



Antropología Jurídica
y Derechos Humanos

2

FORMAS DE MORIR Y FORMAS DE VIVIR EL ACTIVISMO CONTRA LA VIOLENCIA POLICIAL

María Victoria Pita



Editores del Puerto



CELS
CENTRO DE ESTUDIOS
LEGALES Y SOCIALES

Formas de morir y formas de vivir



Este libro es una versión revisada de la tesis doctoral, que, con el título "Formas de vivir y formas de morir: los familiares de víctimas de la violencia policial", fue realizada bajo la dirección de Sofía Tiscornia y defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires el 10 de abril de 2007, ante un jurado integrado por los profesores Pablo Alabarces, Mabel Grimberg y Hugo Ratier, que la calificaron con diez (sobresaliente) y recomendación de publicación.



© 2010 Editores del Puerto s.r.l.

Corrientes 1515. P. 10. Of. A
(1042) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Telefax (54-11) 4372-8969/4375-4209
www.editoresdelpuerto.com
administracion@editoresdelpuerto.com

Diseño de tapa: Mariana Migueles

Impreso en junio de 2010 en
Color Efe. Paso 192. Avellaneda
Pcia. de Buenos Aires.

Tirada: 500 ejemplares

Hecho el depósito de ley 11.723

Libro de edición argentina.

Pita, María Victoria

Formas de vivir y formas de morir : el activismo contra la violencia policial . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Del Puerto; Buenos Aires: Centro de Estudios Legales y Sociales - CELS, 2010.
256 p. ; 22x15 cm.

ISBN 978-987-1397-53-2

1. Violencia Policial. I. Título
CDD 364

Fecha de catalogación: 21/05/2010

Formas de vivir y formas de morir

El activismo contra
la violencia policial

María Victoria Pita

Índice

Agradecimientos	1
Para leer este libro	5
Presentación	7
I. Sobre qué trata este libro	7
II. Muertos y epitafios	11
III. La figura del <i>familiar</i>	15
IV. La politización de las muertes	21
V. De los ejes que organizan este libro	24
VI. De los modos en que se hizo la investigación	28
VII. Breves notas sobre el contexto	37
Las formas de vivir - I	47
I. Sobre las versiones de los hechos y las historias contadas por las personas de carne y hueso	47
II. Elsa y Martín	53
III. Esther y Marcos	64
IV. Emociones, sentimientos y relaciones sociales	75
Las formas de vivir - II	83
I. De las emociones, los sentimientos y las obligaciones morales	83
II. Rosa y Juan	86
III. Norma, Sonia y Polo	97
IV. Mundos morales o <i>tener sangre y no tener miedo</i>	100

Las formas de morir	109
I. Matar como a un perro	113
II. Restitución de humanidad	116
III. Las vidas de los muertos	132
Las formas de la protesta	137
I. Rituales de humillación	139
II. La participación en los juicios orales	171
III. Situaciones cotidianas de confrontación	178
El mundo de los <i>familiares de gatillo fácil</i>	185
I. La eficacia de la categoría de <i>familiar</i>	186
II. La opacidad de la categoría de <i>familiar</i> : categoría nativa y categoría sociológica	190
III. El dolor del <i>familiar</i> : compromiso y construcción de autoridad	195
Epílogo: la intervención del Estado	207
I. La creación del Programa Nacional de Anti-impunidad ...	208
II. La invitación a los <i>familiares de gatillo fácil</i>	214
III. El trabajo de los <i>familiares</i> en el Programa	217
IV. Conflictos en <i>el mundo de los familiares de gatillo fácil</i> ...	221
V. El poder imaginario de los muertos o de los bienes inalienables	227
Bibliografía citada	231

Agradecimientos

Muchas personas e instituciones –lo que también implica decir muchas personas– colaboraron de diferentes maneras para que pudiera hacer la investigación que dio origen a este libro. Una investigación que comenzó hace muchos años y que recoge un largo proceso de trabajo, iniciado a la par de la formación del Equipo de Antropología Política y Jurídica en la Sección Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras. Un proceso de trabajo del que resultó, en todos estos años, una trama de relaciones institucionales, académicas, políticas y, por cierto, también afectivas. Por eso, aunque al lector le resulten algo heteróclitos, puede tener la certeza de que estos reconocimientos y agradecimientos son, además de genuinos, deseados.

Así, quiero expresar mi reconocimiento a la Universidad de Buenos Aires y, especialmente, a la Facultad de Filosofía y Letras (*filo, la facu*), por el apoyo institucional y económico que me brindó en diferentes ocasiones a través de becas y subsidios de investigación. También a la Secretaría de Políticas Universitarias (SPU) y a la Secretaría de Ciencia y Técnica (SECYT), del Ministerio de Educación de la República Argentina y a la Fundación Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior de la República Federativa de Brasil (CAPES) que, en el último tramo de escritura de la tesis, a través de programas de cooperación y convenios, facilitaron mi estadía en la Universidad Federal Fluminense. Allí, profesores y colegas del Núcleo Fluminense de Estudios e Pesquisas (NUFEP) y del Programa de Posgrado en Antropología (PPGA) me acompañaron y enriquecieron el trabajo con discusiones y debates (¡y además con provisión extra de bibliografía!). Gracias a ese apoyo fue posible realizar la investigación y escribir la tesis.

También va mi reconocimiento al Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) por haber sido el lugar donde comencé a aprender y a trabajar sobre los asuntos que se convirtieron luego en mi tema de investigación. Y a la Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional (Correpi). Haber tenido la posibilidad, en diferentes momentos y de distintas maneras en ambos espacios, de participar, trabajar, compartir y acompañar, me permitió comprender cómo se construyen diversas formas de intervención política en el amplio espacio del activismo de los derechos humanos.

A todas estas instituciones y organizaciones les soy enormemente grata. Este trabajo no hubiera sido posible de no haber estado involucrada de una u otra forma en sus proyectos y devenires (y en sus causas y azares).

Mi agradecimiento es especialmente para Sofía Tiscornia, por el estímulo permanente para mi formación durante todos estos años de trabajo compartido, y por la dedicación y la disposición con que me ha escuchado, leído y orientado durante todo el proceso de elaboración de la investigación que dio lugar a este libro. Y antes de eso. Y después. Su originalidad, creatividad y generosidad para el trabajo intelectual, tanto como el tesón para la construcción de un espacio de pensamiento y producción colectivo son un ejemplo para mí.

Agradezco también (y mucho) a mis compañeros del Equipo de Antropología Política y Jurídica. Porque las discusiones, conversaciones e intercambios con todos ellos han sido –y son siempre– un más que importante estímulo para el trabajo y el pensamiento crítico. Y lo mismo vale, después de todos estos años, para mis compañeros del NUFEP. Especialmente –y de manera fundamental durante la escritura– a Mariana Sirimarco y Deborah Daich aquí, y a Lucía Eilbaum allí (en Buenos Aires y en Río de Janeiro, respectivamente) que hicieron (es decir, me acompañaron, escucharon, leyeron y enriquecieron) mucho. Ruth Stanley, desde que nos conocimos (tanto en Buenos Aires como en Berlín) siempre me estimuló en el trabajo, colocó nuevas preguntas y, sobre todo, me alentó para seguir pensando y escribiendo.

Y a mis amigos –muchos de ellos también mis colegas– Clara Lourido, Mariana Alonso Bra, Laura e Isabel Díaz, Ruth Felder, María José Sarrabayrouse, Mecki Zuleta, Hernán Gómez y Gabriela Rojas Pérez. A mi hermano Andrés, que es mi amigo (y junto con él, a Caro y a los chicos). A Roberto Sevilla. Y a mis padres Rosalba y Daniel. Todos ellos saben cuánto me ha apasionado –y cuánto me ha importado, desvelado y ocupado– escribir la tesis y luego preparar

este libro. A sus ideas, sus escuchas, sus paciencias y al sostén que se han expresado de las más variadas formas. En fin, por el cariño y la incondicionalidad con que han estado y pensado conmigo, de distintas maneras, durante todo este tiempo.

Finalmente, va mi enorme gratitud a todos los *familiares de gatillo fácil*, que me dieron su tiempo y su confianza, que me ofrecieron sus historias, sus saberes y sus experiencias. Porque fue con ellos que pude imaginar el curso de la investigación que me llevó a este libro. Especialmente a Javier, porque me indicó el inicio de esta tesis “*pele lado certo*”.

Para leer este libro

Se hacen necesarias algunas aclaraciones sobre la grafía y los modos de presentar textos directos y citas. Es sabido que la etnografía presta especial atención no solo a *aquello* que dicen las personas sino también a *cómo* lo dicen. En ese sentido, tal como sostiene Fernando Balbi (2007) es necesario un cuidado especial para poder distinguir y diferenciar “la terminología del investigador de la de cualesquiera terceros que sean mencionados” (52). Y ello así, porque no se trata únicamente de palabras, sino de palabras que suponen categorías, valoraciones morales, universos de sentido, en fin, formas de nominar y consecuentemente de explicar(se) el mundo y que hacen a las razones del actuar de tal o cual modo.

Pero es más que eso, también las formas de hablar, de expresarse, denotan un mundo del habla que creo bueno no “traducir”. Las formas de hablar, su particularidad y su riqueza, ofrecen una dimensión más que hace al conocimiento y comprensión –en el sentido filosófico– de los múltiples mundos sociales coexistentes, por esa razón en el trabajo de edición se ha optado por la menor intervención posible, dando lugar solo a la que se ha considerado necesaria para una legibilidad no interrumpida por las marcas propias del habla oral. Por todas estas razones es que se ha optado por utilizar la cursiva (itálicas) cuando se hace mención a una categoría “nativa”, tal como en este caso se denomina a un término empleado por los activistas contra la violencia policial. Tal es el caso, por ejemplo, de la categoría de *familiar* o de *familiares*. El mismo recurso ha sido utilizado para breves expresiones o sentencias dichas por ellos. Salvo en el caso de que su extensión amerite un destaque en el cuerpo del texto, en cuyo caso será presentada en un párrafo independiente.

Cabe señalar también que todos los nombres propiamente mencionados en este libro son nombres ficticios, salvo en los casos en los

que se transcriben discursos públicos y material periodístico o de libre circulación (volantes, carteles, afiches, etc.). Por último, vale mencionar que en la reproducción de todos los textos escritos de puño y letra por los activistas se sigue la grafía y sintaxis original. Una última aclaración, cuando la bibliografía referida no dispone de versión en castellano o bien cuando se ha consultado su versión en otro idioma (lo cual consta en el listado bibliográfico al final de este libro) y se ha citado, las traducciones han corrido por mi cuenta y cargo. Espero no haber traicionado por demás esos textos.

Presentación

I. Sobre qué trata este libro

Este libro trata, en gran medida, sobre muertes producidas por la violencia de Estado, específicamente por las policías; sobre esas muertes que se han dado en llamar de “gatillo fácil”¹. Pero fundamentalmente, trata sobre las formas específicas en que los *familiares* de las víctimas de esa violencia se han organizado para impugnarla, para denunciarla, para “demandar justicia” –con los múltiples y complejos significados que esta expresión trae consigo y es expresada por diferentes colectivos y sujetos–. En ese sentido, en este libro se analizan las formas específicas y locales en que esta violencia y

¹ La expresión “gatillo fácil” es la denominación, de uso popular, que refiere a hechos de violencia policial. También se emplea en otros países bajo una denominación equivalente (*dedo frouxo* en Brasil, *easy trigger* en Estados Unidos). En todos los casos, alude a la “liviandad” o “facilidad” con que la policía mata o hiere, en situaciones que van desde lo que se denomina “uso desmedido de la fuerza” hasta “ejecuciones extrajudiciales” y “falsos enfrentamientos” (cfr. CELS, *Informes sobre la situación de los Derechos Humanos en la Argentina*, varios años, y CELS/*Human Rights Watch*, 1998). La historia local, según es contada por quienes forman parte del campo de la protesta contra la violencia policial en la Argentina, atribuye la autoría de la expresión al ingenio de un viejo abogado penalista que llevó adelante la causa de uno de los casos más renombrados de violencia policial, conocido como “La Masacre de Bugde”, a fines de la década de 1980. De acuerdo con esos dichos, el abogado acuñó la expresión inspirándose en los escritos del periodista Rodolfo Walsh (1995 [1969]), quien había titulado una serie de artículos referidos a las prácticas violentas de la policía de la provincia de Buenos Aires como “la secta del gatillo alegre” (esta serie de artículos fue posteriormente reeditada en el libro *El violento oficio de escribir. Obra periodística 1953-1977*, compilación a cargo de Daniel Link publicada en 1995, que reúne la obra periodística de Walsh). En el uso popular, esta denominación se volvió –en algún sentido– genérica, aludiendo también a casos resultantes de otras metodologías represivas (apremios ilegales, torturas), tanto como a hechos producidos por otras fuerzas armadas y no exclusivamente por las policías.

estas muertes han sido, principalmente a través de la intervención de familiares de las víctimas, *politizadas*.

En su abrumadora mayoría, las víctimas de la violencia policial son jóvenes, son varones y, también en su mayor parte, provienen de los sectores populares, de los barrios más pobres. Eran muchachos del común, algunos con trabajos precarios y ocasionales (motoqueros, cartoneros, changarines, vendedores ambulantes), otros sin empleo. Algunos ya habían tenido experiencias de detenciones policiales; otros, incluso, habían estado presos. Jóvenes que fueron algunos de los tantos sometidos a la arbitrariedad de los operativos masivos de control policial que, enmarcados en prácticas burocrático-administrativas, no eluden la violencia brutal y directa sobre los cuerpos. O que no aceptaron bajar la cabeza y soportar, sin resistirse, el maltrato y la vigilancia continua del poder policial en sus barrios, o que se resistieron a ser sometidos al papel de “buchones de la cana”, o que no alcanzaron a comprender qué implicaba haber sido alguna vez dispensados por la policía del barrio que hizo “la vista gorda” ante un atraco.

Las víctimas de estos hechos de violencia policial no eran militantes políticos ni activistas sociales. Sus muertes no parecen ser, a primera vista, muertes políticas. Sin embargo, estas muertes han podido ser politizadas a través de la protesta, la denuncia y la impugnación de la violencia de Estado. Y en estas, cobra especial importancia la intervención de los *familiares* de las víctimas.

