pasó a ser identificado con la oposición a Perón. Los duelos Gatica-Prada fueron de una gran intensidad dramática y la rivalidad existente desde la época de aficionados se trasladó al mundo profesional. En total pelearon seis veces y cada uno ganó tres. Entre la primera y la última pelea transcurrieron once años (*La Razón* 3-12-1978: 18). El tercero, es su intento de hacer carrera en Estados Unidos como los

otros grandes boxeadores del pasado. Sus extraordinarias condiciones y el apoyo explícito del gobierno lo animaron a tentar suerte en Estados Unidos en 1951. Se impuso en forma terminante a Terry Young en su primera pelea, pero en el combate contra Ike Williams, campeón mundial de su categoría, fue derrotado de manera contundente y humillante. Gatica fue, también, un par de puños al servicio de la gloria de la nación. Su fracaso terminante y sus extravagancias aceleraron su decadencia. Murió en la pobreza y el abandono en un absurdo accidente de tránsito a los 38 años.

Luego el triunfo de Pascual Pérez en 1954 pasaron 12 años hasta tener un nuevo campeón mundial. En 1966, en la misma categoría mosca, Horacio Accavallo gana el título mundial en Tokio. Como Gatica, su niñez y juventud estuvieron signadas por la pobreza. Fue botellero, lustrabotas, canillita, payaso y hasta fakir de un circo de tercera categoría. Se hizo profesional a los 22 años y recién a los 31 tuvo la oportunidad de pelear por el título mundial. Técnico para defenderse y aguerrido para atacar, su carrera deportiva transcurrió en medio de muchos sacrificios y cuando le llegó el éxito supo conservar una gran humildad. Al recordar la noche de su consagración como campeón mundial Accavallo dijo:

Me acordé de la marcha de San Lorenzo que me había acompañado desde el vestuario hasta el ring, de mi vida en el circo, de mis amigos. Cuando el árbitro Pope me levantó la mano sentí que empezaba para mí una vida distinta. Era –un poco– como si de pronto aquel ex cirujano de Valentín Alsina se hubiese convertido mágicamente en un verdadero Rey. (*El Gráfico* 1974, 2844: 16)

Se retiró luego de defender la corona mundial tres veces para dedicarse exitosamente a la actividad comercial. Su vida estaba en las antípodas de Gatica y demostraba que el ciclo de la pobreza no era inmutable y podía romperse.

Carlos Monzón al ganarle al campeón Nino Benvenuti en Roma en 1970 se convirtió en el cuarto campeón mundial argentino, el primero en peso mediano. Su origen fue también muy humilde. Confesó que no se hizo boxeador por casualidad ya que el boxeo “es igual que la vida y empecé a boxear porque tenía que vivir. Se necesitaban las mismas cosas: saber defenderse, saber atacar, estar siempre atento, luchar, sentir y hasta tener la grandeza de saber recibir un cachetazo” (Monzón 1976: 191). Su ídolo había sido Gatica, ya que representaba un pasado pobre y la posibilidad de la fama y la riqueza, aunque ésta fuera transitoria. El boxeo iba a ser la única manera de ganarle a la pobreza. Se forjó como boxeador en el gimnasio del Club Unión

de Santa Fe mientras trabajaba como canillita, lustrabotas, repartidor de leche y verdulero (De Marinis 1974: 159). Se hizo profesional en 1963 y su récord a su retiro era impresionante: 99 combates con 86 victorias (61 por nocaut), 10 empates y 3 derrotas. Fue campeón mundial durante ocho años y se retiró invicto, defendiendo su título 14 veces. Monzón, sin lugar a dudas, es el campeón argentino más exitoso y sus defensas del título frente a grandes boxeadores norteamericanos, como Emile Griffith o Benny Briscoe, franceses, como Jean-Claude Bouttier y Gratien Tonna, y sudamericanos, como el cubano, nacionalizado mexicano, José “Mantequilla” Nápoles, y el colombiano Rodrigo Valdez, son legendarias. Tuvo dificultades para ser aceptado en el país, ya que su estilo de boxeo “frío” no convencía ni a los expertos ni al público. En Europa, al contrario, en donde hizo once de sus peleas por el título mundial, era admirado. Alain Delon, que organizara dos de sus defensas, lo definía, a la vez, “como un torero y un toro bravo, como un hombre y un animal” y pensaba que era el prototipo del macho argentino y de la “perfección viril”. Tenía, según él, una “dimensión misteriosa e inexplicable” que lo dotaba de un aura de vencedor nato (Pessar 1975: 1). Su personalidad tenía un alto “contenido dramático” y Delon eligió para

su salida al ring en su pelea contra Nápoles el tango *Silencio* cantado por Gardel porque era apropiado, “una música espectacular, igualmente grande, impactante” (Monzón 1976: 164) según el actor y, seguramente también, porque su letra aludía al sufrimiento de las madres francesas durante la Gran Guerra.

Este dramatismo espectacular fue, evidentemente, lo que había sentido Nino Benvenuti, el hermoso italiano que había destronado a Emile Griffith, aquella noche del 7 de noviembre de 1970 en Roma cuando Monzón lo despojó de su corona al ponerlo nocaut en el duodécimo round. Monzón relata que el hecho de que el manager de Benvenuti lo definiera como “impasible, con una impasibilidad digna de otro planeta” y como “frío y casi inhumano” tuvo sus efectos. Benvenuti no podía soportar la mirada de Monzón y para inmunizarse había tapizado su cuarto de hotel con una docena de fotos en donde esa “mirada impresionante” aparecía del modo más nítido y amenazante (Pessar 1975: 161). La pelea fue presentada como un encuentro entre el “bello y civilizado” europeo contra la “bestia”, casi indígena, que venía de las pampas. Monzón confesaría, años después, que en el cuadrilátero no tenía piedad porque el hombre que estaba enfrente intentaba sacarle lo que era suyo, y al defen-

derse una rabia ancestral le salía desde el fondo de su cuerpo. Ese sentimiento se transformaba en un odio profundo al adversario, y en sus peleas solo quería destruir a su oponente (Pessar 1975: 195). Benvenuti al salir al ring se dio cuenta de “que el hombre con el que iba a pelear no era un adversario sino un enemigo salvaje y despiadado” (Monzón 1976: 138). Seis años después Benvenuti confesaría que en esa pelea se encontró con “un atleta imprevisible, con un hombre de una potencia y una ferocidad tales que nunca supuse que podía llegar a existir” (Monzón 1976: 149).

Nunca antes puños argentinos fueron tan eficaces. Fue un boxeador de gran frialdad, especulativo, cerebral, fuerte, valiente, persistente y con una demoledora pegada. Era tanta la fuerza de sus puños que tenía sus manos rotas, sufría muchísimo de las cápsulas metacarpianas, y solo podía pelear infiltrado con novocaína, totalmente anestesiado. Julio Cortázar escribió uno de sus mejores cuentos (*La Noche de Mantequilla*) en el que la pelea entre Monzón y Nápoles permite reflexiones sobre el boxeo, en general, y sobre el estilo de Monzón. No solo fue un ídolo deportivo sino que su romance escandaloso con Susana Giménez, una de las actrices más famosas argentinas, y su participación como actor en cinco películas

acrecentó su fama como miembro del mundo del espectáculo en la Argentina. Para Monzón la riqueza y la fama no bastaron. Su “historia de amor” con Susana Giménez fue el momento culminante de su ascenso social y simbólico. Monzón confesó que en su primera visita a la casa de la actriz casi se muere ante tanta elegancia: “sillones tapizados en telas brillosas, cuadros y retratos de ella, alfombras que dan la sensación de pisar sobre nubes, un balcón enorme, lleno de plantas y faroles... todo de gran gusto” (Monzón 1976: 171). Ese amor no fue, sin embargo, duradero y desde la ruptura Monzón no fue el mismo. Diría que el éxito no lo dejó ser él mismo. Su vida se complicó: acusado de la muerte de su segunda esposa, fue condenado en 1989 a 11 años de prisión. En uno de los permisos que había conseguido por buena conducta perdió la vida al volcar el auto que conducía mientras regresaba al penal de Santa Fe en donde purgaba su pena. El fin de su vida era, de ese modo trágico, una parábola de la vida del “Mono” Gatica, su ídolo durante su niñez. El país perdía uno de sus héroes más impresionantes y exitosos. Amílcar Brusa, su manager de siempre y de origen italiano, dijo que “Carlos reivindica a todos los nativos, a los criollos de los que mucha gente sostiene que no tienen capacidad de sacrificio” (Monzón 1976:

47). Los cuerpos criollos en el boxeo, según Brusa, no solo expresan agresividad, valor y coraje, sino también disciplina y un profundo sacrificio. Monzón le dio la razón ya que siempre pensó que su vida como boxeador fue un sacrificio constante hasta que dejó los guantes.

Desde 1914 hasta 1990 a la Argentina tuvo trece campeones mundiales profesionales, algunos de ellos grandes figuras como Víctor Galíndez y Santos Laciari. La participación, con gran éxito, en los Juegos Olímpicos, como he señalado anteriormente, marcaron la temprana internacionalización del boxeo. Quizás es una paradoja que los éxitos en el boxeo aficionado se hicieron más escasos en la medida en que estos aumentaban en el mundo profesional. A partir de 1956 y hasta 1996, la Argentina solo consiguió cinco medallas de bronce en diez olimpiadas, una cosecha bien magra comparada con la de los inicios. En la consolidación del deporte profesional, el estadio del Luna Park, fundado en 1932 y, sobre todo, la visión empresarial de Tito Lectoure, en su dirección a partir de 1956, fueron factores importantes. Buenos Aires fue una plaza económica importante, atraía a grandes boxeadores extranjeros y permitió que los mejores boxeadores nacionales se midieran con ellos (Manrique Zago 1999). En 1987 se decidió suspender la actividad pugil-

lística y comenzó su transformación de estadio deportivo a estadio múltiple. La “muerte boxística” del Luna Park puede verse como un símbolo de la transformación del boxeo argentino en un deporte cada vez más marginal. Es como si la nación no necesitara, de una manera más o menos permanente, de los puños criollos y del interior.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Desde comienzos del siglo XX la Argentina no solo se moderniza y se urbaniza rápidamente sino que en ese proceso el deporte va a jugar un rol muy importante, ya que hace posible no solo la pronta incorporación del país a un sistema internacional de competiciones, sino que favorece la expansión de un espacio de tiempo libre nacional. El deporte, con la prensa, la radio y posteriormente con la televisión, alcanza un impacto nacional indudable a través de la libre circulación de sus símbolos, mitos y héroes. Esto es posible porque la práctica deportiva se convierte en un espectáculo público. Las inversiones en infraestructura deportiva aumentan y se consolidan los clubes como verdaderas sociedades civiles. Al mismo tiempo se profesionalizan las carreras deportivas, lo que

facilita la movilidad social de los más talentosos. Si el deporte fue pensado originalmente como una escuela en donde templar el coraje individual y aprender a funcionar colectivamente, en la época de las naciones, con Juegos Olímpicos y campeonatos mundiales, es obvio que la conexión con las identidades nacionales fue un resultado más que previsible. La Argentina, como he tratado de demostrar, exporta cuerpos, caras, gestos y eventos deportivos, y a partir de ellos una imagen de lo nacional se construye, al mismo tiempo, afuera y adentro. Monzón no solo es un “macho” para consumo interno sino que es percibido como un “macho argentino”, con todo lo negativo o positivo que esto pueda tener.

En ese proceso las imágenes y las historias no serán fáciles de integrar en un todo coherente, por la presencia de una gran diversidad, tanto individual como colectiva. Por lo tanto, si el deporte es pensado solamente a partir de la unanimidad no se puede entender la diversidad que éste produce. Uno de los mensajes de este libro es, casualmente, que en la presentación de prácticas deportivas tan diferentes encontramos las bases de lo nacional como compuesto por un caleidoscopio complejo y, en muchas ocasiones, contradictorio. No solo hay “contradicciones” individuales sino también dimensio-

nes de clase que parecen incompatibles. Si el polo es terrateniente y el automovilismo charcarero, el boxeo supuestamente bien popular, e incluso marginal, y el fútbol relativamente multclasista es, precisamente, a través de esta combinación heterogénea que las imágenes de lo nacional se construyen. El polo no excluye al fútbol y viceversa.

Hay en este periodo un proceso de apropiación estatal de los deportistas exitosos y de los equipos que representan al país que no ha sido analizado y no era el objetivo de estas páginas. Es importante hacer notar, sin embargo, que durante el gobierno peronista no solo se organizaron campeonatos nacionales infantiles a través de la Fundación Eva Perón sino que hubo una política orientada a garantizar los éxitos deportivos. Los triunfos de Fangio, si bien no eran presentados como los triunfos del gobierno peronista, eran apropiados por el sistema de propaganda gubernamental oficial (Fundes 1999). Los éxitos deportivos, incluso los obtenidos en polo, fueron presentados como la victoria de la nación y de las virtudes masculinas: coraje, persistencia, voluntad de superación, poder y habilidad para sortear obstáculos (Rein 1998: 59). Uno de los fracasos, en ese sentido, fue el “capital simbólico” otorgado a Gatica que terminó de un modo inesperado con su derrota

ante Ike Williams en 1951. Lo que queda claro es que durante el peronismo hubo una inversión importante en infraestructura deportiva al construirse, entre otros, el autódromo Oscar Alfredo Gálvez, el Velódromo Municipal, el Circuito KDT y el Centro Recreativo Ezeiza, y al patrocinarse eventos internacionales como las carreras de Fórmula 1, el campeonato mundial de básquetbol en 1950, los Primeros Juegos Panamericanos en 1951, las visitas de grandes boxeadores norteamericanos y la vuelta ciclística República Argentina. Incluso en 1949 con la publicación de *Mundo Deportivo* se pretendió dar batalla a *El Gráfico*, el semanario productor de ideología más importante y que no era totalmente fiel al gobierno. Esos diez años fueron, de algún modo, ejemplares y no hubo, posteriormente, otros intentos sistemáticos de vincular el deporte con la nación a través de políticas estatales claras y articuladas. Se podría decir que a partir de 1955 la relación entre deporte y nación se da cada vez más fuera del Estado.