Las razones por las que la figura de los *familiares* es especialmente importante es uno de los puntos nodales de este libro. Y ello es así, porque al hablar de *familiares* no se está haciendo referencia a todas aquellas personas ligadas por lazos de parentesco con las víctimas de esta violencia, sino a aquellas personas que, ligadas por lazos de parentesco con las víctimas, a través de la denuncia y la protesta, se han convertido en un tipo particular de activista político. Este trabajo pretende, entonces, dar cuenta de las formas en que quienes devienen *familiares* han ido construyendo un campo de protesta contra la violencia policial, contra la violencia de Estado. Y de cómo, al hacerlo, han politizado estas muertes.

Pero también, este libro espera contribuir a describir y explicar cómo estos particulares actores sociales han conseguido organizar e integrar sus experiencias, sus saberes adquiridos, sus convencimientos, certezas y creencias, sus emociones y sentimientos, en fin, sus *mundos morales*, tanto así como sus redes de sociabilidad –configuradas merced a esas valoraciones–, para generar modalidades

particulares de activismo y protesta. En este sentido, el interés ha sido comprender las formas en que se manifiesta la política y la protesta generada por *personas de carne y hueso*². La descripción, comprensión y análisis de sus formas de activismo –a través del hecho de haber *estado allí*, entrevistando, conversando, observando, participando, y también luego reconstruyendo cada historia por medio de los relatos– posibilitó incorporar varias dimensiones, problemas y anudamientos de sentido. Y ello es así, porque cada historia abre nuevas vías para la comprensión de las formas particulares en que se expresa la violencia policial en los barrios populares y en las llamadas villas de emergencia. Y también, para la comprensión de las formas en que esta violencia ejercida por funcionarios policiales y adláteres ha sido y es, al mismo tiempo y de manera contradictoria, naturalizada y resistida. Cada historia, por lo demás, se (me) presentaba de modo tal que descubría las claves morales en las que son pensados tanto los jóvenes como el poder policial. La heroicidad, la inocencia y la rebeldía son algunos de los valores con los que se presenta a los jóvenes. Valores opuestos a aquellos con que se reviste al poder policial: el abuso de poder, la cobardía, la falta de virilidad, el carácter sanguinario. En los relatos sobre las formas en que murieron las víctimas, sobre cómo fueron matadas, se exhibe una densa trama de sentidos que, en alguna medida, revela una visión del mundo y una ontología, una forma de *ser y estar* en el mundo.

En un país donde la movilización y la protesta son costumbre y tradición, donde las manifestaciones colectivas y públicas son casi el modo “natural” –el lenguaje– en que se expresa la conflictividad social, no es de extrañar que las pocas veces en que la cuestión de la protesta contra la violencia policial ha sido analizada, lo haya sido como una forma de protesta y acción colectivas, en gran medida vistas como “legado” del movimiento histórico de derechos humanos (Pereyra, 2006). Desde esa perspectiva, se la enmarca dentro del problema de la impunidad, como una de las formas de demanda o reclamo de justicia, y se atiende especialmente al análisis de las organizaciones de ese campo. Algunos otros trabajos o la subsumen dentro

² Esta expresión alude a las consideraciones de Malinowski en la introducción de *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1984a). En su idioma original (*flesh and blood*), la expresión resulta más eficaz –que en su traducción al español– para el juego de palabras que implica porque opone carne (*flesh*) y sangre (*blood*) a los actos culturales cristalizados que componen, dice, el esqueleto (*skeleton*) de la vida social dejando por fuera la vida cotidiana.

del escenario general de la protesta, profundizando en el análisis de la acción colectiva (Schuster, Pérez, Pereyra *et al.*, 2006; Schuster y Pereyra, 2001), o bien la consideran, junto con otro tipo de protestas, en el marco de las discusiones que analizan la incidencia de los movimientos sociales y las “formas de hacer política” (no tradicionales) en los procesos de construcción de ciudadanía³ (Jelín, 1996; Jelín y Herschberg, 1996). Sin embargo, si bien hacerlo desde esa perspectiva posibilita conocer los contenidos de las demandas públicas de justicia y, también, trazar puntos de semejanza así como de diferenciación con otros colectivos sociales, puede en alguna medida obstruir la posibilidad de avanzar en el conocimiento y la comprensión de muchos otros significados que hacen a la configuración del mundo de los *familiares* de víctimas de la violencia policial o, como también se denominan, *los familiares de gatillo fácil*. Algo parecido a la observación de la punta de un iceberg: se ve lo que asoma por sobre el agua. Desde esa perspectiva se enfatiza en la isomorfía, en aquellos marcadores que permiten señalar lo común y lo distinto dentro de una especie, pero no parece ser posible dar cuenta de aquello que no es visible a simple vista, aquello que lo hace particular, lo único e irrepetible que queda bajo el agua.

El hecho de que organizaciones denominadas “antirrepresivas”, de “derechos humanos” o “asociaciones civiles”, en fin, organizaciones que forman parte del campo de la protesta contra la violencia policial –algunas de las cuales cuentan con comisiones de *familiares* de víctimas, mientras que otras están constituidas exclusivamente por *familiares* de víctimas– compartan con otros colectivos sociales formas de protesta semejantes no indica que se compartan mundos iguales o equivalentes. En todo caso, se asemejan en acto por el hecho de compartir metodologías para la acción colectiva, ciertas “tecnologías manifestantes” que buscan maximizar la visibilidad de su demanda, hacerse oír, denunciar. Incluso pueden asemejarse en la forma en que construyen su demanda pública, desde una alteridad

³ Estos señalamientos no desconocen, en modo alguno, la relevancia de dichos enfoques. De hecho, esas líneas de trabajo abren todo un campo de discusión e investigación respecto de las formas en que se construye ciudadanía –pensada en términos de proceso y no como estatus– (Cornu, 1996 y 1999; Vermeren, 1999; Naishtat, 1999, Tassin, 1999) y de cómo, en ese proceso, incide de manera significativa la acción colectiva y su dimensión performativa (Naishtat, 1999). En otros trabajos abordé la cuestión enmarcada en estas discusiones (Pita, 2000, 2001 y 2004).

que exige y reclama por lo que entienden son sus derechos. Pero hay más. Y a ese más solo es posible acceder una vez que se está dispuesto a ver, escuchar y comprender que, bajo apariencias semejantes, se ocultan mundos particulares y diversos. Rutinas, causas, razones, emociones y sentimientos que hacen del pensar y de los sentidos asignados a las formas de matar y a las formas de morir; *formas de vivir*.

II. Muertos y epitafios

Cierta vez, la madre de un joven que fuera fusilado –junto a su amigo– por funcionarios policiales en un descampado de su humilde barrio, contaba cómo había sido para ella ver el cuerpo de su hijo y el de su amigo. Los cuerpos ensangrentados, los tiros de gracia que les dieron, el velorio a cajón cerrado.

“Y después, cuando ya no lo pude tener en el cementerio, porque tenía que sacarlo del nicho porque ya no podía pagar más el cementerio, un buen hombre, de acá, del barrio, me dice: ‘Yo le voy a hacer algo por Paco, Esther’ –dice–, ‘porque él era un buen chico, sé la clase de pibe que era. Yo voy a hacer algo por él. Y aunque no lo he podido hacer antes, lo voy a hacer ahora’. ¿Y sabés que él me dio un cheque a mí, de plata, para que yo lo haga cremar a Marcos? Para que lo saque del cementerio y se lo lleve a su casa, me dice. Y esa es la ceniza de mi hijo”.

En el centro de un aparador, en el comedor diario de la casa, una pequeña urna con frente de vidrio transparente guarda las cenizas. A uno de sus lados, hay una foto del joven sonriente, de traje, en su fiesta de cumpleaños. Al otro lado, una foto de ella junto a otro *familiar* en una movilización. Cada una porta su pancarta. La imagen central de su pancarta es la misma fotografía –ampliada– del joven en su cumpleaños. Rodeando la imagen, escrito en marcador dice “Justicia para Marcos Rosales. 18 de marzo del 89. Los asesinos que me quitaron la vida son Mario Martínez y Miguel Álvarez”.

En la protesta contra la violencia policial los muertos tienen un valor central. Su identidad es relatada y re-construida cada vez, en cada acto o movilización, en los discursos o por medio de los volantes caseros que relatan sus muertes y que así presentan una biografía, cuentan una historia y hacen un llamamiento a los vivos. Por los muertos (“nuestros muertos”) los *familiares* protestan, denuncian e impugnan la violencia de Estado apelando a un derecho último: *que se sepa*, para que se haga justicia. Con los muertos, gritando sus

nombres, agitando las pancartas con sus rostros que se conservan siempre jóvenes, indemnes frente al paso del tiempo, como si fuesen epitafios desgajados de sus tumbas, los *familiares* denuncian. Los muertos están presentes de tal modo que la muerte no parece ser el inequívoco y permanente fin de la existencia (Nagel, 1970), sino, por el contrario, una presencia ineludible y, más aún, no una ausencia sino un estado de existencia.

§ Gusmán sostiene que “un epitafio es la inscripción que está grabada en una placa sobre la tumba. Por su parte, lo que actualmente se denomina ‘placa’ remite a la ‘estela’, la piedra rectangular colocada encima de la tumba sobre la que se escribe el nombre del difunto (...) La estela debía indicar dónde estaba el cuerpo, a quién pertenecía y, finalmente, recordar la imagen física del difunto, signo de su personalidad. Con esta práctica, el arte funerario, incorporó el retrato” (Gusmán, 2005:13-14). Pero el epitafio, aun incorporando el retrato, no es solo soporte del nombre e imagen del muerto. Los epitafios, sigue diciendo este autor, implican también un pacto de lectura y una llamada a un lector, una *llamada al caminante*⁴. Donde se hace explícito, nos dice, el pedido del difunto a que se detenga piadosamente ante la inscripción. La inscripción pretende, dice Gusmán, que el *viator* se entere de la identidad del difunto así como que eleve, al mismo tiempo, una plegaria a Dios. El epitafio es un género para ser leído y la escritura opera como soporte de la identidad. “Ni muerto has perdido tu nombre” recuerda Gusmán que Agamenón le dice a Ulises en *La Odisea*. Y esto es así porque, señala, “el nombre excede la existencia vital de un sujeto y hace de un esqueleto un cadáver que necesita de una tumba” (17). Una tumba, un nombre y un relato de la muerte. El epitafio aparece entonces contribuyendo a la asignación de identidad, que permite hacer de ese cadáver una *persona*⁵ muerta. Como señala este autor,

⁴ El caminante, señala Ariès (1999, *apud* Gusmán, 2005:24), “no es como estaríamos tentados a imaginar, según nuestra propia práctica, un pariente, un amigo, un familiar del difunto que lo conoció, que siente su pérdida y va a visitar su tumba. Es alguien a quien se le cuenta una historia, una vida, una biografía (...) El interlocutor del muerto es realmente un caminante (*qui transis*), un extranjero que cruza el cementerio o entra en la iglesia para hacer sus devociones o porque es su camino, porque la iglesia y el cementerio son lugares públicos de encuentro”.

⁵ Se señala *persona* en oposición a *individuo* en el sentido en que esta distinción es trabajada por Roberto Da Matta (1979) quien señala: “el dominio básico de la persona (y de las relaciones personales), en contraste con el dominio de las relaciones impersonales dadas por las leyes y regulaciones generales, acaba por ser una fórmula de uso personal (...) siempre ocupando los espacios que las leyes del Estado y de la economía no penetran” (158-159). La apelación a la per-

“Que el epitafio exista es insoslayable para la identidad. Saber quién es el muerto y dónde está su tumba es un derecho. La apelación a ese derecho en la antigua Grecia se la conocía como ‘el derecho a la muerte escrita –como si el acto de morir reivindicara póstumamente un ejercicio absoluto del derecho’ (17-18). Así, observa Gusmán, la “función de la interlocución póstuma es verdaderamente parlante y vocativa, ya que resalta la lectura de la inscripción en voz alta. En la tradición griega, la supervivencia del muerto a través de la pronunciación de su nombre era esencial. El caminante se detiene a leer el nombre del difunto (...) Quizá por su proximidad al grafiti satírico y por su origen epigramático, que le otorga cierto tono querellante, Ariès le reconoce al epitafio un valor de interpelación, tanto como la función de ser leído en voz alta, pronunciando el nombre del difunto. No todo es entonces contemplación” (29-32). La inscripción, la lectura en voz alta, la interpelación, están sin duda hablando, antes que de la muerte, de los muertos y de los vivos. Vernier (1991, *apud* Barreira, 2001) sostiene que las poesías de homenaje a los muertos entre los griegos de la isla de Karphatos aluden *también* a las estrategias que involucran a los vivos, así las palabras a los muertos o sobre ellos, en las circunstancias de la muerte, implican mensajes y acciones que dan cuenta de toda una serie de intercambios –económicos y simbólicos– entre los vivos (Barreira, 2001). *No todo es, entonces, contemplación*. Los muertos, el tratamiento que se da a los muertos, lo que se dice sobre la muerte de esos muertos, todo esto habla de lo que hacen los vivos con ellos pero, también y fundamentalmente, habla respecto de las relaciones entre los vivos. Es precisamente en este sentido que tanto Durkheim (2003) como Radcliffe-Brown (1964) han señalado cuánto informan los funerales y el duelo sobre la vida de una sociedad.

Por su parte, Roberto Da Matta, en su ensayo “Morte”, al presentar al espacio que denomina *el otro mundo* o *el mundo del otro lado de las cosas*, al que define al igual que *casa* y *rua*, como una categoría sociológica, recuerda las consideraciones de Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*⁶, señalando que allí Strauss analiza las relaciones entre vivos y muertos en diferentes sociedades, marcando la existencia de dos posiciones polares –entre las cuales hay un sinnúmero de posiciones posibles–. “En una de ellas, la sociedad deja que sus muertos descansen y establece con ellos una especie de acuerdo de

sona tiene, en ese sentido, un fuerte componente ético moral y no legal, y por tanto enfatiza las cualidades morales.

⁶ Se trata del capítulo “Los vivos y los muertos”, que corresponde a la sexta parte (Lévi-Strauss, 1992).

caballeros, una ligazón fundada en el respeto mutuo. En la otra, la sociedad canibaliza a sus muertos, usando sus servicios sin ninguna ceremonia ni pudor” (Da Matta, 1997:137). Allí, al reconsiderar el problema de la muerte y de los muertos tomando como punto de partida la identificación de diferentes formas de sociabilidad, sugiere una fundamental distinción entre el hablar de la muerte y el hablar de los muertos. Así, sostiene, “hay sistemas que se preocupan por la muerte, [y] por otro hay sistemas que se preocupan por el muerto. Es claro que no se puede establecer un corte radical, pero hay una tendencia a ver la muerte como importante, descartando al muerto; y una otra que tiende a ver el muerto como básico, descartando obviamente la muerte” (135). La tendencia propia de las sociedades modernas, sostenidas en el “credo individualista”, señala, es la de hablar de la muerte. En esas sociedades “no hay luto, ni cualquier tipo de contacto con los muertos, que necesariamente evocan el pasado” (136). La tendencia en cambio, propia de las sociedades relacionales, es la de hablar de los muertos, porque en ellas “el sujeto social no es el individuo sino las relaciones entre individuos” (136). Así, en estas sociedades, en las que se habla de los muertos, antes que de la muerte, dice “lo que tenemos es una gran elaboración relativa al mundo de los muertos que son sistemáticamente invocados, llorados, recordados, homenajeados y usados sin ceremonia por la sociedad” (136).