Volvamos, para terminar, al panteón de los héroes. Muchos nombres y hazañas han sido presentadas en las diferentes secciones ya que el deporte, quizás junto con la guerra y las expediciones por lugares inhóspitos, permite el despliegue de narrativas heroicas. Tres nombres

han sido, sin embargo, retenidos de un modo especial: Juan Manuel Fangio, Carlos Monzón y Diego Armando Maradona. Esto no es casual porque el impacto nacional e internacional que tuvieron fue excepcional. En un modelo esencialista de entender lo nacional estas figuras remiten a glorias pasadas y nos recuerdan que no hay auge sin una posible decadencia. Pero, asimismo, representan parte de la diversidad imaginable en el momento de calificar las virtudes de los seres excepcionales. Esa heterogeneidad invita, también, al rechazo. Fangio es, sin lugar a dudas, el héroe deportivo menos controvertido –pese a su tibio peronismo–. Ernesto Sabato supo captar, junto a Stirling Moss, algunas de las dimensiones salientes de su personalidad al describirlo de la siguiente manera:

contemplo a ese hijo de labradores italianos cuyo rostro podía sin embargo haber sido el de un senador romano... Hay en su cara una especie de bonhomía cазurra, los residuos de muchos años de lucha, de alguien que ha visto la vida y sobre todo la muerte demasiado de cerca y demasiado veces, que ha alcanzado esa ataraxia de los sabios que han meditado sobre la fragilidad del triunfo y sobre la vanidad de las coronas de laurel; un sutilísimo y casi imperceptible pliegue en el extremo en los labios está como anunciando una ironía inminente o retenida al borde de la

inminencia. Es que este híbrido de campesino y senador no solo ha sido trabajado por las multitudes del circo sino también por la socarronería de la campaña bonaerense... Ese hombre, formado en la escuela de la escasez, paciente y laborioso como buen chacarero ...modesto y orgulloso la vez, tranquilo en la adversidad y corajudo en la fanfarronería. (1986: 8-9)

Si la vida de Fangio remite a los mitos chacareños y pampeanos y, por lo tanto, marca la transformación de un deporte que en sus inicios fue aristocrático, las vidas de Monzón y Maradona nos llevan a la escasez de las villas miserias de Santa Fe y Lanús. La vida de Monzón, el modelo del “macho argentino”, puede verse como una síntesis estilizada del modo como el público argentino piensa el boxeo, ayudado por la narrativa periodística: pobre, agresivo, resentido y deprivado es capaz de subir a la gloria en una suerte de pulsión vengativa y sado-masoquista. Hemos visto que, en parte, Monzón se piensa de esa manera pero es más que eso. El éxito de Monzón es una muestra de la capacidad de sacrificio, la obsesión rutinaria por el trabajo, la preparación cuidadosa, y, sobre todo, la relación entre fuerza física, coraje y resistencia y la moral para vencer. Como diría Brusa, su entrenador y guía por tantos años, sus hazañas reivindican el criollo y sus virtudes.

Juane, estrella del rock nacional, declaraba que “Maradona es solo comparable a San Martín con una temperatura de cuarenta grados cruzando la cordillera de los Andes para liberar a Chile” (*Página/12* 1/12-1994: 2). La comparación no es gratuita y es probable que muchos argentinos estarán de acuerdo con esta caracterización y posiblemente incluirían en una suerte de tríptico heroico al cantor de tangos Carlos Gardel, muerto, joven y trágicamente, en 1933. La relación estrecha entre *potrero* y *pibe* es, sin lugar a dudas, un aspecto imprescindible para entender su peso simbólico. En el escenario global del deporte la producción de territorios e identidades locales es difícil de mantener a causa de la naturaleza dispersa de la globalización. Maradona tuvo como jugador de fútbol una vida diaspórica y transnacional pero nunca dejó Villa Fiorito. Los modos de pertenencia al *potrero* y la condición de *pibe* no contradice el sentimiento de pertenencia al territorio imaginario de la nación. Estas dos construcciones culturales, en su caso, se refuerzan mutuamente. Maradona es así transformado en un héroe argentino mítico, y no solo debido a sus éxitos deportivos ya que su vida –agitada, escandalosa y dramática– al ser pública concierne a los ciudadanos del país. Podemos decir que en esta relación compleja

entre nación y héroe Maradona fue, ciegamente, en la búsqueda de su destino. La Argentina necesitaba de un héroe trágico y lo encontró. Al mismo tiempo Maradona era como tantos otros, ya que nos recuerda nuestra imperfección, nuestra humanidad. El último efecto de su vida trágica es la de perfilar nuestros sentimientos de responsabilidad y culpa. La caída de un ídolo verdadero tiene la virtud de romper la ficción de la vida y transformarla, se quiera o no, en un espectáculo público con tonos perversos. De estas historias se nutre, también, la historia de una nación.

BIBLIOGRAFÍA

- Archetti, Eduardo P. 1995 “Estilos y virtudes masculinas en *El Gráfico*: La creación del imaginario del fútbol argentino” en *Desarrollo Económico*, vol. 35, N° 139: 419-42.
- _____. 1976 “Playing styles and masculine virtues in Argentine football” en Marit Melhuus y Kristi Anne Stølen (comp.) *Machos, mistresses, madonnas. Contesting the power of Latin American gender imagery* (Londres: Verso).
- _____. 1997a “Hibridación, diversidad y generalización en el mundo ideológico del

- fútbol y el polo” en *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 1: 53-76.
- _____. 1997b “And give joy to my heart’: Ideology and emotion in the Argentinian cult of Maradona” en Gary Armstrong y Richard Giulianotti (comp.), *Entering the field. New perspectives on World football* (Oxford: Berg Publishers).
- _____. 1999 *Masculinities. Football, polo and the tango in Argentina* (Oxford: Berg Publishers).
- Archetti, Eduardo P. y Amílcar Romero 1994 “Death and violence in Argentinian football” en Richard Giulianotti, Norman Bonney y Mike Herworth (comp.) *Football, violence and social identity* (Londres: Routledge).
- Bayer, Osvaldo 1990 *Fútbol argentino* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Bertolitto, Miguel Ángel 1997 *River Plate. El campeón del siglo* (Buenos Aires: Temas Grupo Editorial).
- Bioy Casares, Adolfo 1994 *Memorias* (Barcelona: Tusquets Editores).
- Borocotó, A. 1946 *25 años en el deporte* (Buenos Aires: Atlántida).
- Ceballos, Francisco 1969 “Introducción” en Francisco Ceballos (comp.) *El polo en la Argentina* (Buenos Aires: Comando en Jefe del Ejército).
- Cherquis Bialo, Ernesto 1999 “Verdades de a puño” en Manrique Zago (comp.) *Luna Park. Escenario de fama mundial* (Buenos Aires: Manrique Zago Ediciones).
- De Marinis, Horacio 1974 *7.000 años a puñetazos. Historia crítica del boxeo* (Buenos Aires: Axioma Editorial).
- Di Giano, Roberto 1998 “Avatares de la modernización del fútbol argentino” en Pablo Alabarces, Roberto Di Giano y Julio Frydenberg (comp.) *Deporte y sociedad* (Buenos Aires: Eudeba).
- Di Stefano, Alfredo 2000 *Gracias, vieja. Las memorias del mayor mito del fútbol*, (Madrid: Aguilar).
- Emiliozzi, Irma 1992 *Los Emiliozzi. Testimonios y recuerdos* (Buenos Aires: Ediciones Movimiento).
- Fangio, Juan Manuel Y Roberto Carozzo 1986 *Fangio. Cuando el hombre es más que el mito* (Buenos Aires: Sudamericana/Planeta).
- Fernández Moores, Ezequiel 1992 *Díganme Ringo. Una biografía de Oscar Natalio Bonavena* (Buenos Aires: Planeta).
- Frydenberg, Julio 1996 “Los nombres de los clubes de fútbol. Buenos Aires 1880-1930” en *Revista Digital. Lecturas Educación*

- Física y Deportes*. Disponible en www.sportquest.com/revista
- Fundes (Fundación para el Desarrollo Económico y Social) 1999 *Deporte y Peronismo. Medio siglo de compromiso* (Buenos Aires: Fundes).
- Gasparini y Ponsico 1983 *El director técnico del Proceso* (Buenos Aires: El Cid Editor).
- Graham-Yooll, Andrew 1999 *The forgotten colony. A history of the English-Speaking communities in Argentina* (Buenos Aires: L.O.L.A.).
- Laffaye, Horacio A. 1989 *El polo internacional argentino* (Buenos Aires: Edición del autor).
- La Nación 1994 *Historia del fútbol argentino*, 3 tomos (Buenos Aires: La Nación).
- Laguineche, Manuel, Patxo Unzueta y Santiago Seguro 1998 *Athletic. Cien conversaciones en La Catedral* (Madrid: El País-Aguilar).
- Ludvigsen, Karl 1999 *Juan Manuel Fangio. Motor racing's grand master* (Sparjford, Somerset: Haynes Publishing).
- Manrique Zago (comp.) 1999 *Luna Park. Escenario de fama mundial* (Buenos Aires: Manrique Zago Ediciones).
- Maradona, Diego Armando 2000 *Yo soy el Diego (...de la gente)* (Buenos Aires: Planeta).
- Menotti, César Luis 1986 *Fútbol sin trampa* (Barcelona: Muchnik Editores).
- Merlo, Miguel Ángel 1976 *Tuercas calientes. Los años de oro del automovilismo argentino* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor).
- Monzón, Carlos 1976 *Mi verdadera vida* (Buenos Aires: Editorial Atlántida).
- Moss, Stirling 1992 *Fangio* (Madrid: Luikemotorpress).
- Mosse, Georges L. 1985 *Nationalism and sexuality. Middle-class morality and sexual norms in modern Europe* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press).
- _____ 1996 *The image of man. The creation of modern masculinity* (Nueva York: Oxford University Press).
- Newton, Jorge y Lily de Newton 1969 *Historia del Jockey Club de Buenos Aires* (Buenos Aires: Ediciones L. N.).
- Olivera, Eduardo A. 1932 *Orígenes de los deportes británicos en el Río de la Plata* (Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos).
- Padilla, Enrique 1969 "El polo militar" en Francisco Ceballos (comp.) *El polo en la Argentina* (Buenos Aires: Comando en Jefe del Ejército).

- Parga, Alfredo 1995 *Historia deportiva del automovilismo argentino* (Buenos Aires: La Nación).
- Parkes, Peter 1996 "Indigenous polo and the politics of regional identity in Northern Pakistan" en Jeremy MacClancy (comp.) *Sport, indentity and ethnicity* (Oxford: Berg Publishers).
- Pessar, Henry 1975 *Moi, Carlos Monzón* (París: Editions Pygmalion).
- Ramírez, Pablo A. 1989 "Al gran polo argentino Salud" en *Todo es historia*, 269: 35-42.
- Rein, Raanan 1998 " 'El primer deportista': The political use and abuse of sport in Peronist Argentina" en *The International Journal of the History of Sport*, vol. 15, N° 3: 54-76.
- Romano, Eduardo 1991 *Las letras del fuergo* (Buenos Aires: Editorial Fundación Ros).
- Sabato, Ernesto (1986), "Prólogo" en Juan Manuel Fangio y Roberto Carozzo, *Fangio. Cuando el hombre es más que el mito*, Buenos Aires: Sudamericana/Planeta.
- Scher, Ariel y Héctor Palomino 1988 *Fútbol: pasión de multitudes y de elites* (Buenos Aires: CISEA).
- Slatta, Richard W. 1986 "The demise of the gaucho and the rise of equestrian sport in Argentina" en *Canadian Review of Studies in Nationalism*, vol. 12, N°1: 23-38.
- Sojit, Luis Elías y Luis Micoli 1956 *Enciclopedia de oro del automovilismo* (Buenos Aires: Editorial Sojit).
- Turner, Alejandro 1998 "25 millones de argentinos: fútbol y discurso en el Mundial 78" en Pablo Alabarces, Roberto Di Giano y Julio Frydenberg (comp.) *Deporte y sociedad* (Buenos Aires: Eudeba).
- Ulanovsky, Carlos, Marta Merkin, Juan José Panno y Gabriela Tijman 1995 *Días de radio. Historia de la radio argentina* (Buenos Aires: Espasa Calpe).
- Viale, César 1950 *Cincuenta años atrás* (Buenos Aires: Editorial Piatti).