En este libro, los muertos cobran centralidad en tanto hablan de las relaciones entre los vivos. Y si bien el punto de partida –en tanto situación única que dio origen a la acción de los *familiares* de las víctimas– es el hecho de las muertes violentas de estos jóvenes a manos de la policía; son los muertos, como valor –*sustraídos* de relaciones de intercambio o colocados en circulación *debido* a su valor– quienes son puestos en primer plano. Detenerse en el análisis de las narraciones sobre las formas cómo fueron muertas las víctimas, y en los significados que los *familiares* les adscriben a estas muertes, permite considerar los modos particulares en que son vividas e impugnadas las situaciones de violencia. Las narraciones sobre las muertes de estos jóvenes son también las narraciones de sus vidas, así como las de las vidas de quienes las narran. Los muertos, en los relatos de los *familiares*, aparecen dándoles vida a ellos. Son así entonces narraciones sobre unas formas de morir, pero también, sobre *formas de vivir* y sobre una *praxis*.

III. La figura del *familiar*

Lo que genéricamente se denomina “demandas de justicia” refiere a diversas formas de protesta y denuncia –colectivas y relativamente organizadas–, de reclamos por justicia ante muertes producidas por las policías *qua* violencia de Estado. La interpelación al Estado en general, el reclamo al poder judicial y, fundamentalmente, la protesta contra la policía desde una posición de alteridad que confronta al poder soberano, se expresan en un complejo lenguaje que, conjugando emotividad y valoraciones morales, exige en clave de derechos. En este sentido, el tener *derecho a la muerte escrita* que menciona Gusmán, puede leerse como aquel que refiere a tener derecho a resistirse a ser “una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente” (Agamben, 1998:243), a ser un ser “matable”. Así, las expresiones “para que se sepa”, “¡Justicia!” o “Basta de impunidad” pueden ser leídas en una clave que sobrepasa su análisis en calidad de consignas habituales propias del repertorio del mundo de la protesta como eslóganes o clichés. Desde este punto de vista, se trata de expresiones que aluden a una resistencia última al poder de matar del Estado.

Villa Fiorito, un barrio humilde del sur del Gran Buenos Aires. Es el aniversario de la muerte de Juan *Piqui* Ramírez. Murió hace tres años –en 2003– a consecuencia de los golpes y torturas recibidos en la comisaría de ese barrio, donde ahora *familiares de gatillo fácil* junto a algunos pocos militantes de Correpi⁷, una organización que se define como antirrepresiva, participan de un *escrache*⁸. Una joven militante de la organización, inicia su discurso:

"Somos de Villa Fiorito y venimos a demostrarle a los asesinos que trabajan acá que no vamos a parar, que a la sangre de nuestros pibes la vamos a pelear hasta la muerte. A esta comisaría pertenecen el sargento ayudante Segundo Corsa, el sargento y jefe de calle Roberto Góngora y el oficial Antonio Sánchez. Los tres son empleados públicos que golpearon y torturaron a Juan *Piqui* Ramírez (...) a esta comisaría también pertenece un policía de apellido Donoso, ex jefe de calle conocido como *El*

⁷ Se trata de la Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional, páginas más adelante se ofrece mayor información sobre ella.

⁸ El *escrache* es una de las tecnologías manifestantes habitualmente empleadas en la protesta. Su especificidad será descrita en el capítulo “Las formas de la protesta”.

Oso, este asesino mató a Martín Cazolla (...) estos policías tienen permiso para apalear y torturar a nuestros hijos, hermanos, amigos, vecinos y compañeros (...) venimos a decirles a estos policías que no les tenemos miedo, ni a las amenazas con las que nos persiguen ni a la humillación de verlos trabajando en las comisarías o negocios privados... nosotros no somos cobardes como ellos... nosotros peleamos por lo que creemos justo, con dignidad, por amor a nuestras familias y compañeros... Por todos nuestros muertos, por *Piqui* que fue asesinado hace tres años por integrantes de esta comisaría pero que vive en la lucha incansable de su madre, por Martín Cazolla, Marcelo Bogado, Marcos Rosales, Diego Gallardo, Horacio Ortiz, Sergio Durán, Héctor Otero, Marcelo Rivero, Rodrigo Corzo, Matías Barzola, Raúl Magnano, Nuni Ríos, Carlitos Bustamante, ¡¡¡por todos los pibes asesinados!!! Basta de torturas, basta de gatillo fácil, basta de muertes en cárceles y comisarías, unidad para parar la represión porque no es un policía es toda la institución”.

“*iPiqui* y los 1.900 pibes asesinados por las fuerzas de seguridad del Estado, presentes!

iPiqui Ramírez! [grita la oradora],

iPresente! [responden todos],

iPiqui Ramírez! [grita la oradora],

iPresente! [responden todos],

iPiqui Ramírez! [grita la oradora],

iPresente! [responden todos],

iAhora! [grita la oradora],

iY siempre! [responden todos],

iAhora! [grita la oradora],

iY siempre! [responden todos],

iAhora! [grita la oradora],

iY siempre! [responden todos].

[Aplausos]

¿Quién lo mató? [pregunta la oradora],

iLa policía! [responden todos],

iSe va a acabar! iSe va a acabar! iEsa costumbre de matar! [gritan todos]”.

Los nombres de los muertos en el grito de denuncia, su presencia reafirmada con el voceo de *¡Presente!*⁹, los carteles de manufactura

⁹ La práctica de vocear el nombre y luego *¡presente!* es una vieja tradición de organizaciones políticas, que luego se extendió como modalidad entre los organismos de Derechos Humanos y las organizaciones sociales y políticas. Su uso está directamente asociado a la recordación pública y colectiva de quienes, se sostiene, han tenido muertes signadas por la resistencia y la heroicidad.

casera donde es a veces el propio muerto quien denuncia a quienes lo han matado, el relato –cada vez que se produce una denuncia organizada y colectiva– de las circunstancias de la muerte, la imputación de cobardía a los matadores, los homenajes a los jóvenes muertos, el cuidado de sus tumbas y monolitos, las expresiones de sufrimiento ante sus cuerpos destrozados por las balas y la tortura –y también desfigurados por las autopsias–, el resaltado valor de la denuncia expresada como una lucha *inevitable* porque está guiada por la sangre, ponen de manifiesto que los muertos, antes que la muerte, dan cuenta de una importante cantidad de asuntos.

Los muertos –*que ni muertos han perdido su nombre*– operan en este sentido como una llave para la entrada al mundo moral de los *familiares*. Y ello sucede porque las formas de presentación de los muertos y las narraciones de las circunstancias en que han sido muertos por la policía hablan, no tanto de las relaciones sociales entre individuos vivos y muertos sino, fundamentalmente, como se señalaba más arriba, sobre las relaciones entre los vivos y, particularmente, sobre aquellas trazadas entre la sociedad civil y la policía. Los muertos se constituyen en un territorio de resistencia, sus nombres enarbolados son la prueba de una denuncia que no cesa, “hasta que se haga justicia”. A través de los muertos los vivos protestan y reclaman; sus muertos funcionan como demarcadores morales y son también generadores de nuevos actores sociales. Así, los muertos bajo estas circunstancias dan lugar al surgimiento del *familiar*.

Mas la nominación de *familiar* no identifica a cualquier familiar –en términos de relaciones de parentesco– de una persona muerta a manos de la policía, sino a aquellos que se han convertido en tales a partir del activismo y la protesta organizada. Esto es, no todas aquellas personas unidas por lazos de parentesco con las víctimas se han organizado. Al mismo tiempo, la nominación de *familiar* –como *categoría nativa*– opera como un demarcador entre quienes, en tanto tales, portan una autoridad legitimada en virtud de los lazos con el muerto –en gran medida sostenida en la positividad del dolor y en la obligación de duelar– y el resto, allegados y activistas (militantes), cuya legitimidad proviene de otras fuentes¹⁰. *Familiar* entonces, como *categoría nativa*, es una nominación que –para quienes son

¹⁰ Las fuentes en las que abreva la legitimidad de los *familiares*, así como la de los militantes (esto es, de los no familiares) es presentada con detalle en el capítulo “El mundo de los familiares”.

parte de ese mundo— indica, con una notable condensación de sentido, posiciones diferenciales respecto del resto de los miembros de los grupos que forman parte del campo de la protesta. Así como indica formas, también diferenciales, de construcción de autoridad y legitimidad y toda una serie de obligaciones y derechos. La fertilidad de esta nominación, en virtud de los sentidos a los que alude, las reglas de comportamiento y obligaciones que importa, así como los valores políticos que asume en el campo de la protesta, permite trabajarla como una categoría nativa con valor político, al tiempo que considerarla también como una categoría sociológica. De este modo, la nominación de *familiar* opera en este campo como una clave de inteligibilidad. Su análisis como categoría política local posibilita considerar la dimensión moral insita en ella, que organiza y define las relaciones en el campo de la protesta. Por su parte, pensarla como categoría sociológica significa, siguiendo a Durkheim (1982), someterla a un examen crítico que posibilite romper con la naturalidad que porta en tanto nominación que forma parte de la experiencia cotidiana y que, precisamente por ello, la vuelve opaca respecto de las relaciones que la constituyen. Y, en este caso, aparece una doble fuerza que opera en la producción de su opacidad. Porque, como cualquier concepto de uso común, se presenta naturalizado e incorporado irreflexivamente como parte “del orden natural de las cosas” que, en el caso —en tanto alude a la familia como categoría social subjetiva (Bourdieu, 1997)—, trae consigo una serie de valoraciones morales asociadas. Y porque además, al tratarse de un concepto que refiere al campo de las relaciones familiares, al parentesco, aparece ligado al mundo de la sangre en su sentido biológico, y por tanto, asociado, también desde allí, al campo de lo natural, lo no-social, lo ahistórico.

Sostener que es una categoría sociológica, tal como señala Da Matta —siguiendo a Durkheim y Mauss— implica que se trata de un concepto que “pretende dar cuenta de aquello que una *sociedad piensa* y así instituye como su código de valores e ideas: su cosmología y su sistema clasificatorio”¹¹. Razón por la cual su análisis posibilita “traducir aquello que la *sociedad vive y hace* concretamente —su sis-

¹¹ La traducción es propia. Lo mismo vale, de aquí en adelante, para todos los casos en que, al hacer uso de bibliografía citada en otro idioma, no se señale traducción oficial en las referencias bibliográficas que se consignan al final de esta tesis.

tema de acción que es referido en y está embebido de sus valores” (Da Matta, 1997:14-15). De esta manera, la categoría de *familiar* puede pensarse como una entidad moral, una esfera de acción social, un espacio ético dotado de positividad y, a causa de ello, capaz de despertar emociones, sentimientos, reacciones (14-15) y también, por tanto, de toda de una serie de deberes, obligaciones y prohibiciones.

Asimismo, considerar la nominación de *familiar* como categoría política local ha permitido identificar a los *familiares* como un tipo particular de actores que, poniendo en juego esa entidad moral y esa serie de deberes, obligaciones y prohibiciones, marcan límites y establecen alianzas de modo tal que consiguen configurar el campo de la protesta incidiendo en las relaciones sociales inter e intragrupos.

La figura del *familiar* entonces, ya como categoría política (nativa), ya como categoría sociológica, posibilita considerar las formas en que, tal como sostiene Geertz (1992:222), los lazos y apegos primordiales “se *experimentan* como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos”, así como acceder al análisis de su eficacia política que, en gran medida, pareciera residir en el carácter cuasi sagrado que les provee su relación con las víctimas. Los lazos de sangre, presentados como proveedores de valor, remiten a una sacralidad de la vida que, cifrada en el lenguaje de los derechos y particularmente de los derechos humanos, denuncia estas muertes como muertes políticas. Configurándose así, una forma de denuncia y de protesta que pretende develar el ejercicio desnudo del poder de policía sobre una importante porción de la población.

Las formas en que estas muertes se denuncian, así como las consignas con que los *familiares* de las víctimas reclaman por ellas aluden, en cierta medida –y genéricamente hablando–, a un universo compartido con los reclamos y denuncias del movimiento tradicional de los derechos humanos: se demanda justicia, se protesta contra la impunidad, se denuncia la violencia de Estado. Y esto se hace evidente, principalmente, en aquellos casos que, por diverso tipo de razones, adquirieron una notoria visibilidad pública, o bien en aquellos que, como el caso “Bulacio”, pueden considerarse un “caso paradigmático”¹².

¹² Sobre la conversión de un caso en paradigmático, es decir, sobre la conjunción de circunstancias particulares que llevan a que una muerte por violencia policial se convierta en un “ejemplo” (paradigma), puede verse Tiscornia

Sin embargo, es posible observar que, en casos de menor notoriedad pública o mediática, en actos de presencia y denuncia frente a los tribunales, en *escraches*¹³ en barrios pobres, en situaciones que se expresan en una escala más grande¹⁴, es posible advertir toda otra serie de marcadores de sentido que llevan a prestar especial atención a las formas en que es pensado el poder de policía, el poder y la violencia de Estado, así como la administración de justicia. Esas situaciones, que pueden ser pensadas como *ocasiones* en el sentido atribuido por Tonkin (1995)¹⁵ en las que los conflictos no parecen haberse desgajado de la arena donde están insertos (Correa, 1983) se revelan extremadamente fértiles para analizar las formas en que los muertos, los cuerpos de los muertos –pensados como territorio propio– funcionan como máquinas ventrílocuas¹⁶. Ocasiones en las que los *familiares*, en un lenguaje en el cual priman las emociones y los sentimientos, organizan una impugnación moral, al tiempo que se expresan políticamente, poniendo de manifiesto una serie de

(2008). La autora señala que son diversas las circunstancias –políticas y sociales– que hacen que un hecho singular devenga paradigmático, condensando circunstancias particulares que hacen al hecho y al clima social en que el mismo ha tenido lugar y, por ello, convertido en ejemplo que da “valía a cientos de casos del mismo tipo” (6).

¹³ Más adelante se describen y analizan las particularidades de este tipo de “tecnología manifestante”.

¹⁴ Boaventura de Sousa Santos (1991) utilizó el recurso de pensar los hechos y las acciones sociales bajo la metáfora de la cartografía y sus mecanismos de representación/distorsión de lo real. Si bien la cuestión es desarrollada en detalle en el capítulo “Las formas de vivir - I”, amerita señalar que referir a hechos y situaciones sociales en escala grande implica, aun a riesgo de perder información sobre su posición relativa en un marco de significación más extenso, contar con mayor información respecto de los detalles, comportamientos y actitudes.

¹⁵ La ocasión refiere a la oportunidad de comprensión de la relación entre situaciones, prácticas y lugares en que emergen, y remite en particular a la importancia de la consideración de los enunciados y los contextos espaciales y situacionales en que se producen (Tonkin, 1995, *apud* Escolar, 2005).

¹⁶ Maurice Godelier emplea esta metáfora para explicar que los cuerpos no son, ni significan, sino en un orden social. En este sentido, los cuerpos son resultado de un “trabajo ideológico” sobre la carne y sobre la sangre, que consigue así articularlos en diferentes dominios de la vida social. Así es que los cuerpos, entonces, “funcionan siempre y en todas partes como esas muñecas ventrílocuas que es difícil hacer callar y que sostienen con interlocutores que no ven discursos que no provienen de ellas” (Godelier, 1993:s/n).

significados que dan cuenta de la cesura que distancia a la sociedad civil de la policía.

El sentimiento antipolicial (*antiyuta*), el rechazo al abuso de autoridad, a la violencia de Estado y a la arbitrariedad del poder policial, más de una vez expresados a través de un repertorio emocional, traen a escena una serie de valoraciones morales que inevitablemente entran en juego y que también ponen en cuestión el honor de los involucrados en tal contienda. Considerar esta dimensión moral y emocional de las intervenciones de los *familiares* lleva a pensar sobre las múltiples formas en que la protesta puede expresarse y, también, a preguntarse en qué valoraciones ancla la legitimidad de quienes así se presentan y manifiestan. Así las cosas, este universo de valores a través de los cuales se relata la violencia de Estado y contra la cual se manifiesta, protesta y denuncia, que se hace visible en las microhistorias que se exponen en este libro, devela los modos particulares en que se *politizan* estas muertes y se expresa la impugnación a la violencia de Estado.

IV. La politización de las muertes

Páginas atrás se planteaba que estas muertes habían conseguido, a través de la protesta y la denuncia pública, ser *politizadas*. También se señalaba que no se trata de muertes de activistas o militantes políticos, sino de jóvenes del común, en su gran mayoría de los barrios pobres. Sin embargo, sostener que no se trata de hechos de violencia política, esto es de crímenes políticos, no implica que no se trate de muertes políticas. Antes bien, es posible definir las como muertes políticas en tanto es el poder de policía¹⁷, el rostro descubierto del poder del Estado, el que las ha producido. El poder policial y la violencia de este poder son la manifestación más clara del poder soberano y su capacidad de dar vida y muerte (Agamben, 1998; Foucault, 1992 y 1998). En este sentido, son muertes políticas en tanto expresan la pura sujeción al poder soberano y su poder de dar muerte.

¹⁷ Genéricamente, el poder de policía refiere tanto a una técnica de gobierno propia de la modernidad, que alude al poder de intervención administrativa estatal (Foucault, 1975 y 1992), como al poder ejercido por la institución policial como medio –violento– para fines de derecho, esto es, como razón última (como violencia fundadora y conservadora de derecho) en que se funda el poder del Estado soberano (Benjamin, 1991). Es a este último sentido al que nos estamos refiriendo.

Pero al mismo tiempo, no son vidas políticas en tanto no han sido vidas dedicadas a la resistencia política. Esto es, no son vidas construidas ni forjadas desde la opción de resistencia al poder. El activismo, la protesta y la impugnación de los *familiares*, su trabajo de politización consiste –esta es la hipótesis de este trabajo– en el movimiento de develar su estado de *nuda vida*, sometida, reducida al despojo y a la pura entrega al poder soberano, es decir, su estado de exclusión incluida y la resistencia a permanecer en él. De alguna manera podría pensarse que estas formas de intervención, aludiendo –de las más variadas formas– al lenguaje de los derechos, rechazando su condición de seres *matables*, aluden a otra condición posible de ser sujeto al poder soberano que pretende expresar la necesidad de limitación al poder de policía.

Si, como sostiene Agamben, la especificidad del *homo sacer*¹⁸ es la de un ser *matable* frente a cuya muerte hay impunidad, la de un ser a quien cualquiera puede darle muerte pero sobre cuya vida rige la prohibición del sacrificio, “una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente (...) aquel a quien cualquiera puede matar sin cometer homicidio” (1998:243-244), es decir, que se trata de un ser *matable* pero no sacrificable, resulta revelador que el reclamo de los *familiares* vaya por la vía de señalar la sacralidad de la vida humana. El primer movimiento es convertir a la víctima en sagrada¹⁹. Y ello, en gran medida resulta posible a través de una serie de rituales que involucran representaciones así como narrativas y relatos que crean significados. Separándolos del mundo de los vivos, dándoles *–post facto–* atributos de una vida, en ocasiones con ribetes heroicos, pero fundamentalmente restituyéndoles humanidad, los jóvenes muertos devienen sagrados *post mortem*, y los carteles, como epitafios (“un

¹⁸ El *homo sacer* –antigua figura del derecho romano–, señala Agamben (1998), es quien es expresión de la *nuda vida*, de una forma de existencia que, conceptualmente, puede definirse como aquella que es incluida bajo el poder estatal por la vía de la excepción, cuando el poder estatal y la política se transforman en biopolítica.

¹⁹ Señala Agamben: “en aquellas sociedades que, como la Grecia clásica, celebraban sacrificios animales e inmolaban ocasionalmente a las víctimas humanas, la vida en sí misma no era considerada sagrada; solo se convertía en tal por medio de una serie de rituales, cuyo objetivo era precisamente el de separarla de su contexto profano. En palabras de Benveniste, para convertir a la víctima en sagrada es preciso ‘separarla del mundo de los vivos, es necesario que traspase el umbral que separa los dos universos: este es el objetivo de su muerte’” (Agamben, 1998:89).

recordatorio puede disponer de cualquier género”), reclaman el “derecho a una muerte escrita”.

§ *El derecho a la muerte escrita.* “En Atenas, durante la primera mitad del siglo IV, cobró difusión el uso de inscripciones funerarias claramente escritas de modo que favorecieran su lectura pública. Todo ciudadano tenía derecho a un epitafio donde figuraran los datos de filiación y el lugar donde había muerto. Ese derecho de los ciudadanos fue denominado ‘derecho a la muerte escrita’. Los afiches fúnebres que todavía hoy se pueden ver en el sur de Italia son el testimonio de él. Con el correr del tiempo, ese derecho se restringió a las elites que ejercían el control, mientras que el uso de la escritura tanto como el de los lugares de sepultura se volvían más selectos. Es decir, a los pudientes se les reservaba el ámbito de las iglesias y cementerios urbanos, mientras que a los pobres les quedaban las fosas comunes. El muerto que camina, sin cajón, cirios y sepultura” (Gusmán, 2005:339-340).

Así, si el fundamento primero del poder político es disponer de una vida a la que se puede dar muerte absolutamente, entonces es posible sostener que son muertes políticas “a través de la misma posibilidad de que se les de muerte” (Agamben, 1998:115). Pero, son muertes políticas de vidas no políticas, de quienes no han elegido morir confrontando, resistiendo el poder soberano; por el contrario son vidas a las que “se le[s] ha sustraído la elección del morir” (Tiscornia, 2008:5). En este sentido no sus vidas, sino sus muertes son políticas, y ello así, por el hecho de ser seres a quienes puede dárseles muerte por su pura sujeción –vía estado de excepción²⁰– al poder soberano.

§ *Homo sacer.* Giorgio Agamben, cuando desarrolla su análisis del poder soberano y la *nuda vida*, señala que “la violencia soberana no se funda, en verdad, sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la *nuda vida* en el Estado” (1998:138). La *nuda vida* del *homo sacer*, esto es “la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es la vez insacri-ficable” (18), es la expresión de una exclusión incluida, de aquel que es

²⁰ El estado de excepción, tal como ha sido desarrollada la cuestión por Agamben (1998, 2000, 2001 y 2004), implica formas de existencia que son la expresión de una exclusión incluida, y se asocia a la situación tanto de aquel que está expuesto a la violencia, como a la figura del soberano, que por ser quien tiene el poder de proclamar el estado de excepción también se encuentra por fuera de la norma.

pura excrecencia, que está expuesto a la violencia, y alude al estado de quien está “entregado a la propia separación y, al mismo tiempo, consignado a la merced de quien lo abandona, excluido e incluido, apartado y apresado a la vez” (142). “Doble exclusión en que se encuentra apresado y a que se halla expuesto. Sometidos al poder de vida y muerte, condición de exposición virtual a que se le mate (...) Cuerpo expuesto a la muerte violenta pero a la vez insacrificable” (116-123).

Desde esta perspectiva, el trabajo de los *familiares* es leído como una actividad que propugna la restitución a una politicidad otra donde se alude a la vida, a un derecho a la vida y, también, al derecho a una muerte escrita. Si en el caso del *homo sacer* “nos encontramos ante una *nuda vida* residual e irreductible que debe ser excluida y expuesta a la muerte como tal, sin que ningún rito o sacrificio puedan rescatarla” (Agamben, 1998:131), puede comprenderse por qué el trabajo activo de resistencia e impugnación a la violencia policial está presidido por estos muertos, en cuya memoria los *familiares* se constituyen como tales, en cuyo nombre ellos actúan, a quienes homenajean y recuerdan, a los que rinden tributo continuo.

El discurso de los derechos humanos y su llamamiento a la sacralidad de la vida, si bien como sostiene Agamben, puede ser pensado como un camino que, por la vía de las libertades y los derechos, genera la posibilidad de “una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo así un nuevo y más temible asiento del poder soberano del que quería librarse” (Agamben, 1998:154), aquí parece generar la posibilidad de la sujeción a un tipo de vida sacrificable y, por tanto, una vida cuya muerte dé lugar al derecho a una muerte escrita, a una vida cuya muerte *debe* entrañar consecuencias jurídicas. Este es el sentido entonces, en que en este libro se va a sostener que las distintas formas de intervención, activismo y protesta de los *familiares* implican la politización de las muertes (políticas) de vidas no políticas.

V. De los ejes que organizan este libro

La estrategia de exposición de esta investigación se organiza sobre una serie de ejes²¹ que se “fueron imponiendo” como asuntos

²¹ Aquellos que dan nombre a los capítulos: las formas de vivir, las formas de morir, las formas de la protesta, el mundo de los familiares y la intervención del Estado.

de relevancia a lo largo del trabajo –así como durante las escrituras preliminares y el proceso de revisión– y que posibilitan exponer y explicar el proceso de politización de esas muertes (tal como es vivido por los familiares de los muertos), con el objeto de dar cuenta de la construcción de esa categoría nativa de *familiar* con peso específico en el campo de la protesta contra la violencia policial y que diera lugar al *mundo de los familiares de gatillo fácil*.

Es evidente, claro, que esos ejes no tienen vida propia y, por lo tanto, es imposible que se impongan por sí mismos. Sin embargo, el giro empleado aquí alude a cierto movimiento del propio proceso de investigación que implica tanto la articulación entre el *mirar* y el *oír* que, como señala Cardoso de Oliveira²² (2000), son actos cognitivos centrales en el trabajo de campo y que operan poniendo en acto el esquema conceptual disciplinario aprendido, como entre estos y el escribir. Este autor, señala que el escribir es parte indisociable del pensamiento toda vez que el acto de escribir es simultáneo al del pensar: “el acto de escribir y de pensar son de tal forma solidarios entre sí que, juntos, forman prácticamente un mismo acto cognitivo. Eso significa que, en este caso, el texto no espera que su autor tenga primero todas las respuestas para, solo entonces, poder ser comenzado” (Cardoso de Oliveira, 2000:32).

Así, la revisión continua del material de campo y la reescritura de muchas de las cuestiones que aquí se presentan son resultado de un arduo trabajo que llevó a pensar más de una vez en cómo construir este texto, lo que de alguna manera implicó una doble preocupación. Por una parte, cómo “captar algo de la experiencia de las personas” (Fonseca, 2000:10) y, por otra, cómo exponer la articulación e integración de la observación y registro de las experiencias de esas personas, capturadas y comprendidas a través de una parcial e inevitablemente sesgada lectura, con el objeto de profundizar el análisis y consolidar argumentos. En este sentido entonces es que se señala que

²² Roberto Cardoso de Oliveira aclara expresamente que la elección del título de su ensayo, “nada tiene que ver con el reciente libro de Lévi-Strauss [*Regarder, Écouter, Lire*], aunque en ese título pueda haberme inspirado, al sustituir solo el *lire* por el *écrire*, el ‘leer’ por el ‘escribir’. No obstante, aquí, al contrario de los ensayos de antropología estética de Lévi-Strauss, trato de cuestionar algunas de aquellas que se podrían llamar las principales ‘facultades del entendimiento’ sociocultural que, creo, son inherentes al modo de conocer de las ciencias sociales” (2000:17).

estos ejes *se fueron imponiendo*, ya que a través de esa revisión del material de campo, de la escritura y reescritura, de regresos al campo con nuevas preguntas y, claro, de conversaciones con colegas, varios asuntos –algunos a los que inicialmente ni siquiera se había prestado la atención debida– fueron resultando cada vez más significativos y también, por qué no, eficaces para construir el –este– texto.

Las formas de vivir, eje de análisis que se presenta en dos capítulos, analiza los hechos de violencia policial y el trabajo de construcción de la denuncia a partir de los relatos de los *familiares* de las víctimas. Se argumenta en ellos que al acceder a estas narraciones, la versión de los hechos de violencia policial provista por las actuaciones policiales y los expedientes judiciales, así como por el relato de los abogados, comenzó a revelarse como un esqueleto, esto es, una versión desprovista de la carnadura y sentido que las personas atribuyen a las relaciones sociales. Esta constatación lleva a sostener que no se trata de historias contadas desde diferentes puntos de vista, sino de distintas historias. Así, el relato descarnado de los hechos muestra distintas versiones de la misma historia, las versiones *policial* y *militante*, pretendiendo imponer diferentes interpretaciones sobre los hechos. Las narraciones de los *familiares*, en cambio, organizadas a partir de un registro donde cobran primacía las emociones y los sentimientos, muestran las redes de sociabilidad, la trama de relaciones sociales pre-existentes a estas muertes que en cierta medida las hizo posibles y que, también, es la trama a través de la cual será posible no solo acceder al conocimiento de lo sucedido sino organizar la denuncia e impugnación de la violencia.