EL MUNDIAL DE FÚTBOL DE 1978 EN ARGENTINA

VICTORIA DEPORTIVA Y DERROTA MORAL*

En la novela de Antonio dal Masetto *Hay unos tipos abajo* (Dal Masetto, 1998), Pablo, en el fin de semana de la final del Campeonato del Mundo jugado por Argentina contra Holanda, observó un coche sospechoso con dos personas en su interior aparcado en la esquina de su casa, situada en un barrio del centro de Buenos Aires. Carecía de compromiso político, pero como periodista sabía que podía ser definido como enemigo de la Junta militar. Él y su novia vivieron dos días en la paranoia más absoluta. Dal Masetto recrea una atmósfera opresiva en la que el miedo de Pablo a ser secuestrado por un escuadrón militar o de la policía contrasta con la excitación y el entusiasmo con el que los argentinos esperaban su primera victoria en el fútbol mundial. Estábamos en pleno desarrollo de una competición deportiva que ocultaba la represión política, la

tortura y la muerte. Lo que se imaginaba como posible en el caso de Pablo, adquiere dimensiones trágicas en la novela de Martín Kohan *Dos veces junio* (Kohan, 2002). El narrador es un soldado que sirve como conductor para un médico militar durante los días del Mundial de Fútbol. Mientras las masas seguían los partidos por radio o televisión, el soldado esperaba al médico en el exterior del estadio del River Plate, a donde había sido requerido con urgencia: un prisionero político torturado estaba a punto de morir y ello hizo necesaria la experiencia del doctor Mesiano. Sin embargo éste estaba más interesado en el fútbol y en el destino del equipo argentino en un partido trascendental que en salvar una vida, después de todo a los terroristas no se les podía tratar como a seres humanos. El moribundo bien podría haber sido Pablo. En *La crítica de las armas* José Pablo Feinman ha retratado dramáticamente las contradicciones de una sociedad argentina que trataba de lograr orden y paz mientras reinaba el

* Este trabajo fue publicado originalmente en la revista *Memoria y Civilización* N°7, pp. 175-194 (2004).

secuestro y el asesinato. Epstein, el protagonista, un filósofo que había escrito textos revolucionarios en el pasado, estaba obsesionado por la idea de ser secuestrado y noche tras noche aguardaba el ruido del ascensor deteniéndose en su piso como anuncio de la llegada del escuadrón militar. Feinman escribe:

Si no se moría, si no lo mataban, Pablo Epstein sabía que habría de vivir sus próximos años en un país de cobardes y cómplices. Pero sabía algo más, algo peor: que él, necesariamente, participaría de una de esas dos condiciones, o de las dos, ya que sabía, conociéndose, que habría de actuar como un cobarde, y que era incapaz de imaginar cómo, en el país terrorífico que se avecinaba, no ser un cómplice (Feinman, 2003).

La ficción argentina ha reflexionado convincentemente sobre los dilemas morales de los años setenta y su reflejo en los aspectos más oscuros asociados con el Mundial de 1978. Estas novelas recientes muestran que el período militar todavía es una herida abierta que implica consternación emocional y significados controvertidos. Nadie puede negar que sólo a unos cientos de metros del estadio del River Plate, donde el equipo argentino jugó la primera fase y la final, estaba situada la ESMA (Escuela Mecánica de la Armada). Este fue el mayor cen-

tro de internamiento y tortura de la dictadura militar. Tal era el horror que los prisioneros podían escuchar las celebraciones y la alegría que llegaba del campo de juego al mismo tiempo que escuchaban los gritos de sus compañeros torturados. ¿Era legítimo estar locamente ensimismado con el Mundial e ignorar lo que estaba ocurriendo? ¿Era aceptable apoyar al equipo nacional bajo esas circunstancias? ¿Era justificable desear la victoria sabiendo que ese era el principal y más explícito objetivo de los militares en el poder? ¿Era defendible salir a las calles, cantar y ondear la bandera nacional tras la victoria argentina?

Veinticinco años después del Mundial, el periodista de Vedia resumía la contradictoria situación de la Argentina de 1978:

Esa era, en definitiva, la tragedia argentina: un país partido por la mitad, una nación cortada en dos por una dicotomía tragicómica en la que el fútbol y la muerte dirimían la más absurda contienda de la historia... En 1978 hubo dolor y muerte, pero hubo –también– fútbol y alegría. La vida fluye siempre de esa manera: con luces y sombras, con durezas y blanduras. Y así escriben su historia los pueblos: con el alma henchida de júbilo y, a la vez, con el alma hecha jirones... Juguemos al fútbol sin que la sombra de la muerte se filtre en los estadios por alguna rendija. Y llo-

remos las vidas perdidas sin que ningún estrépito nos distraiga de nuestro dolor. Vivir, morir, gritar un gol: todo es parte de ese misterio que llamamos vida (*La Nación Deportiva*: 2).

En este artículo trataré de lograr una mejor comprensión de las complejas relaciones entre la pasión y el amor de los argentinos por el fútbol y la ideología nacionalista de la Junta militar. En la última parte trataré de la ambivalencia moral que creó la victoria del equipo nacional, de tal forma que los debates acerca de lo correcto o erróneo de la misma nunca han terminado del todo en Argentina.

NACIONALISMO MILITAR Y CAMPEONATO DEL MUNDO

El comienzo de 1976 fue caótico debido a la tremenda violencia política utilizada por las fuerzas militares y paramilitares para combatir a los grupos de la opositora guerrilla de izquierdas, a la crisis institucional abierta tras la muerte del presidente Perón y a la degradación económica que, entre otras cosas, provocó una tasa de inflación anual del 566'3%. En marzo de ese año la inflación alcanzó un máximo histórico: 56%, acompañada por un

asesinato político cada cinco horas y la explosión de una bomba cada tres horas. Desde diciembre de 1975 los asesinatos se agravaron por la actividad incontrolada de grupos paramilitares apoyados por el Estado y por el ala derechista del Partido Peronista en el poder. El 24 de marzo los militares derrocaron a la Presidenta Isabel Martínez de Perón e instalaron un régimen que llamaron, eufemísticamente, Proceso de Reorganización Nacional. Sus objetivos proclamados fueron el restablecimiento del desaparecido orden social, la reorganización de las instituciones y la creación de mejores condiciones para el regreso a una auténtica democracia (Novaro y Palermo, 2003: 20). Según sus propias palabras, declararon que permanecerían en el poder hasta que los verdaderos valores de la moralidad cristiana, la tradición nacional y la dignidad de ser argentinos se hubiesen recuperado. Los medios más importantes para ello serían la erradicación de los grupos subversivos de izquierdas y la promoción de la armonía entre el Estado, el capital y los trabajadores. La inserción de Argentina en el bloque occidental de naciones cristianas que luchaban contra el comunismo y la oposición a los países socialistas se definía como crucial (*La Nación*, 1976: 6). El diagnóstico de una intensa crisis moral,

política y social no estaba lejos de la realidad pero, por supuesto, las fuerzas armadas eran una parte importante del problema. Decidieron actuar con la idea de que ellos eran los únicos garantes del orden y que en el transcurso de la acción de gobierno se lograría el consenso social. El General Videla, designado Presidente de la Junta, declaró que una vez que sus valores y objetivos fuesen aceptados por la sociedad civil y los grupos políticos, se realizaría una transferencia gradual del poder. Las fuerzas armadas, obviamente, decidieron mantener el poder durante un prolongado período de tiempo, una perspectiva temporal diferente de la de otros regímenes militares que habían ocupado el poder en el pasado inmediato. El uso de la represión, la tortura, el secuestro y el asesinato se convirtió en algo habitual. El resultado fue dramático: 30.000 personas fueron asesinadas entre 1976 y el final de la dictadura en 1983. Un país acostumbrado a la intervención militar y a la violencia nunca había experimentado la crueldad y la locura de esos años.

En este contexto se organizó y desarrolló de forma ejemplar el campeonato del Mundo. Podemos preguntarnos *ex-post*: ¿cómo pudo la FIFA permitir que se jugara el campeonato en estas circunstancias? ¿cómo fue posible

que participaran quince países, muchos de ellos viejas democracias regidas por gobiernos progresistas? La respuesta es simple: la ideología dominante señalaba que el fútbol y el deporte formaban parte de la sociedad civil y como tales, eran independientes de las políticas de Estado partidistas. Se asumía que el fútbol no era política y nunca lo sería. El ideólogo Polakovic expresaba con claridad este esquema conceptual:

El Mundial no tiene nada que ver con la política... tiene que ver con lo nacional o sea con la vida de la Nación... cada persona humana forma parte de una nación, independientemente del Estado en el que le toca vivir... la nacionalidad lo acompaña durante toda su vida... y desde el punto de vista nacional, el equipo deportivo tiene la misma función que los conjuntos folklóricos llegados aquí para presentar, a la admiración de todos, sus bailes y canciones... cada hombre desea formar parte de una nación a la que todos aprecian y admiran... la nación da al hombre la sensación de abrigo y protección... el fútbol argentino presente en el Monumental hizo activas las fuerzas etnogenéticas, y así indirectamente contribuyó al fortalecimiento del ser nacional argentino... sabíamos del valor nacional del tango... del valor nacional del fútbol nos damos cuenta todos, porque todos lo estamos viviendo y percibiendo en estos momentos (*La Nación*, 1976: 6).

Por otro lado la FIFA, como organismo internacional, dependía de asociaciones nacionales de fútbol independientes y del patrocinio de empresas multinacionales, interesadas ambas en el impacto global del campeonato y en la consolidación del deporte. Ni la FIFA ni Coca-Cola ponían en el centro de sus compromisos la política, ni adoptaban puntos de vista moral al valorar las cualidades de los países organizadores. La Junta sabía muy bien que la FIFA no estaba preparada para cancelar la celebración del Mundial a partir de argumentos éticos. Los militares sabían perfectamente que las inspecciones periódicas de la FIFA se basaban en la valoración de la capacidad organizativa del comité nacional (Ente Autárquico del Mundial –EAM–) encargado de la adecuación de los estadios y los aeropuertos y de la habilitación de una nueva estructura de televisión y comunicaciones. La Junta heredó un campeonato otorgado a Argentina en 1968; ella no lo pidió. Podemos imaginar a influyentes generales pensando que era un regalo a una sociedad que tanto amaba el fútbol. Sin embargo, se trataba de un regalo envenenado, puesto que el tiempo jugaba en su contra si no conseguían pacificar el país. La aniquilación total de los grupos guerrilleros era crucial. Un Campeonato del Mundo con bombas, protes-

tas y manifestaciones era impensable. Pocas semanas después del golpe militar el EAM fue intervenido y el Mundial se convirtió en una prioridad nacional.

Alfredo Cantilo, presidente de la Asociación del Fútbol Argentino, reconocía que los preparativos iniciados en 1968 no habían sido efectivos. En 1976 los militares se enfrentaron a una situación caótica. La falta de tiempo se convirtió en el obstáculo principal. Sin embargo, la presencia de los militares en el EAM hizo posible la finalización de todas las construcciones retrasadas. Los militares, decía Cantilo con orgullo, demostraron al mundo las posibilidades de una nueva nación y confirmaron la importancia de la planificación y la disciplina (*La Nación*, 1978: 8). El general Antonio Merlo, responsable del EAM, declaró algunos meses antes de la ceremonia de apertura que “a pesar de la modestia de la Copa del Mundo comparada con las Olimpíadas, el principal objetivo es mostrar al mundo nuestro talento organizativo. Hace dos años nadie creía en nosotros, y ahora el mundo está convencido que los argentinos están hechos para hacer cosas importantes. Para nosotros ha llegado el momento de la verdad” (*Somos*, 1978: 14). Las expectativas también se vincularon a los resultados deportivos. En su último encuentro con el equipo nacional,

el general Videla señalaba que los futbolistas estaban obligados

A mostrar que eran lo mejor de la nación y lo mejor que la Argentina podría presentar al universo... y que estaban obligados a demostrar la calidad del hombre argentino. Este hombre que a nivel individual o trabajando colectivamente es capaz de llevar adelante grandes empresas cuando está guiado por objetivos comunes... y será la expresión adecuada de la calidad humana de los argentinos (*Clarín Mundial*, 1978: 6-7).

El Mundial era un éxito en el seno de una sociedad “pacificada”. La ola de nacionalismo popular era inmensa. Las manifestaciones de alegría en los estadios y en las calles tras las victorias argentinas que culminaron en el triunfo frente a Holanda ya en la final fueron interpretadas por la Junta como el éxito de un proyecto nacional. El general Videla decía que el grito “Argentina, Argentina”, y los millones de banderas en cada esquina eran signos de una nación recuperada, en la plenitud de su dignidad. El general Saint Jean, gobernador de la provincia de Buenos Aires, proclamó que la historia de Argentina tenía un antes y un después del Mundial. La Copa del Mundo se vio como el comienzo de una nueva época en la que la unión de las gentes, finalmente, se había conseguido. La Junta, orgullo-

samente, declaró que la competición mostraba que los partidos no se habían jugado por once jugadores en el campo, sino por veinticinco millones de argentinos. Argentina venció pacíficamente a la subversión. Había nacido un país nuevo (*Página 12*, 1988:10-11). Los medios de comunicación, sin excepciones, participaban acriticamente en la explosión de alegría, en el optimismo y en el chauvinismo¹. Incluso un intelectual crítico como Ernesto Sábato dijo que “la Copa del Mundo fue una prueba de madurez, nobleza, una manifestación popular marcada por la generosidad y el altruismo” (*La Razón*, 1978: 4). Definida como *La fiesta de todos*, el título de la película oficial sobre el Mundial, la Junta vivió en esos días de junio su mejor momento. El régimen, sin reparo alguno, consideró que a través del fútbol estaban obteniendo los objetivos reales y simbólicos más importantes: la imagen de una nación victoriosa mostrada al mundo (Novaro y Palermo,

1 Véanse Carlos Ulanovsky, *Paren las rotativas* 1997 (Buenos Aires: CEAL); Abel Gilbert y Miguel Vitagliano 1988 *El terror y la gloria. La vida, el fútbol y la política en la Argentina del Mundial 78* (Buenos Aires: Norma) y Eduardo Blaustein y Martín Zubieta 1998 *Decíamos ayer: La prensa argentina bajo el proceso* (Buenos Aires: Colihue).

2003: 166). En el epígrafe siguiente mostraré que esto se hizo posible además porque los valores y las ideologías del fútbol argentino crearon un ambiente favorable.