Las formas de morir es el eje a través del cual se organiza el capítulo siguiente. Partiendo de la observación acerca del énfasis que (tanto en las narraciones, como en la denuncia y protesta públicas) colocan los *familiares* de las víctimas de violencia policial, sobre cómo los jóvenes han sido muertos (*muerto como un perro*), se analiza una serie de prácticas de denuncia y protesta. Prácticas que operan en el sentido de restituir humanidad a estas víctimas, que son vistas debido a las circunstancias de su muerte –y esto es lo que se denuncia–, como *seres matables*. Y ello, se sostiene, constituye parte del trabajo de politización de estas muertes. Para ello se expone y analiza una serie de intervenciones y acciones –tanto individuales como colectivas– llevadas a cabo por los *familiares* que dan cuenta del trabajo simbólico que realizan con/sobre sus muertos y que están orientadas a humanizarlos, a “devolverles dignidad” y así, simultáneamente, reafirmar la propia humanidad. De este modo, se analiza

cómo por medio de prácticas recordatorias, de homenaje y de denuncia pública, los *familiares* hacen también a la producción de su estatus como un tipo particular de activista.

Las formas de la protesta es el eje siguiente. En las primeras páginas se señalaba que, en los actos de protesta de los casos con menor notoriedad pública o mediática, presentados en una *escala grande*, minuciosa y pormenorizada, es posible advertir toda una serie de marcadores de sentido que exhiben las claves morales a través de las cuales no solo se expresa la protesta, sino también los modos en que son pensados tanto las víctimas como el poder policial. En ellos es posible advertir la primacía del lenguaje de las emociones y de los sentimientos. Las consignas aparecen cargadas de afectividad y los hechos que se denuncian no aparecen *desterritorializados* sino, por el contrario, insertos en la trama de relaciones sociales que ha dado lugar a su ocurrencia. Así, a partir de su análisis, puede advertirse cómo es puesta en juego toda una serie de valoraciones cargadas de emotividad, que ponen de manifiesto el mundo moral en el que ancla la denuncia de estas muertes. A través de este tópico se trata de mostrar de qué maneras, a través de ciertas formas de manifestación colectiva, grupos de *familiares* denuncian y protestan. Y cómo, en estas manifestaciones consideradas como situaciones rituales, los *familiares* adquieren identidad como grupo y refuerzan su posición de reclamantes por medio de una serie de acciones y, también, de un lenguaje donde se articula un saber emocional con una apelación al igualitarismo que se expresa a través de la confrontación con la policía.

A través del eje titulado *El mundo de los familiares de gatillo fácil* se analizan los significados asociados a esa figura que se define –en el campo de la protesta– como *familiar*, donde la sangre y la ausencia de miedo, como valores, inciden de manera significativa en la definición de posiciones diferenciales de construcción de autoridad así como de legitimidad. A través de la indagación sobre la categoría *familiar*, o mejor, sobre los significados en los que esta categoría se asienta, se evidencia que no solo la sangre y la falta de miedo, sino también el dolor, el sufrimiento y la capacidad de operar con ellos (como positividad capaces de configurar las experiencias de los individuos así como de crear comunidades morales, cfr. Das, 1995 y 1997; Schepher-Hughes, 1992), tanto como el valor asignado a los muertos y las formas de duelarlos, constituyen parte de aquellos elementos y valores que hacen a la construcción del *familiar*. El análisis de esta categoría, *qua* categoría nativa con valor político local, es

puesto en relación con el análisis de la categoría familiar como categoría sociológica, emparentada con los significados asociados a la familia como categoría social subjetiva (Bourdieu, 1997).

Finalmente, en el último capítulo y a modo de epílogo, se propone un cambio de escena para analizar cómo la intervención del Estado en *el mundo de los familiares de gatillo fácil* –por medio de la creación de un Programa que fue formulado como política pública desde el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos– consigue poner en tensión ese campo de relaciones en situación de “hostilidad equilibrada” y, en cierto modo, obliga a la explicitación de posiciones políticas respecto de su relación con el Estado. Se analiza aquí de qué modo son puestos a jugar los muertos de los *familiares*, que en tanto “*bienes inalienables*”, les proveen de valores morales a partir de los cuales justificar sus posiciones políticas.

VI. De los modos en que se hizo la investigación

El trabajo sobre esos ejes fue construido a través de distintos tipos de metodologías y técnicas de campo –propias de la antropología– tales como *observación participante* (en diferente tipo de situaciones: marchas y movilizaciones de protesta, *escraches*, juicios orales, reuniones de *familiares*) y *entrevistas* (a *familiares* así como a activistas del campo de la protesta contra la violencia policial –militantes y abogados–). Otro de los recursos han sido las *situaciones conversacionales* que tuvieron lugar en medio de otras actividades: caminando en las movilizaciones, en los tiempos muertos de espera en los tribunales, en los viajes en colectivo yendo o volviendo de alguna protesta, en ocasionales conversaciones telefónicas para combinar un encuentro, en visitas sociales y de cortesía, en reuniones familiares, en cumpleaños y bautizos... Esas situaciones no están, por menos formales, exentas de importancia. Incluso, en algunas oportunidades, se presentan como momentos extremadamente ricos que, ya por cotidianos, ya por íntimos, se ofrecieron más de una vez como una puerta de entrada a cuestiones antes no consideradas.

Esta investigación no dejó de lado otro tipo de trabajo más próximo al trabajo de archivo, que es el que refiere a la lectura de actuaciones policiales, expedientes judiciales, material proveniente de la prensa escrita, así como de material escrito –documentos para la discusión, revistas, volantes– producido por las organizaciones que forman parte de este campo. El trabajo sobre estos materiales que,

de acuerdo con las convenciones se ha de llamar fuentes secundarias, propició nuevas situaciones de campo. La consulta y relectura de estos materiales con algunos *familiares*, así como en ocasiones con los abogados, generó nuevas entrevistas. Otras veces, fueron las entrevistas las que llevaron a esos materiales.

Las situaciones de entrevista así como las conversaciones sostenidas con los *familiares*, enmarcadas en el proceso de trabajo de campo, y no solo entendidas como técnica para la recolección de información, han sido fundamentales para llevar adelante esta tesis. Y ello así porque a través de ellas es posible acceder a una forma de pensar el mundo –y a los modos de narrarlo– tanto como a una *forma de hacer*. Es decir, en casi todas las primeras entrevistas se repetía esta situación: los *familiares* esperaban con una importante cantidad de materiales referidos al *caso* –periódicos, volantes, petitorios, cartas de apoyo a las movilizaciones convocadas, partes del expediente que habían fotocopiado– y también con una importante cantidad de fotografías familiares.

Generalmente los materiales que hacían al *caso*, eran exhibidos como la prueba de lo que habían contado antes y, al mismo tiempo, como testimonios de su actividad como *familiar*. En algunos casos, incluso, el mostrar documentos y materiales de mucho tiempo atrás, funcionaba como “testimonio” de su tiempo de lucha, y aquellos de fecha muy próxima a la muerte, más aún. Estos eran mostrados mientras se remarcaba que “desde un primer momento” habían denunciado y reclamado. En todos los casos eran objetos que remitían –como pruebas– a su coraje, así como a su veracidad.

Las fotografías y especialmente las fotografías familiares –porque en algunos casos, había registros fotográficos de actos, movilizaciones, de marchas, y también de los cuerpos heridos y con las marcas de los golpes, la tortura o los disparos– eran enseñadas, en cambio, en esos momentos de las narraciones donde el *tempo* del habla parecía demorarse en todos aquellos detalles que hacían a la vida familiar. A través del diálogo trazado entre las palabras y las imágenes comenzaban a presentar a la persona que se había convertido en *caso*. Aquí, entonces, la narración se organizaba a partir del énfasis en todas aquellas circunstancias que mostraban a los jóvenes muertos, como *personas*: hijos de familia, jóvenes que estudiaban, que practicaban deportes, que habían tomado la comunión, que tenían amigos, que participaban de los eventos de la vida familiar. La idea de politización de estas muertes, y de que es a través de

ella que los *familiares* consiguen restituir sacralidad a esas vidas de personas *matables*, fue desarrollándose en gran medida a partir de pensar sobre estas situaciones y sobre su repetición, casi ritual. Es decir, la restitución de humanidad a estos muertos, y el trabajo de politización de estas muertes por parte de los *familiares*, no solo se hacía patente por medio de la acción colectiva –y política– sino también, a través de esa búsqueda de sentido, de la construcción de explicaciones y de la narración respecto de cómo fueron construyendo una denuncia.

De este modo, a través de las entrevistas, las conversaciones y las observaciones de la protesta no solo se puede acceder a las formas de pensar el mundo y a las formas de hacer, sino que en esas mismas situaciones fue posible registrar un particular *modo de narrar* los acontecimientos. Aunque de maneras diferentes, más intimistas en las primeras, relativamente más públicas en las segundas, estas narraciones presentaban un extremado nivel de detalle y un marcado lenguaje afectivo. Las circunstancias de la muerte de los jóvenes eran narradas con un detenimiento particular en los detalles y en un claro registro emocional y sentimental. En las entrevistas, una vez inmersos en la temporalidad de la narración, el relato del día de la muerte –aun cuando esta hubiera ocurrido muchos años antes– incluía la descripción de las comidas, el color de las ropas, las palabras dichas en distintos momentos de ese día –detalles que en más de una oportunidad fueron repetidos de manera idéntica–.

No sin sorpresa se encontró en un libro de Claudia Fonseca referencias a estas mismas cuestiones. La autora destaca allí especialmente la exactitud con la cual le “fueron repetidos los mismos detalles” (2000:113) en historias que oyó contadas más de una vez. Y fueron sus observaciones las que llevaron a prestar aún más atención a esta especificidad de los relatos. Por cierto, el atender a los modos de narrar no implica optar por un tipo de análisis que privilegie lo dicho por sobre lo actuado. Antes bien, atender a los modos de narrar ofrece la posibilidad de acceder a la *historicidad cotidiana* (2000:120) y a los gestos comunicativos que la configuran, reduciendo así las tensiones resultantes de pensar separada y enfrentadamente las prácticas y sus narrativas (Sirimarco, 2006).

En este sentido, atender al modo de narrar y capturar su escala, al registro emocional y sentimental que lo organiza, a la importancia de la corporalidad y la gestualidad que operan como una suerte

de recursos narrativos y proveedores de sentidos implícitos, al tiempo que pretenden imprimir valor de verdad a lo dicho, permite revelar una forma del pensar el mundo que ofrece “pistas” (Fonseca, 2000:124) para identificar sentidos y valores que intervienen en el momento en que los *familiares* construyen su autoridad legítima en la demanda de justicia²³.

En algunas partes de este trabajo, se echa mano al recurso de incorporar tramos de entrevistas y registros de campo que traen al texto las voces –y fundamentalmente el habla– de las personas entrevistadas, proferidas en distintos contextos. La utilización de este recurso se basa en el interés de poner de manifiesto la riqueza de los registros orales y su capacidad de construir relatos (narrativas) que describen relaciones interpersonales, sentimientos y emociones. Es en ese sentido que Ong sostiene que “el hecho de que los pueblos orales comúnmente, y con toda probabilidad en todo el mundo, consideren que las palabras entrañan un potencial mágico está claramente vinculado, al menos de manera inconsciente, con su sentido de la palabra como, por necesidad, hablada, fonada y por lo tanto, accionada por un poder. La gente que está muy habituada a la letra escrita se olvida de pensar las palabras como primordialmente orales, como sucesos y en consecuencia como animadas necesariamente por un poder” (Ong, 1993:39).

Pero hay bastante más sobre esta cuestión. Ya Malinowski (1984a) señalaba –pensando claro está para el caso de los pueblos primitivos– que la lengua es por lo general una forma de pensar el mundo, un modo de acción y no solo una herramienta del pensamiento. En el mismo sentido, Evans-Pritchard sostenía que “al aprender un idioma se conocen la cultura y el sistema social que están reflejados en el mismo. Todos los tipos de relación social, todas las creencias, todos los procesos tecnológicos, en suma, todo lo que integra la vida social de los nativos, se expresa tanto en palabras como en

²³ De Certeau sostiene que la narrativización de las prácticas es una “manera de hacer”, con procedimientos y tácticas propios, afirmación que implica que existe una imbricación entre las “artes del decir” y las “artes de hacer”. En este sentido, el discurso narrativo no es descripción, sino un arte de decir que implica un ejercer, un hacer. Así, “el relato no expresa una práctica. No se limita a expresar un movimiento. Lo hace” (2000:90).

acción. Cuando se ha comprendido totalmente el significado de los términos de la lengua local en todas sus situaciones de referencia, se ha completado el estudio de la vida social” (1982:94).

Es claro que no se está ante un pueblo primitivo, así como es claro que desde Malinowski y Pritchard hasta aquí mucho se ha producido en el campo de la teoría del lenguaje. Sin embargo, es dable atender a la dimensión del lenguaje y a su expresión en la oralidad, máxime cuando se hace antropología de la propia sociedad. Creer que porque se comparte el mismo idioma, se comparte también el mismo lenguaje y solo –eventualmente– nos atraviesan distancias de clase, puede llevar a cierta ceguera que imposibilite atender y conocer los modos particulares en que otros *sienten, experimentan, se explican* los acontecimientos y *actúan*.

Así, el recurso de las transcripciones en algunos tramos de este libro, hace a la decisión de exponer ante los lectores parte de aquel material a través del cual fue posible comprender, para luego analizar, tanto un modo de pensar el mundo como una *praxis*. Tal como sostiene Fonseca, si se confronta con una alteridad, y si se establece esta noción como un presupuesto necesario para desnaturalizar el trabajo de campo realizado en la propia sociedad, “se torna necesario saber cuáles son los grupos, los pueblos o los individuos considerados dignos de esa categoría. Quién merece ser estudiado, para que se comprenda bien su ‘idioma’, y quién es excluido de nuestras investigaciones, de nuestra propia curiosidad, justamente por hablar ‘evidentemente’ el mismo idioma que nosotros” (2000:211). Y aquí se manifiesta con toda su importancia la necesidad de atender a los aspectos orales, tanto así como al estilo particular que se revela “fundamental para la comprensión de valores locales” (2000:9) y que, por tanto, permite capturar algo de la experiencia de las personas.

La participación en este campo, como investigadora –durante el proceso de formación en investigación– a lo largo de varios años (me) llevó a construir distintos tipos de lazos: ya de compañerismo, ya de amistad, que dieron lugar a la confianza, al intercambio, a la reciprocidad y, por ende, a una serie de obligaciones. Pero, tal como señala acertadamente Sahlins (1997), “para nosotros la amistad es una relación de ayuda mutua. Se da por supuesto que los amigos se ayudarán uno al otro: la acción es prescripta de antemano por la relación. Sin embargo, también es proverbial entre nosotros que ‘un amigo en la necesidad es un amigo de verdad’. El que lo ayuda a

uno es *realmente* su amigo: el modo de actuar crea la relación con más certidumbre que la que la relación garantiza el comportamiento” (1997:42). Así, es difícil saber si fueron las relaciones de reciprocidad las que fueron construyendo la confianza y los lazos que reposan sobre ella, o bien las relaciones que se fueron construyendo como compañerismo y amistad, las que implicaron la integración a una red de reciprocidades y obligaciones. Se podría pensar –siguiendo a Sahlins– que fueron ambas situaciones al mismo tiempo. O sea que fue tanto la creciente inclusión en esta red de relaciones lo que posibilitó acceder a ciertos espacios y desarrollar ciertas actividades, como al mismo tiempo que el hecho de desarrollar ciertas actividades –no exentas del sentido de prueba a sortear y de ratificación de compromiso– y de estar presente en ciertos espacios posibilitó mi inclusión en esa red de relaciones.

Participar de las actividades previas necesarias para un acto, intervenir en la difusión de información sobre un caso de violencia policial, contribuir a la búsqueda de material documental, tomar fotografías de las actividades realizadas –e incluso en una ocasión “robarle” una foto a policías imputados en la causa por la muerte de un joven–, formar parte del grupo de pocas personas que, en horarios impensados, por largas jornadas y en sitios lejanos se hacían presentes para un *escrache* o una protesta, fueron sin duda parte de las actividades en el marco del trabajo de campo pero también, parte de las acciones que hicieron a la construcción de relaciones basadas en la confianza y la gratitud, no libres claro está de obligaciones. En todas estas situaciones no se dejó de aprender, observando y participando en cómo las personas hacen lo que hacen, “yendo más allá de lo hablado, apostando a la observación de las *prácticas sociales*” (Fonseca, 2000:10), tratando de capturar la lógica informal que organiza las actividades de este grupo que forman parte de una vida cotidiana inscrita en un flujo de comportamientos (Geertz, 1987, *apud* Fonseca, 2000:10) y, al mismo tiempo, experimentando el alcance de ciertos conceptos en contexto.

De este modo, por ejemplo, se comenzó a comprender el alcance de una serie de obligaciones y prohibiciones que hacían a las formas de construcción de autoridad legítima entre los *familiares* y entre los *no familiares*, así como a las relaciones entre ambos grupos, desde la propia experiencia: cuando se solicitaban ciertos favores o cuando se aclaraba –se *explicaba*– que mis obligaciones no eran las mismas que

las de otros, se ponía en evidencia que existía un mapa –implícito– de obligaciones sociales diferenciales, que señalaba que había algunos más obligados que otros. Unas obligaciones recíprocas que se trazaban entre los mismos *familiares* y otras entre los *militantes* (los *no familiares*) y los *familiares*, de las que yo estaba liberada²⁴. Muchas de estas situaciones tuvieron lugar mientras se hablaba de alguna manifestación o sobre las reuniones de *familiares*. Cuando se pasaba revista a quién había estado y quién no, frecuentemente surgían comentarios acerca de las ausencias de algunos *familiares* a los que se recriminaba por ello. Mientras que, por el contrario, se destacaba la presencia de algunos otros que eran entonces definidos como “de fierro”, personas con las que siempre se podía contar. A los otros, en cambio, se les reprochaba estar movidos exclusivamente por *su* propio interés. Con relación a los *militantes*, aunque mediaba cierta comprensión de sus ausencias en virtud de otras obligaciones (“estaba trabajando”, “tenía que estudiar”), cuanto mayor presencia tenían, los *familiares* les asignaban mayor legitimidad. La distinción era clara, los *familiares* tenían la obligación de estar presentes por el hecho de ser *familiares*; los *militantes* con mayor presencia se tornaban a su mirada más valiosos porque sin estar obligados por el vínculo con las víctimas, en virtud de su militancia se inscribían en una red de obligaciones sociales expresadas en términos de un compromiso político que se leía libre.

En ocasiones, la laxitud de mis obligaciones dejaba de ser tal, lo cual se ponía en evidencia a través de ciertas “prohibiciones” –nunca explicitadas, pero no por ello menos claras– que contribuyeron a la comprensión de la materialidad de ciertos enfrentamientos, de la fisicalidad de la confrontación entre *familiares* y policía. El episodio que, de manera resumida, se presenta a continuación, pretende ilustrar esto último.

²⁴ Esta cuestión también mueve a pensar qué grados de inclusión en el grupo puede llegar a alcanzar el investigador. Porque lo cierto es que al señalar que tenía obligaciones se me estaba indicando, también, que estaba incluida en una red de obligaciones recíprocas. Mas, al mismo tiempo, al explicarme que había obligaciones que no me alcanzaban, se me estaba indicando mi no inclusión de otros espacios. En este sentido resulta especialmente iluminador el trabajo de Escolar (2005).

Finalmente se iniciaba el juicio oral a Garrido, un policía que desempeñaba tareas de custodio particular cuando mató a Horacio “El Polo” Ortiz. Todos estábamos en la puerta de los tribunales, más precisamente, en la vereda de enfrente, cuando se acercó un empleado del juzgado para avisar que el juicio estaba por comenzar y que quienes quisieran ingresar a la sala debían presentarse en la mesa de entrada para ser registrados. Norma, una de las hermanas del Polo, ya había combinado con otra de sus hermanas que mientras algunos íbamos a entrar a presenciar el juicio –todos *familiares* de víctimas, salvo yo–, otros *familiares* se quedarían en las puertas de los tribunales con sus carteles, cantando y marcando presencia “para hacer el aguante afuera”. A medida que presentábamos nuestros documentos ante un suboficial que anotaba nuestros nombres y preguntaba con quien teníamos relación y qué tipo de relación, se nos indicaba subir una escalera que llevaba hacia la sala donde tendría lugar el juicio. En el primer piso había una importante cantidad de policías, la mayor parte de ellos personal policial femenino²⁵. Antes de ingresar a la sala debimos, todos los asistentes, pasar un control que fue realizado del siguiente modo: de a uno por vez el personal policial –femenino en el caso de las mujeres– nos hacía pasar a un pequeño baño. Allí dentro de ese minúsculo espacio, a puerta cerrada, se nos “cacheaba” el cuerpo y se nos revisaba exhaustivamente las carteras o bolsos. Luego de ello, ya podíamos pasar a la sala.

La sala era mediana y tenía dispuestos dos sectores de sillas, uno a la derecha y otro a la izquierda. Garrido, el acusado, ya estaba sentado en su silla. No miró en ningún momento a nadie mientras todos entrábamos. Pude ver la pulsera electrónica que llevaba en uno de sus tobillos (tiene prisión domiciliaria). Cuando entramos, nos sentamos en las sillas que estaban a la izquierda de la sala. Cada fila de sillas, de ese lado, tenía ocho asientos. La preocupación de los *familiares* era que quedáramos todos juntos y que quedara claro que, allí donde nos sentábamos, era *nuestro* lado. “No vaya a ser como pasó en el juicio de Ríos, que Sonia quedó de lado de los vigilantes”, dijo Norma, “¡en el medio de la familia de los ratis!”. Cuando comenzamos a acomodarnos, una mujer policía nos indicó cómo debíamos disponernos. Debían sentarse no más de cuatro

²⁵ De las doce personas que entramos, diez éramos mujeres, y a las mujeres las “cachea” personal femenino.

personas juntas y luego había que dejar lugar para que el personal policial de servicio en el tribunal se sentara. Así, los doce que entramos, quedamos distribuidos en tres filas de asientos. Cuatro *familiares*, uno sentado al lado de otro y luego tres policías en cada una de las filas de asientos. Todos manifestaban su molestia por estar “taponados” por las policías. El tiempo pasaba y no había señales de que el juicio estuviera por comenzar. Esther y Olga eran las que estaban más molestas. Decían que nos habían hecho pasar para que dejáramos de cantar y gritar en la calle. Las policías, sentadas, conversaban entre ellas acerca de sus nuevos uniformes, usaban sus celulares enviando mensajes de texto, hablaban de las horas adicionales, alguna se quejaba de que había salido de su casa a la cinco de la mañana y que tenía hambre. Esther y Olga, cada tanto decían –en voz alta– algo del tipo, “¡Parece que somos peligrosas que nos tienen que estar cuidando estas ratis!”. Yo tenía interés en preguntarle a las policías por qué estaban ahí, si estaban haciendo horas adicionales, si ellas habían escogido ese lugar o las habían asignado, si alguna conocía al imputado. Sin embargo, no parecía ser una circunstancia propicia. La situación, cada vez más, se presentaba como una confrontación cuerpo a cuerpo. Una ocupación del espacio cargada de significación, que convertía al lugar en un territorio. El espacio ya no era un espacio físico, sino un mapa social configurado a partir de las relaciones de oposición y enfrentamiento. Divididos entre *familiares* y policías, los lugares estaban definidos e importaban posiciones (unívocas). Y yo estaba en el lugar (es decir, *del lado de*) los *familiares*. En una de esas oportunidades en que Esther despotricaba a viva voz, una de las policías le dijo por lo bajo a otra: “A esta vieja bardera le pegaría una piña, decí que no quiero perder el laburo por eso”. En la fila de asientos en la que yo estaba sentada, había quedado una silla vacía y luego había tres policías, una sentada al lado de la otra. En un momento, Nelly que había quedado en la fila de atrás, sentada al lado de una policía, me preguntó si le podía ceder mi lugar. Me pedía que ocupara el asiento libre y le cediera el mío. Lo hice y quedé sentada al lado de la policía. Nelly, después de sentarse me da un beso y me agradece. “No podía estar sentada ahí”, me dice, “no puedo tenerlos al lado, me dice, no puedo estar cerca de ellos”.

La dimensión física está presente en toda esta situación. El control de los cuerpos, la presencia policial ostensiva, la propia distribución espacial, define claramente los límites entre un *ellos* y un *nosotros*. La configuración espacial (reflejo del enfrentamiento), la clara delimitación de los lugares, la forma de ocupación del espa-

cio a modo de guerra de posiciones, donde el cuerpo funciona como frontera y límite, como separación, vuelven evidentes ciertas obligaciones: así como no había otro lugar posible –por la configuración de relaciones– donde sentarme, también se hizo evidente que era inviable que cambiase alguna palabra con el personal policial, yo estaba *del lado de ellos* y, por lo tanto, no era factible ningún tipo de intercambio con *los ratis*. Pero, al mismo tiempo, mi posición diferencial de *no familiar* indicaba que debía ceder el asiento a Nelly.

La literalidad, en ocasiones como estas, entre el *nosotros* y el *ellos* llamó una vez más mi atención sobre la dimensión emocional y física. Así, no solo la forma de narrar –como decía más arriba–, sino también los comportamientos, gestos, acciones y reacciones ante ciertas circunstancias, pueden ser vistos como un lenguaje de las relaciones sociales. Y en estas, la emoción y la corporalidad no solo intervienen como el *locus* sobre el que se experimentan dichas circunstancias, sino que ellas mismas constituyen dimensiones que organizan –para esas personas– la explicación de lo que acontece. Expresadas en el lenguaje de las emociones y los sentimientos, el cuerpo no era solo soporte material de las emociones sino, fundamentalmente, límite de relación, capaz de generar y construir prácticas de resistencia y rechazo, que aparecían bajo la forma de la confrontación activa (Daich, Pita y Sirimarco, 2006).

Es posible, creo, que el análisis de esas situaciones funcione a modo de puerta de entrada para la comprensión de las formas en que la violencia institucional es experimentada y vivida, así como explicada. Y ello así, porque en gran medida es esa corporalidad, unida a la emoción, la que provee de materialidad a esa cesura entre el *nosotros* y el *ellos*, y hace a la construcción de ese sentimiento *antiyuta*.

Otros episodios en este sentido serán relatados y analizados en este trabajo, con el objeto de mostrar en qué situaciones, la proximidad para la confrontación no es evitada sino por el contrario, procurada activamente como una de las modalidades de manifestarse. Por el momento, cabe señalar que, emociones y sentimientos, así como corporalidad, constituyen dimensiones de relevancia en las acciones llevadas a cabo por los *familiares*, proveyéndoles de significado y constituyendo parte del lenguaje de la protesta.

VII. Breves notas sobre el contexto

Hechos de violencia policial, muertos por esa violencia en presuntos enfrentamientos, o por torturas en comisarías, o a con-

secuencia de prácticas rutinarias de control de población que dan lugar a las razias, o a detenciones por averiguación de identidad, o por edictos policiales²⁶ no son situaciones novedosas en el país²⁷. Sin embargo, es relativamente reciente su estatus de *cuestión socialmente problematizada*²⁸.

Que la cuestión de la violencia policial deviniera asunto de agenda pública es, en gran medida, resultado de la confluencia –en los últimos veinte años– del accionar de organismos de derechos humanos y organizaciones antirepresivas, junto a un importante colectivo social. La disputa judicial y social activada en el campo de la protesta por éstos fue central para organizar una activa resistencia política y jurídica que cuestiona e intenta limitar y acotar la “expansión del estado de policía” (Tiscornia, 2005 y 2006). En ese contexto, el trabajo que iniciara el Centro de Estudios Legales y Sociales (un orga-

²⁶ Tanto las detenciones por averiguación de identidad como los edictos policiales y las faltas contravencionales importan facultades policiales, que por cierta generalidad e indeterminación fáctica, así como por su “debilidad” jurídica, son campo de numerosas arbitrariedades y prácticas violentas (Martínez, Palmieri y Pita, 1998; Tiscornia, Eilbaum y Lekerman, 2004; Pita, 2003). En el caso de la Ciudad de Buenos Aires y, en razón de la aprobación de un Código de Justicia Contravencional, no rigen los edictos policiales sino las faltas contravencionales (Tiscornia y Sarraibayrouse, 2000; Pita, 2003). No obstante, la derogación de los edictos policiales (en 1998) y su reemplazo por el Código de Convivencia Urbana o Código Contravencional, así como la judicialización de las contravenciones no implicó la eliminación de prácticas y procedimientos policiales habituales, rutinizados y arbitrarios (Pita, 2003).