ESENCIALISMO FUTBOLÍSTICO

El fútbol en Argentina es una vieja pasión nacional, una obsesión, el lugar del orgullo y el desencanto, de la alegría y la tristeza, y un importante escenario para la obtención de la victoria y del reconocimiento global². Un país que había exportado miles y miles de jugadores al mundo, y especialmente a Europa, y que obtuvo muchos títulos internacionales con sus clubes y equipos nacionales, nunca se había proclamado Campeón del Mundo. La participación en el Mundial previo, en 1974, no fue muy triunfal y la derrota en segunda ronda ante Holanda por 4 a 0 fue traumática. La explicación se atribuyó a

los erráticos sistemas de juego elegidos por los entrenadores. El principal semanario deportivo escribía que Argentina jugaba sin convicción y, aún peor, sin una filosofía que reflejara una visión y una continuidad histórica (*El Gráfico*, 1974: 1). En ese mismo número, Perfumo y Babington, dos de los más talentosos jugadores que tomaron parte en el Campeonato de 1974 en Alemania, confesaban que desconocían la forma de juego, dado que estaban más preocupados por la forma de jugar de sus rivales que por su propio estilo. Babington manifestaba que se le había pedido “tener ideas claras sobre nuestro estilo, necesitábamos un plan que reflejara nuestra idiosincrasia, nuestra técnica y habilidad, combinada con un mayor dinamismo y ritmo” (*El Gráfico*, 1974: 3). En ese largo artículo se recogía el consenso entre jugadores y periodistas acerca de la estrategia correcta: la imperiosa necesidad de volver a las fuentes de nuestro estilo, basado en el regate y en el virtuosismo. Se insistía en que Argentina, una potencia mundial en la exportación de jugadores, debía concentrarse ya en sus propias posibilidades, iniciando un proceso que debía ser coronado con el título en 1978.

En octubre de 1974 César Luis Menotti fue nombrado seleccionador nacional. Había sido un destacado interior izquierdo: pausado, alto,

2 Véanse Eduardo P. Archetti 1999 *Masculinities. Football, polo and the tango in Argentina* (Oxford: Berg) y *El potrero, la pista y el ring. Las patrias del deporte argentino* 2001 (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica); y Pablo Alabarces 2002 *Fútbol y patria. El fútbol y las narrativas de la nación en Argentina* (Buenos Aires: Prometeo)..

elegante, muy técnico, visionario y un gran goleador. Comenzó su carrera en el *Rosario Central*, un equipo tradicional de la ciudad de Rosario, con un gran éxito. Posteriormente pasó a Buenos Aires y jugó en dos equipos importantes: *Racing Club* en 1964 y *Boca Juniors* en 1965. Su paso por *Boca* fue muy problemático. Su estilo basado en un *tempo* lento y en toques elegantes no se correspondía muy bien con el juego de patadón que siempre caracterizó al Boca Juniors. Como otros muchos jugadores argentinos tuvo también una fase internacional. En 1967 abrió caminos y se integró en *The Generals* de Nueva York y en el famoso *Santos* de Brasil, el mítico equipo de Pelé en 1969 (Gasparini y Ponsico, 1983).

Menotti entrenó al *Huracán* en 1973, cuando éste obtuvo su primer título nacional por medio de un juego que los amantes del fútbol argentino percibían como el típico estilo del país. Comprendió que se necesitaba una filosofía definida. Menotti era un jugador educado, con dos años de estudios universitarios, políticamente comprometido, miembro del Partido Comunista y, por encima de todo, sabía expresar sus ideas. Era capaz de crear un discurso sobre las relaciones entre las raíces históricas del fútbol y la identidad nacional. En este sentido, su aceptación del cargo de

seleccionador nacional estaba en relación con la estrategia política del Partido Comunista, más opuesta a los grupos guerrilleros que a la Junta. Tras tantos fracasos la opinión pública estaba esperando una especie de Mesías y él se preparó para encarnar esa figura. En una larga entrevista en *El Gráfico*, Menotti exponía su cosmología futbolística en unas pocas características:

1. El talento y la habilidad técnica debían predominar sobre la potencia y el despliegue físico.
2. Era precisa una articulación dialéctica entre la velocidad corporal y la mental: no quería jugadores que corrieran sin pensar o que pensarán sin correr.
3. Un sistema de marcaje flexible en zona y hombre a hombre era la mejor estrategia en defensa.
4. Atacar con dos extremos y un medio-delantero era la mejor respuesta al sistema 4-4-2 impuesto por los brasileños en muchos equipos.
5. La continuidad, de la forma en que la mantuvieron los holandeses en los años setenta, era crucial: un balón perdido debía recuperarse lo antes posible.

6. La sensación de pertenecer a una tradición futbolística con grandes héroes era importante para los jugadores.

Decidió seleccionar a los mejores jugadores y abrir nuevas posibilidades a muchas promesas que jugaban en las ligas provinciales. Su proyecto fue definido como un “objetivo nacional” y, a tal fin, organizó un equipo nacional con jugadores del interior. Comenzó también un trabajo sistemático con las selecciones inferiores que culminó con la victoria en la prestigiosa Copa Toulon francesa en 1975. Grandes figuras de aquel torneo fueron Tarantini, Passarella y Valencia, que integraron el equipo nacional en 1978. Insistía Menotti en que el fútbol sólo era un deporte y en que su trabajo estaba encaminado a la defensa del prestigio de las tradiciones futbolísticas argentinas. Decía que “jugando no defendemos nuestras fronteras, la Patria, la bandera. Con el equipo nacional nada que es profundamente patriótico muere o es salvado” (*El Gráfico*, 1977: 65). A la preparación sistemática del equipo nacional le quedaban casi cuatro años. Tuvo éxito incluso al obtener en octubre de 1976 de la Asociación del Fútbol Argentino una prohibición para vender jugadores argentinos a clubes extranjeros. Menotti trabajó con muchos jugadores y confiaba en llegar a

1978 con una mayoría de ellos jugando en Argentina y sólo unos pocos en ligas extranjeras. Así se hizo y el único requerido del exterior en 1978 fue Kempes, en aquel momento jugador del Valencia. Fue capaz de formar en cuatro años un grupo incondicional de gente joven con la misión de convertirse en campeones del mundo; y triunfó.

Para los seguidores del fútbol argentino y para los medios de comunicación obtener la Copa del Mundo era visto, paradójicamente –dado el contexto político–, como un acto de redención y de justicia. Onesime en *El Gráfico* escribía que el día de la final “se alcanzó justicia con una gran transparencia... Argentina era campeón mundial por la primera vez” (*El Gráfico*, 1978: 23). En un número especial de la revista, se resaltaba la importancia de un sueño hecho realidad; el equipo nacional jugaba con la característica que la gente quería (la nuestra) contra una Holanda que representaba el fútbol moderno y funcional de Europa. Una vez más la técnica y la habilidad de los jugadores criollos fue superior a la mecánica manera de jugar holandesa (*El Gráfico*, 1978: 58). El intento de Menotti de crear un discurso nacional basado en la tradición, la continuidad cultural y el regreso a los fundamentos tuvo un éxito indudable. Menotti repitió reiteradamente a

lo largo de los años 1978 y 1979 que la mejor forma de entender el triunfo era verlo como un tributo a “nuestro viejo y querido fútbol” c Negó sistemáticamente que hubiese creado un estilo Menotti. Simplemente había recuperado la memoria de la gente y su amor por “la naturaleza interior del jugador de fútbol argentino: su creatividad” (Revista *Viva*, 1988: 54). Hizo renacer una historia de pureza a través de un culto explícito hacia los ancestros, los grandes jugadores de Argentina, que perseguían el éxito con fantasía, imaginación y sentido del deber.

Menotti, a pesar de su exagerada modestia, fue declarado “señor de la victoria” dado que inició y culminó un largo proceso basado en la continuidad y en un profundo respeto hacia las cualidades de los jugadores seleccionados. El diario *Clarín* escribía en un editorial del día posterior a la final que el plan de Menotti

Era visto como una incomprensible locura. Creer que era posible formar un equipo competitivo tomando como punto de partida las cualidades del jugador argentino. Jugar bien y ganar... en este proceso la búsqueda de un estilo diferente fue una lucha muy dura... durante cuatro años el equipo jugó bien y menos bien. Ganó y perdió. Pero la religión de la habilidad y el toque fue aceptada por todos los jugadores... Ahora la victoria cubre los momentos más oscuros. El fútbol argentino

es el mejor del mundo... y el logro de Menotti es muy grande. Su estilo ganó. Sus convicciones triunfaron. Es posible ser campeón mundial con jugadores técnicos y ofensivos. El fútbol argentino recordará por siempre este triunfo (*El Gráfico*, 1978: 15).

Años después quedó claro que Menotti, una figura progresista, trató desesperadamente de racionalizar el éxito, buscando en la historia del fútbol, y no en la historia política del momento, las categorías y conceptos con los que interpretar los felices acontecimientos. Para ello desarrolló un punto de partida ideológico evidente: la política se apoya en la hipocresía y en el engaño; su “filosofía del fútbol” trataba de demostrar la importancia de jugar con generosidad, creatividad y honestidad, sin engaños. Por ello el fútbol, en un período difícil de la historia de Argentina, podía percibirse como un campo performativo atravesado por valores de decencia “permanentes”. Ocho años más tarde decía:

Alguno podrá decir que yo también he dirigido equipos en épocas de dictaduras, en épocas de gobiernos con los cuales no solo no compartía nada sino que contradecían mi forma de vida. Y yo pregunto ¿qué tenía que hacer? ¿Equipos que jugaran mal, que hicieran trampas, que traicio-

naran el sentimiento del pueblo? Naturalmente que no, que no es así la cosa... Nosotros fuimos conscientes y sabíamos que jugábamos para el pueblo. Un pueblo que en ese momento, en la Argentina, necesitaba un punto de partida para volver a reunirse... Nosotros jugamos de la mejor manera posible porque entendimos que había que devolver el espectáculo al pueblo, que es su único dueño. Devolvérselo en triunfo si era posible pero, sobre todo, en el halago de hacer un fútbol honesto. Cada uno de nosotros tenía una consigna al entrar al campo el día de la final: mirar a la gente. No vamos a mirar el palco para saludar, les dije a los jugadores, vamos a mirar hacia arriba, a toda esa gente, donde puede estar el padre de cada uno de ustedes, porque ahí están los metalúrgicos, los panaderos, los carniceros y los taxistas (Menotti, 1986: 27).

Para la Junta estaba claro: la victoria expresaba el éxito de la nación y la importancia de permanecer unidos, como el equipo nacional, contra todo tipo de enemigos. El fútbol se definió como una palestra privilegiada en lo que tocaba al patriotismo. Cuatro días después de la final, Videla señalaba que “el triunfo se ha obtenido con capacidad, coraje y disciplina” y no como indicaba Menotti, con “habilidad técnica”. Sin embargo, era más importante percibir la alegría y el entusiasmo de la gente y esto “podría

ser visto como un profundo deseo de unión que todos los argentinos sentían. La Copa del Mundo expresaba los sentimientos más puros porque eran la mejor prueba de nuestra identidad y nuestra voluntad de triunfo. La nación entera ha triunfado” (*Clarín*, 1978: 15). Menotti empleaba la categoría “pueblo” en vez de “nación”. Nación remitía al nacionalismo argentino tradicional, mientras que pueblo se vinculaba a un discurso de izquierda populista. En una nota que publicó en *Clarín* el día de la final, Menotti escribía que soñaba con una victoria que pertenecía sólo al pueblo argentino (no a la nación) (*Clarín*, 1978: 6). Sin embargo, pese a esta diferencia, los relatos patrióticos de la Junta ensamblaron la narrativa esencialista de Menotti dentro de una sinfonía victoriosa.

Se admite que los argentinos gobernados por las reglas del miedo y la represión participaron también en la celebración. Claudio Tamburrini, un activista político encarcelado, estudiante de filosofía y jugador profesional de fútbol, que consiguió huir de uno de los centros de detención en marzo de 1978 (Tamburini, 2002), escribía veinte años después:

¿Qué fascinación tiene el deporte que hace que torturadores y torturados se abracen gritando los goles de un mismo equipo? Durante el mundial

del 78, los argentinos –yo también me incluyo– suspendimos el juicio político sobre la situación del país en aras de la euforia deportiva. El deporte, en particular el fútbol, despierta pasiones. Las pasiones no siempre son las mejores consejeras a la hora de tomar decisiones importantes. Apoyar a la selección nacional de fútbol de un país sometido a una dictadura es un ejemplo de irracionalidad costosa, pero tal vez saludable, de un pueblo... Dada la imprevisibilidad de la vida y de la historia, tal vez sea al fin y al cabo racional festejar los triunfos futbolísticos como si se produjeran al margen de las situaciones políticas concretas de una sociedad. Los argentinos deberíamos festejar el título del 78 por segunda vez, ahora sin la incertidumbre de no saber si es correcto o no manifestar alegría en una situación de dolor para nuestros semejantes. Luque, Fillol, el Matador Kempes y Bertoni, junto con todos los otros héroes del 78, deberían dar la vuelta olímpica de nuevo en el Monumental de Nuñez. Ahora sí serían los indiscutibles campeones. Esta vez, Videla está preso (Perfil, 1998: 14).

Tamburrini refleja las paradojas, contradicciones y ambivalencias morales que el Mundial mostró en Argentina. En la sección siguiente trataré de mostrar que el deporte, el fútbol en Argentina, es un campo crucial para obtener una mejor comprensión de algunos de los dilemas a los que se enfrentaron los protagonistas del drama de 1978.

EPÍLOGO: AMBIVALENCIAS MORALES 25 AÑOS DESPUÉS

El 19 de junio de 2003 estuve presente en un acto conmemorativo organizado por la Universidad de Belgrano de Buenos Aires en el que los principales participantes invitados fueron dos de los mejores jugadores argentinos en la final de 1978: Bertoni y Larrosa. La idea era discutir con los estudiantes acerca de la importancia de la primera victoria en el fútbol mundial. En primer lugar, la asistencia no fue masiva y esto sorprendió a los jugadores, que esperaban una audiencia masiva y deslumbrada. Las reacciones, sin embargo, fueron diferentes. Bertoni señaló que no estaba sorprendido, dado que lo que caracterizaba a Argentina era “la falta de memoria, o quizá, que tenemos una memoria limitada”. Larrosa estuvo de acuerdo con él pero añadió que tal vez las reticencias de los estudiantes procedieran del “exceso de memoria”. Le pedí que desarrollara lo que él entendía por “exceso de memoria”. Larrosa explicó que la victoria se obtuvo en un difícil contexto político, que hubo acusaciones de que la Junta militar había pagado a algunos jugadores peruanos en el partido de cuartos de final del campeonato en el que Argentina había vencido por 6 a 0; y que Maradona, el jugador que

dominó el fútbol mundial en los años ochenta, no fuese seleccionado por Menotti en el último momento. En otras palabras, la victoria era el centro de polémicas y de ambivalencias morales. En el debate posterior a ambos jugadores se les preguntó por sus reacciones frente a la indiscriminada e injusta represión desarrollada por la Junta. Insistieron con fuerza en su ignorancia, señalando que el fútbol no era política y que ellos jugaron en representación del pueblo y no de los militares –un argumento típico de Menotti–.

La democracia volvió a Argentina en 1983. Todos los miembros de la Junta y muchos prominentes militares fueron detenidos y juzgados. Las atrocidades cometidas se ofrecieron al debate público. Era obvio que Menotti y los jugadores no podían permanecer en silencio. La mayoría optó por la explicación que había elaborado el seleccionador: representaban al pueblo y jugaron para él. Además señalaron que, como la mayoría de los argentinos, no conocían el grado de brutalidad de las fuerzas militares y paramilitares. El año 2000 Ricardo Villa, otro importante jugador del equipo de 1978 que luego triunfó en el Tottenham británico, aceptó hablar del Mundial con Tati Almeida, una de las madres de la Plaza de Mayo, que perdió a su hijo Alejandro el 17 de julio de 1975. Villa

dijo que estuvo de acuerdo en encontrarse con Almeida porque no se consideraba cómplice de los militares. Él era un futbolista que, desafortunadamente, vivió en una época terrible para Argentina. “Ahora –decía–, pienso que hubiese preferido jugar por un país mejor”. Admitió incluso que de haber conocido lo que estaba ocurriendo, hubiese declinado participar en el equipo argentino, como el capitán, Carrascosa, que rechazó jugar el Mundial pero nunca ofreció argumentos claros que justificasen su decisión. Almeida admitió que ella quería la victoria de Argentina. También hubiese querido que su hijo Alejandro hubiera estado vivo para participar junto a tantos jóvenes en la fiesta que siguió a la final. Villa concluyó el diálogo diciendo que

Estamos hablando de un período terrible. Hoy me doy cuenta que fuimos usados para dar alegría al pueblo. Pero no me gusta que nosotros, los jugadores, seamos presentados como los hijos de la Junta militar porque yo le juro que no sabía lo que estaba pasando en ese momento. Con los años he tomado conciencia que fui engañado pero no fue difícil no jugar: yo era un jugador que quería, simplemente, ser campeón del mundo (*Clarín Deportivo*, 2000: 12-13).

Con la llegada de la democracia en los años ochenta, Villa decidió participar en la vida po-

lítica local. Se integró en el Partido Radical, social-demócrata. En 1990 resultó elegido y presidió durante varios años el consejo municipal de su ciudad, Roque Pérez.

Villa es una excepción en su compromiso político a la llegada de la democracia, pero no fue el único que ejerció la auto-crítica. Oscar Ortiz, uno de los jugadores más regulares durante el campeonato y socialista confeso, declaró que “yo hubiera cambiado el trofeo que ganamos si con ella hubiera parado lo que estaba pasando durante la dictadura militar. Pero debo quedar claro que no es nuestra culpa, nosotros no éramos el origen de la tiranía”, añadiendo que incluso la sociedad civil y los líderes políticos tuvieron más responsabilidad al aceptar pasivamente el golpe de Estado. Consideraba que se había vertido un exceso de culpabilidad en los jugadores dado que, señalaban muchos, el partido contra Perú fue arreglado por la Junta y que ellos habían jugado para lavar la cara a los militares, todo lo cual era falso: “porque no fuimos los campeones de la dictadura, fuimos accidentalmente campeones durante ese período, y jugamos, además, un gran fútbol” (*Veintitrés*, 2003: 78-9). Menotti apoyó el razonamiento de Ortiz al preguntar retóricamente “porqué hay tanta crítica contra el equipo y no contra los empresarios, los medios o los políticos” (*La*

Nación Deportiva, 2003: 3). Por ello pedía una mejor comprensión de lo ocurrido en 1978: “sin minimizar la dictadura es importante poner la Copa del Mundo en su contexto real” (*Página 12*, 2003: 20).

Ni los jugadores ni Menotti ofrecían argumentos excepcionales. El recurso a la ignorancia de los argentinos ha sido denominado como la dialéctica de “la apariencia del horror y el mito de la inocencia”³. A partir de la segunda mitad de 1982 la revelación del alcance de la tortura y el asesinato fue tal que tras unos meses de incredulidad siguió una indignación general y la repulsa a cuanto los militares hicieron desde 1976. El complejo mecanismo de rechazo construido por los represores y la falta de testigos, junto con la extrema crueldad, condicionaron el escepticismo de la opinión pública. Esta situación se fue desmoronando a partir de las evidencias y se instaló en el país un sentimiento de culpabilidad. ¿Cómo era posible ignorar lo que habían hecho los militares y otras fuerzas represivas? El miedo y el terror fueron, junto con el papel de los medios de

3 Véanse Inés González Bombal 1988 *Los vecinazos. Las protestas barriales en el Gran Buenos Aires* (Buenos Aires: Ediciones del IDES) y *La dictadura militar* (op. cit.)

comunicación en el apoyo a los militares, importantes factores en la creación de pasividad y desinterés. Villa, Ortiz y el resto de los jugadores, fueron parte de un pueblo que prefirió adherirse a la lógica de la inocencia. En la actualidad es evidente que los años de gobierno militar provocaron en Argentina una situación extrema de alienación social (Vezzetti, 2002).

He mostrado en mi artículo que la genuina pasión por el fútbol en Argentina se articuló en torno a un doble discurso: la narrativa de la tradición y la forma de juego y la ideología de una nación en justa lucha contra el comunismo y la subversión. Julio Marini escribe que el principal dilema veinticinco años después es el de cómo comprender el amor de la gente hacia un deporte en medio de un “tiempo cruel”. Describe el compromiso de los seguidores en el estadio y fuera de él, de aquellos que desconocían lo que estaba ocurriendo y de quienes lo ignoraban. Incide incluso en la más patente de las paradojas: los prisioneros escuchaban la radio y mostraron una sincera alegría el día de la victoria en la final (*Clarín Deportivo*, 2003: 7). Como parte de la mitología argentina, se dice que el capitán “tigre” Acosta, uno de los más violentos torturadores de la Marina, entró en una celda tras la final porque los prisioneros gritaban “Vencimos, vencimos”. Entonces

él mismo participó en esa euforia auténtica y espontánea. Como un ejemplo de su crueldad se cuenta que subió a un grupo de prisioneros en un coche para que pudiesen ver con sus propios ojos que la gente no se preocupaba de los derechos humanos ni de ellos. Sólo estaban interesados en el Mundial. Una de las víctimas relató al periodista Fernández Moore que pidió a Acosta que abriese el techo del coche para tener una visión mejor de las masas en la calle. Y cuando lo hizo, pensó gritar que ella era una de las desaparecidas recluidas en un lugar secreto. Pero se dio cuenta de que no tenía sentido, dado que la gente hubiese pensado que era una loca en medio del carnaval nacional (Fernández Moore, 2003: 11).

El escritor Alfredo Leuco, de forma provocativa, reconocía haber participado en las celebraciones callejeras pese a conocer las atrocidades cometidas por la Junta al haber perdido a varios amigos. Escribe que:

Creo que la dictadura manchó de sangre la historia de este país. Pero la pelota –como diría Maradona, el filósofo de Fiorito– no se mancha. Ni el hincha tampoco. Es muy antigua, errónea y paternalista esa visión de que el fútbol narcotiza a las masas y las entretiene mientras los explotadores hacen su trabajo. El fútbol no es el opio de los pueblos ni para los que juegan ni para los que

lo miran. Diría que todo lo contrario. El fútbol es movilizador de la creatividad colectiva, cosecha multitudes que unifican intereses y objetivos, democratiza las relaciones de clase y mezcla en abrazos y compinchismos a gente de todas las razas y confesiones. Es la expresión de lo que somos y de lo mejor que tenemos. Para bien y para mal... Hace 25 años se construía una de las más crueles paradojas argentinas. La felicidad de salir campeones del mundo por primera vez estallaba simultáneamente con el desgarrador doloroso de miles de argentinos que morían por goleada. Juntas la pasión y el horror de multitudes. El fútbol y la muerte jugando el mismo partido en una cancha llamada Argentina (*Página 12*, 2003: 21).

Es evidente que la victoria de 1978 siempre se percibirá como una dificultad moral generadora de unas ambigüedades y ambivalencias que he tratado de mostrar. Larrosa fue uno de los organizadores del acto conmemorativo por los veinticinco años del éxito. El día elegido fue el 9 de julio de 2003, el día de la Independencia de la nación, y el lugar el estadio del River Plate. En la Universidad de Belgrano insistió en la generosidad del comité “la celebración no era solo por el triunfo del 78 sino un homenaje al fútbol argentino”. En esta línea, actuaba de acuerdo al esquema ideológico desarrollado, varios años atrás, por Menotti. El partido

conmemorativo, decía, se jugaría por antiguos y nuevos jugadores que representaron a Argentina en diversos mundiales y competiciones internacionales. Nos dijo incluso que la Asociación del Fútbol Argentino había previsto la entrega de medallas a jugadores tan carismáticos como Batistuta y Simeone. También fue invitado Maradona y prometió asistir desplazándose desde Cuba. Se esperaban sesenta mil espectadores, pero sólo novecientos ocuparon las localidades. Fue un día triste para los héroes de 1978. El pueblo al que representaron no se molestó en asistir. Maradona no salió de La Habana, e incluso Kempes, el mejor de todos ellos en el campeonato, no apareció. La gente les ignoró. Eran parte de la historia; fueron, en cierto modo, los jugadores del partido entre el fútbol y la muerte. Simbolizaron una época traumática que nunca se olvidará y, en medio de todo ello, fueron como un diamante oscuro, los nombres y la encarnación de la primera gran victoria del fútbol argentino.

BIBLIOGRAFÍA

- Clarín* 1978 29-VI, pp. 15.
Clarín Deportivo 200016-VI, pp. 12-13.
Clarín Deportivo 2003 25-VI, pp. 7.

- Clarín Suplemento Mundial* 1978, pp. 6-7.
- Dal Masetto, Antonio 1998 *Hay unos tipos abajo* (Buenos Aires: Planeta).
- El Gráfico* 1974 N°2857, 9-VII, pp. 1.
- El Gráfico* 1977 N° 3003, 19-IV, pp. 65.
- Feinman, José Pablo 2003 *La crítica de las armas* (Buenos Aires: Norma).
- Fernández Moore, Ezequiel 2003 'The many faces of Argentina 78' (mimeo).
- Gasparini, Roberto y Ponsico, José Luis 1983 *El director técnico del proceso* (Buenos Aires: El Cid editor)
- Kohan, Martín 2002 *Dos veces junio* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana).
- La Nación* 1976 N° 25-III.
- La Nación Deportiva* 2003 N°25, pp. 2.
- La Nación Deportiva* 2003 25-VI, pp. 3.
- La Nación*, 1978, pp. 8.
- La Nación. Suplemento Cultura y Nación* 1976 22-VI-1978, pp. 6.
- La Razón* 1978 13-VI, pp. 4.
- Menotti, César Luis 1986 *El fútbol sin trampas*, (Barcelona: Muchnik Editores).
- Novaro, Marcos y Palermo, Vicente 2003 *La dictadura militar (1976-1983). Del golpe de estado a la restauración democrática* (Buenos Aires: Paidós).
- Página 12* 1988 26-VI- pp. 10-1.
- Página 12* 2003 15-VI, pp. 20.
- Página 12* 2003 25-VI, pp. 21.
- Perfil* 1998 12-VI-1998, pp. 14.
- Somos*, 28-IV-1978, pp. 14.
- Tamburrini, Claudio M. 2002 *Pase libre. La fuga de la Mansión Seré* (Buenos Aires: Ediciones Continente).
- Veintitrés* 2003 N°259, 26-VI, pp. 78-9.
- Vezzetti, Hugo 2002 *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina* (Buenos Aires, Siglo XXI).

THE SPECTACLE OF A HEROIC LIFE

THE CASE OF DIEGO MARADONA*

In a special issue of *El País*, a leading Spanish newspaper, devoted to the analysis of the universal craziness of soccer, we read:

In Argentina, a country traditionally crazy about soccer, and to which this sport has provided the major expression of national pride, Diego Maradona is and will continue to be a hero as important as the legendary liberator from colonial rule, General San Martín. (Carlin, 1999: 29)

In fact, many years ago Juanse, an Argentinian rock star singer, declared that “Maradona is only comparable to General San Martín with a temperature of 40 degrees crossing the Andean mountains for the liberation of Chile” (*Página 12*, 1 December 1994: 2). Most Argentinians will agree with this characterization and will include him in a kind of heroic triangle in which

Maradona is not only similar to San Martín but also very similar to another Argentinian hero and mythical figure, the tango singer Carlos Gardel who died young and tragically in 1933.

Since his discovery by the general public, soccer aficionados and journalists in 1971, at the age of 11, Maradona has been defined as an exceptionally talented player and, indeed for many, “a new genius”. In the 1970s when the ideologies and methods of coaches, crystallized in the values of physical effort, tactics and discipline, dominated world football, and Pelé, the great Brazilian player, and Cruyff, the charismatic Dutch striker, abandoned soccer, the number of players able to win a decisive match on their own was dwindling. The spontaneous abilities of players were overruled by the belief in collectivism and the tyranny of a style of playing designed by managers and coaches. Systems were discussed, discovered and experimented with, and the crucial role of individual players was dismissed. Maradona was in

* This article was originally published in *Sport Stars* 2001 (London: Routledge).

this context, both locally and internationally, an unexpected appearance, a “divine gift” according to one of my informants. He perceived him in the following way:

Maradona united technique and imagination, and since he was a child he has amazed the entire world. He is a different player because he always makes beautiful moves, simple or complicated, and, most of all, because he cannot be predicted. Any part of the field is like a natural place for him; his left foot is able to change a movement in a fraction of a second creating a new situation, and when the adversary thinks that he stops, he will run, and when he thinks he will stop, he will stop. He will always make unexpected moves. He has been playing in all the grounds you can imagine, defying the laws of gravity and equilibrium, and he has been, since childhood, offering happiness to millions and millions of football lovers and supporters of the teams he played with.