²⁷ Sin embargo, cabe notar que, hasta no hace demasiado tiempo, la literatura que daba cuenta de ello era, básicamente, resultado de investigaciones periodísticas y se centraba especialmente en la denuncia.

²⁸ Tomamos esta expresión de Oszlak y O’Donell (1982). Ella refiere al proceso a través del cual un problema social, mediante la intervención y tomas de posición de diversos actores sociales, adquiere visibilidad y, convertida en una cuestión de relevancia ingresa a la agenda pública, al tiempo que continúa siendo objeto de disputas políticas que en gran medida implican la disputa por la claves interpretativas del fenómeno. No es objeto de estas páginas dar cuenta de manera exhaustiva de todo el derrotero que llevó a que la violencia policial deviniera una cuestión de esta naturaleza, pero sí marcar de manera estilizada qué procesos movidos por cuáles actores colaboraron a ello. Cabe señalar, también, que se está refiriendo al momento del surgimiento de la cuestión y no al proceso posterior. En este sentido, es importante indicar que la violencia policial y su discusión pública sostenida a partir del tema que la contiene, que es el poder de policía y la necesidad de su limitación y control, fue objeto de sucesivos debates y confrontaciones y, finalmente, a resultas de un largo proceso social, quedaron desplazadas bajo la cuestión de la “seguridad” (Tiscornia, 1998b, 2000a y 2000b; Pegoraro, 1997 y 2000; Pita, 1996 y 2003).

nismo de derechos humanos surgido durante la última dictadura militar a partir del activismo de madres y padres de personas detenidas-desaparecidas²⁹), incidió de manera significativa³⁰.

Hacia fines de la década de 1980, el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), como parte del replanteo de su trabajo, abrió nuevas áreas de intervención en el campo de los derechos humanos, entre ellas la que hace a la violencia policial (Tiscornia, 2006). Este organismo, comienza así a trabajar en dos frentes. Por una parte, atendiendo denuncias por este tipo de hechos, lo que redundará en la organización de una “pequeña red con organizaciones villeras y centros de estudiantes para recibir en el CELS denuncias sobre detenciones, razias o casos de violencia policial” (Tiscornia, 2008:159-160). Por otra, sistematizando información que llevará tanto al desarrollo de investigaciones sobre detenciones policiales y hechos de violencia policial (trabajo que se formalizará en una serie de publicaciones), como a la creación de un archivo periodístico que, años después, dará lugar a la generación de una base de datos³¹.

²⁹ El trabajo del CELS en el impulso de denuncias y causas ante los tribunales, la construcción de relaciones a nivel internacional, así como la recolección y sistematización de documentación proveniente de diversas fuentes, colaboró de manera significativa, junto con el trabajo de otros organismos de Derechos Humanos, para la tarea que en su momento llevara adelante la Comisión Nacional por la Desaparición de Personas (Conadep) y fuera insumo para el juicio a la Juntas Militares. Sobre la historia del activismo de los derechos humanos y, en particular del CELS, resulta especialmente importante el libro de Emilio Mignone (1991) –uno de los “fundadores” de dicho organismo–. Las comillas en fundadores refieren precisamente a una aguda observación de Tiscornia (2008) sobre el texto de Mignone. Ante su relato, que señala “el organismo se fue gestando y comenzó a funcionar a lo largo de los años 1978 y 1979”, Tiscornia subraya que es significativo que así se describa por uno de sus protagonistas, toda vez que “varios de los organismos de derechos humanos (...) no se ‘fundan’ ni se ‘crean’, sino que es a través de la singular acción política que llevan adelante que adquieren una identidad propia” (2006:157).

³⁰ Un exhaustivo registro de este proceso puede verse en Tiscornia, 2008.

³¹ La base de datos del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) se constituyó en la primera fuente generadora de información cuantitativa sobre hechos de violencia policial. Posteriormente, la Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional (Correpi) también elaboró, con otros criterios, una base de datos. Los datos del CELS son resultado del registro de los hechos aparecidos en los medios gráficos de mayor circulación en el país (*Clarín, La Nación, Página/12 y Crónica*), clasificados a partir de una tipología de hechos que comprende categorías tales como: enfrentamientos, ejecuciones extrajudiciales y uso

El trabajo de este organismo pretendía dar cuenta de otro universo de hechos –ya no aquellos vinculados a la dictadura– que importaban violaciones a los derechos humanos en el país y en la región, y que se referían al ejercicio de la violencia de Estado y a la

aberrante de la fuerza; operativos de control o represión de protestas sociales; muertes o lesiones ocurridas bajo custodia, por negligencia funcional; uso de la fuerza por motivos particulares no relacionados con la función (conflictos con vecinos, violencia familiar, etc.). La información ofrecida distingue entre “víctimas civiles” y “funcionarios de las instituciones policiales y de las fuerzas de seguridad”, discriminando también entre heridos y muertos en cada uno de los dos grupos. Si bien en esta base se registran hechos ocurridos en todo el país, la información sistematizada y publicada cubre el ámbito de la Ciudad de Buenos Aires y el Conurbano Bonaerense, áreas que, siguiendo la definición empleada por el Instituto Nacional de Estadística y Censos, conforman el Gran Buenos Aires (Ciudad de Buenos Aires y los 24 partidos del Gran Buenos Aires). Los datos producidos por Correpi en cambio, proveen información respecto de “personas muertas en todo el país por las fuerzas de seguridad”, incluyendo así solo a las víctimas civiles. Las fuentes de información, en este caso, no es solo la prensa gráfica sino también las diversas organizaciones antirrepresivas de distintos lugares del país “que sistemáticamente ponen sus archivos y datos a nuestra disposición” (Correpi, 2006). Si bien ambos corpus de datos no están exentos de problemas en lo que hace a su construcción, lo que los vuelve incompletos y también difícilmente comparables entre sí (Pita y Stanley, 2006: mimeo), son hoy las únicas fuentes en la materia ya que no existen datos oficiales y la información cuantitativa producida por el propio sistema penal, así como por otros organismos públicos competentes en ese campo, debido a la forma en que está sistematizada, no posibilita contar con información sobre el particular. Para dar una idea aproximada de la dimensión cuantitativa del fenómeno cabe atender a la siguiente síntesis: de acuerdo con los datos del CELS, entre 1996 y el primer semestre de 2009 se registraron, en el ámbito de la Ciudad de Buenos Aires y el Conurbano Bonaerense 3.145 personas muertas en hechos de violencia institucional de las cuales 2.359 eran civiles y 786 eran integrantes de instituciones de seguridad. Bajo esta denominación, además de funcionarios policiales, se incluyen miembros de todas las instituciones estatales que ejercen la fuerza en representación del Estado: Fuerzas Armadas, Servicios Penitenciarios y Fuerzas de Seguridad Federales (Gendarmería Nacional, Policía de Seguridad Aeroportuaria y Prefectura Naval Argentina). No están incluidos los casos en los que participaron custodios pertenecientes a agencias privadas de seguridad (CELS, 2010: s/n). Es decir, el 75% de las víctimas son civiles. La mayor parte de las ellas murió en hechos en los que intervinieron funcionarios de la Policía Federal y de la Policía de la provincia de Buenos Aires. Analizando la tendencia de estos datos puede observarse que la evolución de la cantidad de civiles muertos en hechos de violencia policial registra un incremento notable desde el primer semestre de 1999, y llega a su pico máximo en el segundo semestre de 2001 (con 178 muertos civiles). El descenso –paulatino– comienza recién a partir del segundo semestre de 2003 (que registra 82 muertos civiles). Independientemente del aumento o descenso de víctimas civiles, resulta importante también atender a la relación entre muertes de civiles y de integrantes de instituciones de seguridad. Así, cabe

violencia del sistema penal en su conjunto, sobre los cuales no había repudio unívoco ni tradición de denuncia. Por el contrario, la violencia sobre la criminalidad común, especialmente sobre la criminalidad de poca monta y contra los habitantes de los barrios pobres, se mostraba fuertemente naturalizada, normalizada y aceptada por importantes sectores de la población (IIDDHH, 1984).

De manera sostenida desde ese espacio de trabajo se avanzó señalando la importancia no solo de denunciar, sino también de analizar esas prácticas policiales que, se afirmaba “reactualizaban las metodologías represivas de la dictadura” (Tiscornia, 2006:159)³². Se esperaba así, dar cuenta de un importante abanico de prácticas del accionar policial, desde aquellas que en los periódicos no aparecían sino opacadas bajo la crónica policial que informaba de *delincuentes abatidos*, de *tiroteos*, de supuestos *enfrentamientos*, y cuya forma remedaba “imágenes de guerra”³³; hasta aquellas que cotidianamente y sin espectacularidad alguna sometían especialmente a los habitantes de los barrios pobres: razias y detenciones arbitrarias. Los casos (las causas) que patrocinó el CELS estaban orientados en ese sentido, se trabajaba con el doble objeto de intervenir judicialmente y, a su vez, conocer, describir, analizar y denunciar las formas de la violencia policial. Sin embargo, esta aún no aparecía como *cuestión socialmente problematizada* y tampoco parecía haber un campo de protesta colectivo y visible que las denunciara e impugna-

señalar que aún en momentos en los que se registra una baja en la muerte de civiles, esa relación suele rondar en promedio una proporción de 3:1 (para más datos puede verse CELS, 2008 y 2010). No obstante cabe también recordar que estos datos resultan del registro de hechos por parte de los medios de la prensa escrita, con lo cual hay un importante sesgo que se vincula a otras cuestiones “externas” y, las más de las veces, si no incontrolables al menos incuantificables tales como –entre otras– coyunturas políticas y humores sociales que inciden en el mayor o menor espacio destinado a la información de este tipo de casos, y consecuentemente a su mayor o menor visibilización.

³² No es objeto de este capítulo realizar una historia de los organismos de derechos humanos ni describir la red de relaciones que vinculó a los activistas de este campo (con referencia a esta cuestión y especialmente con el protagonismo del CELS en esta historia puede verse Tiscornia, 2008), sino antes bien, presentar el espacio social en el que adquiere visibilidad tanto la cuestión de la violencia policial como los familiares de las víctimas como actores sociales de relevancia.

³³ En 1989, el CELS publica el trabajo de Alicia Oliveira y Sofía Tiscornia, *La construcción social de imágenes de guerra en Argentina: 1982/89*.

ra. Incluso semejaba tratarse de un asunto de interés de unos pocos abogados y activistas que, desde el campo de los derechos humanos, señalaban las formas que asumía la violencia de Estado y que alertaban respecto del peligro de la expansión del poder de policía. Y es claro, también, un asunto de interés para quienes eran sus víctimas directas e indirectas.

En mayo de 1987, la muerte de tres jóvenes acribillados por la policía en una esquina de su barrio, Ingeniero Budge, en la zona sur del Gran Buenos Aires, dio lugar a una importante movilización. Familiares de las víctimas, amigos y vecinos llevaron adelante la denuncia y el reclamo de justicia, que adquirió una gran notoriedad pública. Diversas organizaciones sociales y políticas colaboraron en ello. El hecho, que dio en llamarse “la masacre de Ingeniero Budge”³⁴ fue el primero que se conoció masivamente como un caso de “gatillo fácil” y que trascendió las fronteras del barrio.

A lo largo de esos años, nuevos casos se fueron conociendo y trascendiendo también los límites de los barrios. En 1991, la muerte de un joven que fuera aprehendido durante una razia policial en un recital de *rock* y sometido a malos tratos en una comisaría de la Capital Federal, da lugar a una importante movilización social. El “caso Bulacio” –tal el apellido del joven– da lugar también a una importante movilización social que convertirá al caso en emblema de la violencia policial (Tiscornia, 2006). Solo un mes después otro caso toma notoriedad, un joven muere dentro de un bar en la zona céntrica de Lomas de Zamora, en medio un procedimiento policial que pretende frustrar un asalto. El “caso Schiavini”, también llamado “caso Dalí” –ese era el nombre del bar donde ocurrió el procedimiento–, saltó a los medios movido en gran medida por la madre de la víctima.

“La masacre de Budge”, “el caso Bulacio” y “el caso Schiavini” dieron –por esos años– visibilidad no solo a estas muertes sino también a los familiares de las víctimas, así como a un nuevo activismo, un nuevo campo de protesta y movilización social que comenzó a surgir con fuerza, y que, si bien discursivamente –y en virtud de los

³⁴ Este caso ocurrió en medio de un clima social de notable agitación respecto de la violencia de Estado, ya que tuvo lugar mientras la cuestión de los derechos humanos tenía una importante presencia en la arena pública –en 1985 se había realizado el juicio a los ex comandantes de las Juntas Militares y en 1987 la penalización de los alzamientos militares “carapintadas”– (Gingold, 1997).

lazos entre los distintos actores intervinientes– formó parte del amplio espectro de violaciones a los derechos humanos, no se incorporó al movimiento tradicional, sino que, asociado al mismo, comenzó a ganar espacio como una nueva cuestión con entidad propia: las demandas de justicia frente a hechos de violencia institucional y, particularmente, policial.

Ello así, dio lugar a un relativamente “informe” movimiento de demanda de justicia contra la violencia policial. Informe, en tanto no se configuró como un colectivo único y homogéneo, sino como un heterogéneo colectivo que, si bien no es nominado como tal por las organizaciones y grupos intervinientes –quienes incluso han manifestado la existencia entre ellos de divergencias–, en más de una oportunidad han confluído en manifestaciones, eventos y protestas que configuran cierto campo de intervenciones colectivas referidas a la violencia de Estado. El campo de la protesta contra la violencia policial, que fue definiéndose como un movimiento con entidad propia desde principio de los años noventa, se caracterizó como un espacio de protesta *contra* el Estado, en el que se observa –al igual que en los organismos de derechos humanos tradicionales– la centralidad de la figura de los familiares de las víctimas. Así, es posible identificar organizaciones *de* familiares de víctimas, tanto como organizaciones que cuentan *con* comisiones de familiares, y familiares que han adquirido notoriedad sin constituir –al menos inicialmente– ninguna organización ni integrarse a alguna ya existente y que se han convertido en referentes a partir de su propio caso³⁵. Los *familiares*, la mayor parte de ellos personas de medios y bajos recursos, en general, no contaban con experiencia alguna de militancia política o social. De hecho se los puede denominar, siguiendo a McWilliams (1998), como *activistas accidentales*³⁶, cuya actividad ha surgido como consecuencia de su experiencia directa antes que por un convencimiento político-ideológico previo.