Maradona has been a “winner” since the start of his career. As a very young player with Argentinos Juniors, a club from Buenos Aires, he won everything in local competitions. He then began his journey to the first division with the same club, shortly before his sixteenth birthday. His precocity and talent made possible his debut in the senior national team before he was 17 years old. In 1979, in Tokyo, at the age of 18

he won, as a captain of the team and indisputable leader, the title of the World Junior Cup with the Argentinian national team. Later he went to Boca Juniors in Argentina, won the league in 1981, moved to Barcelona FC in 1982, where he won the Copa del Rey in 1983, and to Naples two years later. In Naples he became an idol, helping the hometown team to win the Italian league in 1987, the first time a southern team had done so. Naples repeated their League title triumph in 1990, won the Italian Cup in 1987 and the European Cup in 1989. At the peak of his career Maradona was the captain of the Argentinian team, winners of the 1986 World Cup in Mexico. The Argentinian national team “depended” on him, and he never refused to play, becoming the symbol of Argentinian football in the 1980s. Maradona was a global player, a nomad, living in a new age of football, like his predecessors as world’s best football players: Pelé, Di Stéfano and Cruyff, and, like them, he was also a winner.

His life was also marked by scandal. It was well known in Naples in 1990 that Maradona had taken drugs and participated in dubious parties. On 17 March 1991 Maradona was randomly dope-tested after a home match against Bari. The tests proved positive. Maradona’s urine was found to contain cocaine. There

were only small traces of it, the remnants of the drugs he had snorted a couple of nights earlier. He was immediately suspended by the Italian football authorities. He left Naples, tired and tearful, on 1 April 1991. Four weeks later in Buenos Aires the Federal police raided an apartment where Maradona was in bed after a day of drinking and drug-taking with some women friends. His life since has been marked by drugs and cocaine. He left football temporarily and made a return in October 1993 with Newell's Old Boys, a first division team from Rosario in Argentina. Maradona played a few games. The Argentinian national team had unexpected problems in qualifying for the 1994 World Cup in the United States of America. Football experts and above all supporters clamoured for the return of Maradona. Maradona surrendered to this, in many ways, irrational demand and he committed himself to a physical effort that an addict could not normally afford. Maradona joined the national team and travelled to the United States of America. Maradona led Argentina to a convincing 4–0 win over Greece and a hard-earned 2–1 victory over Nigeria. After this second match he was chosen for the dope test. The test was positive, and he was suspended. It was reported that when Maradona was told he cried, "I killed myself training, I killed my-

self training, and now they do this to me" before breaking into sobs. Maradona summarized what he felt when, at a press conference, two days later, he said: "They have cut my legs off." The game against Nigeria was his last one: he left football for ever.

One of my informants summed up Maradona's career in the following way: Winning is not the only thing in soccer or sport; there is all that drama. The life of Maradona is a constant melodrama, full of scandals, emotional crisis, drug consumption when he was taken in 1991 in Italy and later on, in 1992, in Argentina. Always the psychodrama involving him and his group of permissive managers and opportunist friends. Maradona's life is full of the stuff of how we live: exceptional talent but fragile morality; endless tradeoffs between what we want and what we get, or what we pay for what we want. I cannot think of many films, plays or television shows that are honest about how a set of important stars are conditioned by the circumstances of their lives. Maradona's life was in this sense exceptional and open to constant scrutiny. He was not a prisoner of fame; he used fame in a self-destructive way. He knew all the risks he was taking while playing football and consuming drugs. His career was not only spectacular but a public spectacle.

Heroic sports figures must be seen in their cultural context in order to understand their

social meaning and to observe their communal impact (see Holt and Mangan, 1996). In this chapter, my analysis of Maradona as an example of heroic masculinity will touch upon the logic of creating differences and how this impacts on discourses concerning agency, personhood, morality, and identity. A sports hero can be any person admired for given qualities or achievements and regarded as an ideal or model. A sports hero is an idol and an icon who belongs to a specific time: the time of heroes. The time of heroes, opposed to other times which encapsulate daily routines or scheduled rituals, represents in the mind of the adoring public a glorious dream-like time during which the daily mediocrity of normal life is suddenly transcended. The world of sports heroes is a world of creative enchantments because, in some moments, like flashes of intense light, athletes become mythical icons representing mastery over mortality (Novak, 1993: 163). The heroes stand *alone*, alone against a world of opponents and alone against an underworld full of dangers. The solitude of heroes is of great value in their transformation into cultural icons (see Rank, 1990).

In many cases sporting heroes are a source of collective identity and pride in both national and supra-national settings and, paradoxically,

very local settings – the cities of Naples or Barcelona, or a neighbourhood of Buenos Aires. The case of Maradona, as I observed above, is a clear illustration of “transnational” heroism. He was a God-like hero in Naples while he was playing for the Naples Football Club and in Argentina while playing on the national team. I have not carried out fieldwork in any other city apart from Buenos Aires. Thus, the analysis of Maradona’s heroic status will be limited to Argentina.¹ This chapter reflects two periods of my research. In 1988 I was working on the meaning of football for Argentinian national identity and masculine constructions; the first part of the chapter is based on the way football heroes are represented as *pibes* (young boy players). In July 1994 I went back to Buenos Aires after Maradona’s second drug scandal. The second part of the chapter will be devoted to the analysis of the impact of this dramatic turnover of his career. The two parts, I hope,

1 I have previously published two articles on the meaning of Maradona in Argentina (1997 and 1998). The original contribution of this chapter lies in the way I concentrate my analysis on “dramatic events” and give voice to my informants in the city of Buenos Aires, men of different age and class. On my methodological approach to the study of football I have presented my framework elsewhere (see Archetti, 1999).

will permit the reader to understand the mythical standing of Maradona. The examination of concrete performances makes it possible to see how every performance (and every man) has some significance for the audiences that adore him.

THE PIBE AND THE POTRERO: MARADONA AS A SYMBOL OF A NATIONAL STYLE

No identity can ever exist by itself and without an array of opposites, negatives and contradictions. The emergence of contrasting styles in sport, particularly in football, is intimately related to a search for national identity. Football was introduced to Argentina by British immigrants in the 1880s, and this initial period of amateur football in Buenos Aires was dominated by British clubs. The emergence of a truly *criollo* (creole) foundation began in 1913 when Racing Club, a football association started by Argentinian natives and Italian immigrants, without a single player of British origin, won the first division championship for the first time. Two styles were thus contrasted, the *british* and the *criollo*. “Britishness” was identified with being phlegmatic, disciplined, methodical, and concentrated on elements of the col-

lective, of force and of physical power. These virtues help to create a repetitive style, similar to that of a “machine”. The *criollo*, due to the Latin influence, was exactly the opposite: restless, individualistic, undisciplined, based on personal effort, agile and skilful (see Archetti, 1995, 1996).

The conceptual oppositions between British and *criollo* physical virtues have become enmeshed in common perceptions of football. The British (English) physical virtues are still associated with “force and physical power”, while the virtues of the *criollos* are those of agility and virtuoso movement. The metaphor of the “machine”, as opposed to individual creativity, is constant in contemporary Argentinian football imagery.² “Britishness” is still associated with the industrial, and the *criollo* with the pre-industrial social system. During a game, when faced with the British machine or repetitive play, the typical *criollo* response would be the “dribble” or the *gambeteo*.

2 Kanikar (1994) argues that the imperial British created the image of the “sporting boy”. The games recommended were team sports which required qualities of leadership, working together and loyalty. To be part of a team was conceived as being part of a perfect machine.

ta in Argentinian Spanish. This manifestation of style is eminently individual and cannot be programmed. It is the opposite of the industrial, collective game of the machine. A crucial event in the life of Maradona will clearly illustrate this reasoning.

For sheer drama Maradona's performance in Argentina's quarter-final clash with England was to hang in the memory of millions of Argentinian (and world) fans long after Mexico '86 was over. The press presented the match as a struggle not so much between two countries (or two teams), as between two outstanding players – Maradona and the English goalkeeper Peter Shilton. Five minutes into the second half of the match, and with no goals scored, Maradona scored one of the most controversial goals in the history of World Cups. He went to a ball together with Shilton, and the clash involved not only bodies but hands: Maradona scored with his hand (what he called later “the hand of God”). The linesman and the referee did not see the infringement of a basic rule in football; they agreed it was a goal. For Maradona that was all he needed. Four minutes later, Maradona scored again, this time with a goal that was to go down as one of the best in footballing history. Burns described it in the following way:

In the words of Brian Glanville, it was a goal “so unusual, almost romantic, that it might have been scored by some schoolboy hero, or some remote Corinthian, from the days when dribbling was the vogue. It hardly belonged to so apparently rational and rationalized an era as ours, to a period in football when the dribbler seemed almost as extinct as the pterodactyl.” Picking up the ball inside his own half and keeping it so close to his boots as to make it seemed glued to them, Maradona proceeded to carve his way through the English side, with the effortless movement of a racing skier in slalom ... Having shrugged off Fenwick and without for a instant losing his control of the ball, Maradona found the time to assess Shilton's position. The English goalkeeper seemed desperate to second-guess the Argentine's next move, so Maradona kept going, leaving his strike to the last possible moment. The split-second delay prompted a final rearguard action by Butcher. He tried to break Maradona's momentum with an attempted tackle, again to no avail. The Argentine checked himself and effortlessly passed the ball from his right foot to his left before casually slipping it past Shilton. (1996: 160)

Brian Glanville, one of the best football journalists in any language, understood the “essences” reproduced in this second goal: Maradona was suddenly a dribbling schoolboy or a Corinthian hero (a devotee of amateur sports) and, in the

second goal, he was *alone* dribbling past the entire English defence. What he did was done alone without any help from his team-mates. His raid into the English lines was a lonely performance. At that moment, moreover, Maradona was not only the creative *criollo* player defeating the English machine, but in doing this he was a young boy, a *pibe*. In the Argentinian mythical account of playing, the *pibe*, without any form of teaching, becomes the inventor of the *criollo* style in the *potrero* – a small patch of irregular ground in the city or in the countryside which has not been cemented over. The *pibe* is placed in a mythical territory that inherently empowers those who belong to it. This image, commonly accepted by Argentinians of all times and ages, partly emphasized the infantile beginning of Argentinian football (as is manifest perhaps in any game), but also points to the importance of freshness, spontaneity and freedom during play. These values are commonly associated with childhood and are usually lost with the advent of maturity and resulting adult responsibilities. The authentic Argentinian player will never stop being a child. Football allows a man to go on playing and remain a *pibe*. One could say that the imaginary world of football reflects the power of freedom and creativity in the face of discipline,

order and hierarchy. The best Argentinian players do not come from the playgrounds of primary or secondary schools or from the clubs, the spaces controlled by teachers and trainers. The *potrero* is portrayed as exclusively open and free. Consequently, the great players are considered the pure products of this freedom, which allowed them to be creative and improvise without the constraint and rules imposed by experts or pedagogues. *Pibes* came to be seen as liminal figures in the construction of Argentinian masculinities, and *potreros* became territories associated with the experience of freedom and creativity. The foreign British and English styles offered an image very much opposed to that of the liminal figures of the *pibes*. Maradona is the best *pibe* Argentina ever produced, and he was called before his second goal against England and, of course, after: *el pibe de oro* (the golden young boy).

To be, and remain, a *pibe* is a powerful image because, in football, the most creative period for some players is associated with immaturity. My informants do not deny the role of experience and the passing of the years (*el paso de los años*), in the development of physical automatism and tactical sense. These qualities are also considered important for expected performances. But a *pibe* is, by

definition, an unpredictable player finding unexpected solutions in the most difficult moments of a game. The magic of Maradona is always understood as a performing skill, for it produces inexplicable effects and illusions – paralysing opposing players and charming his audience. This is defined as a powerful, bewitching quality. This image of the childish, unruly *pibe* serves to portray football as a game to be fully enjoyed only when total freedom is granted, and achieved. Conversely, football is ideally perceived as a perfect game for children.

The imagery of Maradona is even more complete because he is the product of one of the poorest neighbourhoods of Buenos Aires, where *potreros* still exist. He was born in Villa Fiorito in 1960, and Casas and Chacón (1996: 5) write, “everything started in Villa Fiorito, a forever forgotten neighbourhood where prosperity never arrived, in a remote day ... in a humble house.” It is easy to presume that in Villa Fiorito the streets were without asphalt and there was a plethora of *potreros*. The most original Argentinian player comes from the *potrero* of Fiorito which is now used as a mythical name, as the essence of *potrero* (see Fontanarrosa and Sanz, 1994: 53-4). We are not

told to which school Maradona went (this is not important), and we are told that when he joined his first serious club he was already a crack player (Gilbert, 1996: 17). What has not been learnt in the *potrero* cannot be taught elsewhere. Carlos, one of my informants in the first piece of fieldwork, reminded me in 1988 that “Maradona is pure *potrero* even when he is not playing football. Well, I can put it this way: he still lacks civilized manners, and he has obvious problems in accepting boundaries and control. In the *potrero*, you learn how to be free and to improvise.” He commented that Maradona was born in a neighbourhood where fathers and mothers take buses to work when it still is night and do not return home until it is dark once again. He added, “*Pibes* without shoes who play football in the *potreros* see in the ball a symbol of a future that can be different. It is not only the joy of playing; football is a way of changing their fate.”³

3 Maradona has refused several times to be identified with a national tradition. His talent, according to him, is an individual and “divine gift” (*Corriere della Sera*, 11 November 1985, : 1). However, he usually accepts that he learned everything as a *pibe* in the Argentinian *potreros*.

Juanjo, one of my best informants during my fieldwork, summed up the meaning of the second goal of Maradona at Aztec Stadium in Mexico that historical day of June 1986:

You can say that this day – and during twenty seconds – Maradona was able to produce the most important performance in the history of Argentinian football. It was done against the English machine, it was done against England, and it was done against the most rugged defenders of the world. It was the victory of the *criollo* style. It was not against Brazil or France or Italy; in such games his performance would never have had the same emotional impact. I can say that it was like pure magic because his moves were difficult to realize but also an illustration of Maradona's destiny that day. He also demonstrated that dribbling is the essence of our style of playing. He dribbled and dribbled, and in fact these few seconds are still in my memory like a prolonged time; it is still part of me, and as pure images they have persisted for years and years. I will never forget the second goal against England. It was an eternal performance. He demonstrated why we call him *el pibe de oro*. He is made of pure gold, and nobody will replace him in the pedestal of remembering and gratitude. I thought after this goal that to speak about Maradona will be not only difficult but impossible, and I said to myself

that this is understandable because he is like a feeling. Yes, Maradona is a feeling.⁴

It is important to remember that on the global scene the production of local territories and identities is difficult to sustain because of the dispersed nature of globalism and nationhood, and the life-worlds of local subjects tend to become deterritorialized, diasporic and transnational (in other words, the life of Maradona). Argentinian football supporters and sports writers tend in the opposite direction. The heroes ought to be local. The modes of belonging to the *potrero* and the *pibe* in no way contradict a simultaneous sense of belonging to the imaginary territory of a nation. The two become intrinsically connected on the playing fields of a nation. Maradona, thus, is transformed into a mythical Argentinian sport hero, and not only his football exploits, but also his

4 Juanjo confines Argentinian victory to a match of football. However, it occurred after the Argentinian defeat in the Falklands War in 1982. Players denied before the match that politics or revenge were at stake during this crucial game. Maradona has, however, reinterpreted the feelings of the players before the match. He said that, "to win over England in 1986 was more than to win over another national team: the victory was against a country" (Arcucci, 1999: 38).

entire life, concern the citizens of the country. This dependency and the tragic consequences of it will be explored in the next section.

THE 1994 WORLD CUP IN THE USA: THE FALL OF MARADONA

We can imagine that heroes are normal beings who just do the right things in precise moments. Maradona's second goal against England is a kind of performance that can be understood according to this logic. However, I have suggested that heroic sport figures must be seen in their cultural context. The cultural meanings of *pibes* and *potreros* make it possible to understand the national impact of Maradona. The drug scandal in the 1994 World Cup belongs to another human dimension of the heroes: their fall and decadence. Maradona was suspended for several years in September 1994. He commented that with this sanction his "legs were cut off but also his body was expropriated. I am empty ... I was killed as player and as a man" (*Clarín*, 3 September 1994: 47). Suddenly Maradona was left alone, and nobody could help him against "their enemies" and his own personal ghosts. He then saw himself as a kind of falling Che Guevara,

his confessed idol, alone in the jungles of Bolivia fighting an impossible war against a powerful army. In his case the Bolivian army was replaced by the authorities of the Fédération Internationale de Football Association (FIFA) (*ibid.*). Let us go back to Buenos Aires in the first week of July 1994.

The front pages of two Buenos Aires newspapers on 1 July are a synthesis of national feelings and cultural emotional reactions. In *Clarín* it was a picture of Maradona with a single word: Pain. In *Página 12* Maradona was symbolically replaced by a *pibe*, a sad, crying *pibe*, who, with an Argentinian flag in his left hand, expressed the title indicated: Mourning. The sad *pibe* not only represented the world of suffering supporters but, as I pointed out before, the mythical foundation of the Argentinian style of playing. Maradona was "killed", as he himself said later, and the Argentinian nation was in sorrow, mourning its fallen idol. A journalist described how Buenos Aires reacted:

The real sadness and craziness was clearly perceived in the streets of Buenos Aires. In bars and restaurants, supermarkets, small neighbourhood shops, in intense discussions in the busses and the underground. A general reaction was dominant among common people: we will forgive Die-

go; we will always forgive Diego Maradona. The arguments presented were diverse. Some saw the dope test as a plot against Maradona and Argentina; others identified the main author, Havelange, the Brazilian president of FIFA, who always defined Maradona as his adversary because he was critical of many of his decisions. But all of them, without a single distinct voice, asserted that Maradona was the essence of joy in the practice of football, and if he used Ephedrine he was not responsible; others were responsible. (*Cronista Comercial*, 1 July 1994: 2)

Before coming back to the images of pain and mourning I would like to comment on the question of responsibility which appears clearly in the description made by the journalist. We must capture the multifaceted meaning of the *pibe* and the different dimensions related to the social construction of the stereotype so well crystallized in the figure of Maradona. One important feature is the small body, particularly in terms of height. In addition to body shape, the content of bodily performances, as we have seen above, seems to be another important feature. The image of a typical *pibe* player is based on an exuberance of skill, cunning, individual creativity, artistic feeling, vulnerability and improvisation. In this sense it is easy to understand that the

image of a powerful, disciplined and perfect athletic body is absent. A third related feature is the kind of daily life *pibes* lead. In the case of a *pibe*, a considerable amount of disorder is expected, and tolerated. Chaotic behaviour can be the norm. They have a tendency to recompense, penalize or forgive others in an exaggerated way, to convey arbitrary judgments and choices, to display stupid and irrational heroism. They also have a capacity to “die”, metaphorically (by being imprisoned or becoming a drug addict, as in the real life of Maradona), and be resurrected, and a special talent in critical games to make the unexpected move, ensuring victory to the team. Thus, a *pibe* is creative, free of strong feelings of guilt, self-destructive and, eventually, a bad moral example to other players. In the global moral evaluation of this kind of player the ultimate criterion is the creativity of their bodies. My informants, like the informants of the journalist writing about “responsibility”, and I imagine supporters in general, tend to forgive the lack of moral and social responsibility of the *pibes*. In this sense, Maradona is not alone. The amount of joy provided by the *pibes* is more important to the public than any consistent moral statement they might make. Tomás, one of my informants, explained to me that:

to be a *pibe* is not only to be liberated from several responsibilities. To be a *pibe* means that one does not feel the pressures from the authority of family, parents, and school ... but also to be a *pibe* implies that it is easier for others to see only the positive aspects and forgive the imperfections. It is common to say here, “but he is a *pibe*, just a *pibe*; let him be a *pibe*”. Maradona is a *pibe* and will remain a *pibe*. He represents this state of perfection and freedom, when we disregard the most negative traits of an individual. This spontaneity, to be fresh and to do things just right without thought of negative consequences, is a quality we appreciate. A great football player must have these qualities.

The imperfections of Maradona, in Tomás’ interpretation, are contrasted to what is expected of a mature person. Yet for him, Maradona, a real *pibe*, is not perfect as a man, but he is perfect as a player. His perfection is attained, and maintained, because he is still a *pibe*. Many voices opposed to this representation were also heard during this critical month. A psychiatrist, Jorge Kury, critically analysed the Argentinian devotion for *pibes* and Maradona:

this accepted ideal shows some features that express an infantile origin, shared by all men, but in the case of our modern idols (word derived from ideal) this characteristic is very exaggerated,

provoking situations like the one experienced by Maradona. If the social models could be more measured and mature, our life could be better, without so many disappointments. (*La Nación*, 16 July 1994: 24)

Related to lack of responsibility and, in spite of this, the certainty that strong sanctions from FIFA were expected, supporters reacted with an incredible sense of guilt. The general idea was that Maradona was obliged to make his comeback in football in order to save Argentinian honour and to increase the chances of winning a third World Cup. It was thought that Maradona reacted to popular pressure with a tremendous physical self-sacrifice and in doing this, at the end, he was immolated. He sacrificed himself in order to provide joy and hope. Tomás explored this when he said to me:

I assume my guilt and, if it could be possible, I would ask for mercy from Maradona. I feel that I demanded so much from him and that he gave me more than I gave him. Now, when I know that perhaps he will never return to a ground and even worse, that I will never cry his name in an important game – against Brazil or Italy, for instance – I feel, like him, that my heart has been destroyed.

Ideas of destruction and self-destruction were associated with tragedy and the definition of Maradona as “a tragic figure” or “a tragic hero”. Tomás believed that Maradona was a sort of tragic hero because he surpassed limits and when this was no longer tolerated he was punished without mercy. He also said that he was put in this situation, and, in the last instance, the people and the supporters of Argentina destroyed him. He insisted that Maradona was defying the limits of our ordered life, and the fact that most men are ordinary now implied that his behaviour was a provocation for many. I felt, discussing with Tomás, that he was trying to convey the idea that in almost every tragedy the atmosphere is one of doom from the beginning, and that what Argentinians experienced as a national tragedy needed a tragic hero: Maradona. At the same time, the belief that the tragic hero is “one of us” was present. He is not necessarily virtuous in everything; he is a man who reminds us of our own humanity, who can be accepted as standing for us. However, the ultimate effect of Maradona’s tragedy is to sharpen the feeling of responsibility, to make supporters fully aware that they have erred as the tragic figures have erred. We can say that the notable thing with this tragic event is that people feel that they have something to do with

the situation and they are still desperately concerned with it. The anguish and the sense of guilt were increased because Maradona shared with common people the human condition. They transformed Maradona into a historical figure of the past, not only recent but contemporary, because he could not be brought back to the stadiums: he was taken as an exemplary character in drama. The fall of an idol breaks the fiction of the life and transforms it into a public spectacle.

I think that the sadness observed during the month of July in Buenos Aires (and I imagine in the rest of Argentina) had this component: supporters knew that this was the last act by Maradona as an active player. What emerged forcefully was the significance of tragedy as performance, as public spectacle, and as rite. I felt that the narratives collected showed that tragedy is an account of the fortunes of heroic characters in adversity. Maradona’s life began with joy and ended in grief. Moreover, Maradona was great in grief; even then he maintained his position as a hero, but Argentinians would have preferred him in happiness. We can conclude by saying that there is no real tragedy without the complex relations between being guilty and being innocent. Maradona was guilty, but he felt that he was innocent. His logic was

shared by his audience. The audience missed a “son”; Argentinians were suddenly *huérfanos* (orphans) (see Osvaldo Soriano, 1994). Tomás expressed this imagining himself as a “father”: “he is like our son and we as fathers place our dreams on them; we prefer of course that they achieve something in their lives; we are afraid of their failures”.

I began this section pointing out that pain was a generalized emotional reaction. Disregarding age and gender, “*Siento dolor*” (I feel pain) was what many Argentinians said in public – in television programmes, radios, newspapers and magazines. It was a diffuse pain related to his act, to his past life and to his career as a player that ended this day. A strong discomfort was easily transmitted, and, of course, anguish, anxiety, disappointment, sadness and grief were intimately associated with “feeling pain”. It was a generalized reflection on the importance of pain in modifying the perception of things and evaluation of human condition. Pain was related to compassion. Compassionate statements were heard, a shared compassion: compassion for Maradona but also compassion for oneself. A suffering community was visible showing in public loyalty and devotion to the fallen idol. My informants emphasized that “feeling compassion is much better than

judging Maradona”, and that “compassion is a noble feeling” (*la piedad es un sentimiento mucho mejor y más noble que el enjuiciamiento*, according to Manucho). Compassion was also connected with the idea of suffering and enduring. A typical football supporter knows that his team and his players are not all regular and stable. Argentinians have developed what they call *aguante*, a capacity to endure and overcome bad moments in their supporting lives. This virtue, however, was contested and many Argentinians reacted strongly against the connection between compassion and enduring. Many concluded, like Juanjo, that, “we must learn to live without Maradona and try to forget his loss”.

CONCLUSION

I have tried to show that the idealized Maradona is not just a given man, independent of his outstanding qualities; he is a part of a cultural system for producing differences. Some players will be transformed into heroes and cultural icons, and others never will achieve this status. The qualities of Maradona transcended the limits of nationality and, in this sense, can direct attention to a variety of ideas concerning

how one should, or could, be a sporting hero. Ideological similarities between Argentinians and Italians have been advanced. This, however, has not been discussed in this article. I emphasized the importance of dramatic events for grasping the meaning of Maradona's performances as a sport hero. I believe that it has been made clear that, in the dramatic spectacles I have described, we find ideas, opinions, and symbols that reflect upon themselves, the participants, and us, the observers. The display of the imagery and emotions associated with Maradona is central in such a perspective. Maradona himself expressed it thus:

If I succeeded in being a living myth, I did not search for this. I am very grateful for having been transformed into a myth, but I am just a normal human being. I do not see myself as a myth because, after all, I was only successful in some football struggles. (Arcucci, 1999: 40)

BIBLIOGRAPHY

- Archetti, E.P. 1995 "Estilos y virtudes masculinas en *El Gráfico*: la creación del imaginario del fútbol argentino" in *Desarrollo Económico*, 35: 419–42.
- 1996 "Playing styles and masculine virtues in Argentine football" in M. Melhuus and K.A. Stølen (eds), *Machos, Madonnas, Mistresses: Contesting the Power of Gender Imagery in Latin America*. (London: Verso).
- 1997 "And Give Joy to my Heart". Ideology and emotions in the Argentinian cult of Maradona". In G. Armstrong and R. Giulianotti (eds), *Entering the Field: New Perspectives on World Football* (Oxford: Berg).
- 1998 "The *potrero* and the *pibe*: territory and belonging in the mythical account of Argentinean football" in N. Lovell (ed.) *Territory and Belonging* (London: Routledge).
- 1999 *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina* (Oxford: Berg).
- Arcucci, D. 1999 "Diego Maradona. honestidad brutal" in *Rolling Stone*, 14: 32–40.
- Burns, J. 1996 *Hand of God: The Life of Maradona* (London: Bloomsbury).
- Carlin, J. 1999 "Locos por el fútbol" in *El País Semanal*, 1195: 20–9.
- Casas, F. and Chacón, P. 1996 "San Dieguito. La novela de Maradona. La Película de Maradona" in *Página 30*, 5 (69): 6–11.
- Fontanarrosa, A. and Sanz, A. 1994 *El Pequeño Diccionario Ilustrado: el Fútbol Argentino* (Buenos Aires: Clarín-Aguilar).

- Gilbert, A. 1996 “Cebolla de Fiorito. Maradona Jurásico” in *Página 30*, 5 (69): 16–21.
- Holt, R. and Mangan, J.A. 1996 “Prologue: heroes of a European past” in *The International Journal of the History of Sport*, 13 (1): 1–13.
- Kanikar, H. 1994 “ ‘Real true boys’; moulding the cadets of imperialism” in A. Cornwall and N. Lindisfarne (eds) *Dislocating Masculinities: Comparative Ethnographies* (London: Routledge).
- Novak, M. 1993 “The joy of sports” in C.S. Prebish (ed.) *Religion and Sport: The Meeting of the Sacred and the Profane* (Westport, CT: Greenwood Press).
- Rank, O. 1990 *In Quest of the Hero* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Soriano, O. 1994 “Huérfanos”, in *Página 12*, 1 July 1994: 1, 32.

REVIEW OF *BALLET ACROSS BORDERS: CAREER AND CULTURE IN THE WORLD OF DANCERS** **

The anthropology of dance has traditionally focused on dance in non-Western societies and, in particular, on ritual performances. Dance studies have been about movement, whereas Helena Wulff writes about the careers of ballet dancers as they extend from ballet school to established professional Western companies. Her study is multilocal and transnational, as is the ballet, and draws on ethnography of three national classical companies—the Royal Swedish Ballet in Stockholm, the Royal Ballet in London, and the American Ballet Theatre in New York—as well as ethnography of the contemporary company Ballet Frankfurt, which mostly performs dance production created by its artistic director and choreographer William Forsythe.

* Wulff, Helena 1998 *Ballet across Borders: Career and Culture in the World of Dancers* (Oxford: Berg).

** This review was originally published in *American Ethnologist* 2000, vl. 2.

Wulff shows that the transnational nature of the ballet does not totally displace the importance of national traditions. All the cases share a set of work practices and what she calls the “international non-verbal language” (p. 38) that allows ballet to transcend national boundaries. A professional classical dancer belongs to a transnational world because she or he can perform local productions of classical ballets at short notice. Differences appear when national styles, forms of employment, and funding systems are at issue. Wulff’s observations of the persistence of national ballet styles are fascinating: English dancers are “reserved,” Russians “dramatic,” French “chic and technically perfect,” the Danish are “cute,” and U.S. dancers are “athletic” (pp. 41-42). Transnational careers, however, have produced a mixture of styles, and today’s dancers nowadays are stylistic hybrids. Wulff’s findings indicate that ballet people—dancers, choreographers, and coaches—are constantly working on the boundaries

between transnational and national cultural and social processes.

Chapter 3, perhaps the best in the book, is intriguing and deals with work as vocation. The author describes the painful process of learning the approximately 200 steps of classical ballet and how students are socialized into a sophisticated decorum that calls for extreme forms of politeness. The decision to become a professional dancer—a profession demanding discipline, suffering, and hard work—is a mix of a call or revelation at a young age, the support of strong mothers, and the presence of an extraordinary teacher. The ballet world is highly competitive; it is based on ranking and well established hierarchies. At the same time, life in a ballet company—especially in the huge companies Wulff describes—is marked by a profound camaraderie and widespread generosity. Aging and retiring are the most pronounced problems for dancers, more so than competition. Ballet dancing is an intense but short career and many dancers, like professional soccer players or athletes, remain in companies as teachers or coaches or through work in the ballet company's administration. The non-dancing working world in a company is mostly composed of former dancers.

Wulff is not afraid to insist that culture still exists and that it is possible to study culture in an objective way. In chapter 4, she portrays the classical ballet culture as different from that of contemporary ballet because of its strong emphasis on tradition and hierarchy. The social world of ballet is in many ways closed. Such boundaries arise not only through the previously discussed presence of ex-dancers but also because the long working hours and the intimacy created in this particular atmosphere provoke the proliferation of what Wulff calls multiplex network links—coworkers in ballet companies become spouses, lovers, friends, fiancé(e)s, and, of course, ex-lovers and ex-spouses. Ballet companies or “families” (p. 89) may have up to three generations of dancers, which facilitates the reproduction of habits, ideas, meanings, and expectations. All members of a company take part with great enthusiasm in nicknaming dancers, ballets, and variations of steps; creating a safe space in dressing rooms, out of the control of coaches and choreographers; expressing resistance; joking; and managing different kinds of information. Wulff concludes her book by presenting the dancers' culture of pain and injury. Readers learn that coping with pain is a central part of a professional dancer's life. Very few dancers es-

cape traumatic experiences of long injuries. A dancer is always in search of moments of flow, when the feeling of body control and the power associated with it is at stake, and this involves a constant struggle against hardships.

The last two chapters deal with the importance of performances, which are full of conventions. Being judged by the public is the crucial moment in the world of ballet. Dancers control their stage fright in different ways, and not only through discipline and repetitions. They usually ask supernatural powers to facilitate a good performance. Technological and practical routines are supported by strong

beliefs in mystical beings. Wulff observes that even the plots of the Romantic classical ballets often feature mystical powers of witches, magicians, and fairies as crucial for the course of events. She discusses the importance attached to a dancer's final performance. The final performance of an unknown dancer occurs in the backstage of the company; only the great dancers end their performing careers in front of the public. In all cases dancers celebrate by devising practical jokes for final performances.

Wulff's ethnography is original. To make sense of the transnational and national cultures of four ballet companies is a great achievement.

REVIEW TO

*SPORT, IDENTITY AND ETHNICITY** **

Until recently, sport has been an underrated field of study in anthropology and with very few exceptions a rather 'minor arena for theory building in the social sciences. The expansion and the regulation of the practice of sport in leisure time are key aspects of Elias's sociological theory on the civilising process in modern societies (as was the 'courtisation' of nobles in continental Europe from the sixteenth century onwards). In Elias's evolutionist historical view, violent bodies and strong emotions can be (and are) disciplined through sport. Most types of sport embody an element of competition. In his approach empirical studies of sport must ask the same question.

What kind of society is it where many people use part of their leisure time to take part

in or to watch these non-violent contests of bodily skill and strength? (1986: 19). Bourdieu (1984), accepting the thesis of control and discipline, added an important dimension to the interpretation of sports activities, suggesting that the social and symbolic relevance of sports is intimately related to class identities, contradictory bodily images and conflicting value preferences.

This book can be seen as a presentation of more conventional and interesting anthropological findings than an attempt to contribute to general theories on the meaning of sport in identity construction or on the significance of these types of bodily exploit for expanding the scope of theories of ritual and cultural performance. The introduction by MacClancy states clearly that the anthropological analysis of sport is not a reflection of society, but a means of reflecting on society (: 4).

Sport, understood as a central and not marginal activity, is conceived as a fruitful device

* McClancy, Jeremy (ed.) 1996 *Sport, identity and ethnicity* (Oxford/New York: Berg).

** This review was published in *Social Anthropology*, 1999, volumen 7, Issue.

for capturing important cultural, historical and social processes; the contributions are not aimed at singling out a field of anthropology of sport. This strategy is welcome; our discipline does not need a new specialisation.

Sports represent a complex space for the display of identities as well as an arena for challenging dominant social and moral codes. MacClancy's analysis of female bullfighting in Spain is a case in point. He demonstrates how anthropologists have unproblematically accepted bullfighting as exclusively male in spite of the fact that over the last two centuries women have been bullfighters, taking the same risks and bearing the same scars as the male matadores. Thus, they contested the dominant ideology which promoted an image of the active male and the passive female. MacClancy shows that female bullfighting in Spain was usually banned by conservative governments and allowed by progressive ones. The chapter by Stokes on Turkey illustrates the complex relations between the wrestling ethos of *Aba*, a traditional sport practised in the province of *Hatay*, and the dominant constructions of masculinity. The festival of wrestling in *Hatay* enables one to see that the ideology of honour and competition between honour equals is difficult to realise in everyday life.

Hidden motives of actors, successes and failures, humorous inversions and ironies are represented and lived in the wrestling festival. The rules of power are not transparent and one cannot always play 'by the rules'. Wrestling allows for an experience of the contradictions of power and helps us cope creatively and critically with them.

Sport can divide as much as unite. Elias's model, based on harmony, emotional control and social discipline, is difficult to realise. Stuart shows how the introduction of football to colonised populations in Southern Rhodesia did not produce acquiescent young male workers. Football played an important role in the construction of an African urban identity and became an arena for political contest. By striking against the white control of their league and obtaining recognition of their independent association in 1953, the African players won an outstanding victory in an oppressive situation. Pnina Werbner, in a complex and ethnographically rich chapter, shows how the conflict of generations among British Pakistanis is expressed through the practice of cricket. The young British Pakistanis celebrate a culture of fun by playing cricket. This makes it possible to draw on their South Asian, non-Islamic roots, in order to oppose

the Islamic rigidity of their fathers' generation. Parkes demonstrates the interplay between polo and politics. The polo-playing elite Pakistanis accepted the changes of the rules of their traditional game, developed by British officers in the nineteenth century and exported to the entire world.

This civilised version of an equestrian tradition was imposed on local populations. In a once socially democratic game, new rules, which also included the introduction of expensive Punjabi ponies, produced a sharp distinction between the elite and rural villagers. Thus, the historical transformation of indigenous polo in Pakistan makes possible an analysis of the politics of regional identity.

The fascinating presentation of the Venice regatta by Sciana illustrates the complex relationship between historical traditions and contemporary problems. In the past the regatta was imagined as a celebration of community, but was later suppressed because it created competition and conflicts between different quarters of the city.

The present revival and its transformation into a sport with the gallery of heroes is seen by the author as a need to affirm a local identity in moments of crisis. In the context of Venice's environmental problems, the par-

ticipants in the regatta keep alive skills and traditions which they consider essential to its threatened continuity. The regatta is at the same time a sport, the present in the present, and a ritual, the past in the present, these two aspects united by the desire of the local Venetians for identity.

The importance of the football club, Athletic Club of Bilbao, for Basque nationalism is clearly developed by MacClancy. Key dimensions in the reproduction of a nationalist Basque imagery through football are found in the search for purity (*la cantera*), as only Basque players were accepted until very recently, and the affirmation of a style based on courage and strength (*la furia vasca*), Athletic Bilbao was seen, especially under Franco's regime, as the symbol and the power (it was a winning team for years) of the Basqueland.

The book presents a diversity of sports, some of them marginal by world standards of practice and popularity. However, the significance of these sports is understood by the way the authors integrate in their studies historical traditions, politics of identity and culturally constructed realities. As MacClancy writes in the introduction, 'sport does not merely "reveal" underlying social values, it is a major mode of their expression' (: 4).

REFERENCES

- Bourdieu, Pierre 1984 'Comment peut-on être sportif?' in *Questions de sociologie* (Paris: Minuit).
- Elias, Norbert 1986 'Introduction' in Norbert Elias and Eric Dunning *Quest for excitement. Sport and leisure in the civilising process* (Oxford: Blackwell).

Eduardo Archetti ha sido uno de los antropólogos más conocidos y apreciados en América Latina. Esta es una recopilación de su obra. Merecido homenaje de CLACSO, de sus colegas y amigos a un gran intelectual latinoamericano.

Nacido en Santiago del Estero, Argentina, estudió antropología en Buenos Aires y luego realizó sus estudios de doctorado en Francia. Fue profesor de la Universidad de Oslo, FLACSO de Buenos Aires, y dirigió el Posgrado de Desarrollo Rural de CLACSO en Quito, entre muchas otras actividades y responsabilidades.

Su obra es múltiple y la hemos dividido en cuatro momentos, que muchas veces fueron simultáneos o se traslaparon en el tiempo.

En una primera parte de este libro consignamos los estudios rurales y campesinos. Archetti fue un precursor y un referente insoslayable en los estudios agrarios y sobre campesinado en América Latina.

En una segunda parte se publica parte de las investigaciones que realizara junto a Kristi Anne Stølen, sobre los productores, muchos de ellos descendientes de colonos del norte de Santa Fe, en Argentina; se trata de un complejo y completo estudio sobre sectores sociales y productivos pocas veces analizados en nuestros países.

La tercera parte se centra en los estudios de la sierra ecuatoriana y publicamos en versión completa el trabajo sobre “el Cuy”. Este es quizás uno de los estudios antropológicos de mayor calidad que se hayan hecho, no solamente en América Latina, y un modelo de análisis y metodología crítica. En este notable trabajo Archetti muestra su potencial como antropólogo, convirtiendo a este singular estudio en un modelo metodológico.

La parte final se refiere a los estudios culturales que el antropólogo inició en lo que sería el período final de su trabajo intelectual y su vida. Son estudios sobre los “elementos fundantes” de la cultura argentina. El tango, el fútbol, las actividades ecuestres; en fin: un conjunto de debates sobre la masculinidad, el machismo y sus consecuencias, que sin duda abren una mirada de gran perspectiva crítica.

Como toda clasificación, ésta es arbitraria, dejando fuera aspectos probablemente también importantes de su obra. No tenemos duda que esta recopilación será de gran utilidad para quienes trabajan en el pensamiento sociocultural, para la antropología crítica, y seguramente será un texto obligado en las escuelas de antropología, sociología, agronomía, desarrollo rural, y desarrollo cultural.

JOSÉ BENGOA

Patrocinado por



Agencia Sueca de Desarrollo Internacional

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-237-1



9 789877 222371