³⁵ Se trata de familiares que a partir de las estrategias de visibilización desarrolladas por ellos mismos y con el eventual apoyo de otros, así como de las distintas organizaciones, consiguieron que su “caso” se volviera señero o notable, tornándose así ellos referentes significativos en el mundo de los familiares y en el campo de las demandas de justicia en los casos de violencia policial. En el capítulo “El mundo de los familiares” se trabaja sobre ello.

³⁶ Este término utilizado por Susan Hyatt (*apud* McWilliams, 1998:310), describe el activismo “que no ha nacido a raíz de una creencia ideológica preexistente, sino de la experiencia directa de la injusticia social”.

Dos son las organizaciones más antiguas que surgieron de ese campo de protesta. Una de ellas, Correpi (Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional), se define como resultante de la confluencia de “abogados con trayectoria en el tema antirrepresivo, familias de víctimas del ‘gatillo fácil’ y grupos de militantes a partir de la caracterización del fenómeno represivo como funcional e inherente al sistema”. En esta organización, sus participantes se definen como “compañeros de lucha” aunque se distinguen entre sí apelando a las nominaciones de “los familiares”, “los compañeros abogados” y “los compañeros militantes”. Los *familiares* de las víctimas participan de todas las actividades de la organización pero además tienen sus propias reuniones de la *comisión de familiares*. Allí se ponen al día con los acontecimientos: nuevos hechos de violencia policial ocurridos, avances de las causas judiciales, organización de marchas y protestas a raíz de algún acontecimiento particular, el inicio de un juicio, el final de otro, el trabajo necesario para conseguir testigos en una causa que recién está en la etapa de instrucción, el aniversario de un muerto, la situación en sus barrios.

La otra organización, Cofavi (Comisión de Familiares de Víctimas Indefensas de la Violencia Social –policial, judicial, institucional–, relata sus orígenes señalando que surgió “después que varias madres y padres que habían perdido a sus hijos por el accionar brutal e irresponsable de la policía se conocieron haciendo colas en juzgados y tribunales, en estudios de televisión pidiendo justicia, o a través de abogados que los representaban” y se presenta como “la unión de madres, padres, familiares de víctimas indefensas e inocentes de la violencia policial, judicial, institucional y social (...) para luchar contra la impunidad y con el único objeto de encontrar la verdad y la justicia”. Esta organización se define como una comisión formada por *familiares* y define al resto de las personas que en ella participan como adherentes y/o miembros de un consejo asesor a quienes presenta como abogados, médicos, estudiantes y “ciudadanos comunes”, todos ellos –dicen– “unidos por no renunciar al derecho de [poder] terminar con la impunidad”. Así, Cofavi se define como una *organización de familiares*.

Hubo, de hecho, una serie de reuniones entre todos aquellos que luego conformaron ambas organizaciones, en las que también participaron algunos diputados de los sectores progresistas, con la pretensión de conformar una única organización. Sin embargo, este intento no prosperó. De todas formas, aunque entre ambas organizaciones persistieron desacuerdos y diferencias, ambos grupos forman parte

de este campo de protesta al cual se sumaron a raíz de la emergencia de otros casos, nuevas organizaciones y asociaciones. Así, aunque no existan instancias de coordinación de acciones supra organizacionales, es posible dar cuenta de relaciones de mutuo reconocimiento y eventualmente de confluencia en actos, marchas y protestas. En este sentido, podría afirmarse que a lo largo de los años consiguieron mantener estas diferencias en niveles de “hostilidad equilibrada”. Y ello, en gran medida, fue posible merced a la paulatina configuración de un espacio que puede definirse como el *mundo de los familiares* y al cual los propios actores aluden como *los familiares del gatillo fácil*.

Que la violencia de Estado, especialmente la violencia policial, deviniera una cuestión *socialmente problematizada* fue en gran medida resultado, como se señalaba, de la confluencia de distintos actores sociales. De hecho, simultáneamente a la emergencia y visibilización de este espacio del *mundo de los familiares*, el trabajo del CELS a comienzos de los años 90 se articuló –a través de la firma de un convenio de cooperación con la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires– con el espacio académico. La colaboración entre el CELS y el Equipo de Antropología Política y Jurídica³⁷ resultó en la producción de distintos tipos de trabajos. Por una parte, se inició un trabajo de investigación y reflexión académica sobre el ejercicio de la violencia de Estado³⁸, por otra se elaboró una importante cantidad de documentos de trabajo y se sistematizó información, con el objeto de producir un corpus documental y crítico que permitiera incidir en la discusión pública³⁹.

Sin embargo, durante el transcurso de la década de 1990, la cuestión de la “inseguridad urbana” o “inseguridad ciudadana”, ligada unívocamente a la cuestión del crimen y su represión, comienza a imponerse como asunto en la agenda pública (Tiscornia, 1995 y 1998b; Pegoraro, 1997; Pita, 1996 y 1999). La preocupación sobre el

³⁷ Constituido en 1994 y dirigido por Sofía Tiscornia, el equipo –del cual formo parte– desarrolla su trabajo de investigación en el Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

³⁸ En el marco de los sucesivos proyectos de investigación, financiados por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires (UBACyT).

³⁹ Todos ellos producidos en el marco del Programa “Violencia Institucional, Seguridad Ciudadana y Derechos Humanos” del CELS.

problema de la seguridad fue adquiriendo un creciente protagonismo, su tematización se convirtió en asunto inevitable. En las campañas políticas y en los medios masivos de comunicación se discutía y se opinaba sobre el particular exhibiendo profusamente datos cuantitativos sobre el crecimiento del delito y resultados de encuestas de opinión⁴⁰. La hegemonía del tema de la “seguridad urbana” en la agenda pública consiguió no solo subsumir sino incluso cambiar de signo –para ser pensada casi como un efecto colateral– la cuestión respecto del poder de policía y el concomitante ejercicio de violencia que este implica. El discurso sobre la “seguridad urbana”, formulado en términos de razón de Estado (Tiscornia, 2000a), definió la clave de lectura en torno a la violencia, ocluyendo así, simultáneamente, el cuestionamiento a la expansión del poder policial y los abusos y arbitrariedades que de él resultan. En este escenario, la expansión del poder policial pasó no solo a ser tolerada, sino también propiciada, con el fin último de garantizar la seguridad. Es en este contexto y bajo este clima de época que se desarrolló la investigación que se presenta en este libro.

⁴⁰ El seguimiento de las encuestas de opinión de los últimos diez años permite ver la evolución del tema de la seguridad como preocupación social y simultáneamente asunto de agenda. Desde 1996 en adelante, la seguridad fue escalando posiciones en el *ranking* de problemas relevantes, para llegar a ocupar los primeros lugares junto a la desocupación (Pita, 2003; CELS, 2005, 2006, 2007 y 2008).

Las formas de vivir - I

I. Sobre las versiones de los hechos y las historias contadas por las personas de carne y hueso

La mayor parte de las entrevistas⁴¹ que se realizaron a lo largo del tiempo de esta investigación fueron a las madres y hermanas⁴² de los jóvenes muertos por la policía. Y la mayor parte de las veces fueron en sus casas. Durante esas largas conversaciones, en algunos momentos se sumaban hermanos o padres que agregaban datos o ayudaban a resolver alguna duda u olvido. Pero quienes sin duda alguna construyeron ese relato fueron las mujeres, especialmente las madres y hermanas de las víctimas. Fue en esas situaciones de relativa intimidad que en las conversaciones se iban hilvanando, como en un lento y delicado trabajo de costura, retazos de otras historias. Y en esas historias se iba evidenciando un inmenso territorio

⁴¹ Siguiendo ciertas convenciones en materia metodológica, llamamos entrevistas a cierto tipo de conversaciones orientadas a recabar información sobre determinados asuntos en particular. Por ello es bueno señalar que, en general, la situación de entrevista ha supuesto ciertos “momentos” relativamente formalizados durante el trabajo de campo. Momentos que suponen un tipo particular de predisposición entre las partes y una cierta manera de conversar y de preguntar que tienen un *tempo* y una lógica dialógica específica. Así, por ejemplo, una entrevista podía tener lugar en un momento del día en medio de una larga visita en que acordábamos hablar ordenadamente sobre algún asunto. Pero como se decía páginas atrás, no todo el material de campo se ha producido por la vía de esta “técnica”.

⁴² Esta afirmación refiere tanto a la metodología sobre cuya base se desarrolló esta investigación como a la especificidad del campo. Con respecto a la primera, esta ha sido expuesta en las páginas precedentes. En relación a la segunda, la presencia mayoritaria de las mujeres en este campo de protesta y la relación de estas con emociones y sentimientos son trabajadas en el capítulo “Las formas de la protesta”.

social⁴³ configurado por una densa trama de relaciones. Relaciones que unían unas personas a otras por medio de la amistad, de enemistad, de parentesco, por toda una amplia gama de lazos sociales que, construida a lo largo de los años, vinculaba a parientes, amigos, enemigos, vecinos, conocidos.

A los *hechos* narrados en las actuaciones policiales, en los expedientes judiciales, en las gacetillas de información que circulaban las organizaciones anti-represivas y de derechos humanos e, incluso, conocidos a través de entrevistas con los abogados que llevaban las causas judiciales, se iban sobreimprimiendo relaciones sociales que daban cuenta de la trama social en la que engarzaban los hechos. Y en ese proceso fue posible constatar que aquellos hechos, vueltos ahora a través de la narración a insertarse en la trama de relaciones donde habían ocurrido, se convertían en un esqueleto que se desintegraba ante los ojos. Así, los *hechos*, se asemejaban a una *cosa judicial*, a un hecho desterritorializado y expropiado de las relaciones reales de las personas de *carne y hueso*.

Estos relatos, en cambio, develaban la vida cotidiana de personas para quienes la violencia de Estado y la violencia social no eran ni ajenas ni lejanas –*fenómenos externos caídos como un rayo en medio de un cielo sereno*– sino parte constitutiva de su sociabilidad. Y ello no implica, de manera alguna, sostener que se trata de grupos sociales para quienes la violencia de Estado tanto como la violencia social está naturalizada o es aceptada en tanto “efecto colateral” de la economía informal en la que están insertos; sino que, en tanto ambas violencias estructuran sus relaciones sociales, es precisamente en virtud de la red de relaciones existentes (que configuran su territorio social) que pueden resistirlas o aceptarlas y, fundamentalmente, explicarlas.

⁴³ Hablar de territorio social implica sostener que este es resultado de redes de relaciones que configuran espacios sociales y morales antes que –exclusivamente– una base territorial y física. Así, un territorio no supone, necesariamente, emplazamientos fijos sino que puede ser definido en virtud de los desplazamientos, las redes de sociabilidad y las interacciones donde se producen y se sostienen las identidades (individuales y colectivas). De manera que el hecho de que algunas de las historias que aquí se relatan hayan tenido lugar en barrios no debe llevar a pensar que estamos dando por sentado que el barrio es el territorio. Por el contrario, como se verá a partir del análisis de los casos, los territorios así definidos son configurados por las relaciones.

§ El debate público respecto de la cuestión de la (in)seguridad urbana asociada de manera directa al delito dio lugar a una serie de investigaciones académicas que, en líneas generales, se ocuparon de discutir especialmente con aquellos enfoques que propugnan una línea interpretativa que sostiene la existencia de una correlación directa entre desempleo y delincuencia. En estos trabajos se propone “abandonar ideas preestablecidas sobre una mutua exclusión entre el mundo del trabajo y el mundo del delito” (Kessler, 2002a:340). Así, se postula encarar el fenómeno de la delincuencia y la violencia a través de un análisis que dé cuenta de las particularidades de la crisis en el mundo del trabajo y considere la emergencia de formas de articulación novedosa entre ocupaciones legales e ilegales. Desde estos enfoques se sostiene que la alternancia entre el trabajo y el delito, fundamentalmente en el caso de los jóvenes, refiere a la inestabilidad de los empleos, siendo por tanto el delito y la violencia a él asociada, parte de estrategias de la economía informal de los sectores populares. El escenario se vuelve más complejo porque, se sostiene, estas prácticas implican la indistinción entre legalidad e ilegalidad, y ello en virtud de la inexistencia de la ley como un tercer sujeto autorizado para intervenir en un conflicto entre individuos privados. Esto en gran medida, es resultado –se argumenta– del quiebre del mundo del trabajo como experiencia de ley, así como de la carencia de horizontes que, resultado de la inestabilidad laboral, impide imaginar la integración social plena y la movilidad social ascendente. La falta de una identidad laboral, así como la exclusión del sistema educativo, sumadas a “una historia nacional donde sobran ejemplos de una sociedad y, sobre todo, de sus grupos más poderosos actuando contra la ley” (Kessler; 2002a:348), explican la carencia de ley como una forma constitutiva del lazo social. “Hay un no lugar para la ley en el accionar de un individuo expulsado de todo marco de protección simbólico y material, instituido en soledad para la resolución de sus necesidades” (Kessler; 2002a:351). El énfasis en la crisis social, en el quiebre de una subjetividad forjada por el trabajo, en lo que algunos autores denominan “la pérdida de un imaginario normativo sobre los derechos”, en cierto sentido complejiza la correlación entre delincuencia y empleo, proponiendo una lectura multicausal, matizada y leída en clave culturalista antes que exclusivamente económica. Y presenta un mundo de jóvenes robinsones que, excluidos de la trama social, apelan a las prácticas delictivas, por lo demás repentistas y, por ello, fuera de un horizonte temporal (“nada a largo plazo”). Como una especie de nuevo estado de naturaleza hobbesiano, las prácticas ilegales y la violencia que ellas importan, son vistas como expresiones anómicas resultantes de una profunda crisis social. Así, en estos trabajos (Kessler, 2002a, 2002b, 2004; Míguez, 2002), la violencia aparece como una externalidad, como un efecto de las acciones –racionales e irracionales, planificadas o espontáneas– de los agentes, y básicamente asociada al delito, resultante este de la falta de ley y de horizonte.

Desde la perspectiva adoptada en esta investigación, en cambio, la violencia es considerada como una dimensión constitutiva, estructurante, de las relaciones sociales y, por tanto, no es vista ni exclusivamente asociada al mundo del delito, ni tampoco como resultado de la carencia de lazos sociales ni como consecuencia de la ausencia de una trama social. Muy por el contrario, la violencia social así como la violencia de Estado, son parte de la materia con la que se construyen las relaciones sociales, están engarzadas en ellas y, por tanto, constituyen parte de la experiencia vital de las personas, organizan sus saberes y generan, tanto sus formas de sometimiento y sujeción, como la posibilidad de resistencia. Las historias que se presentan aquí esperan dar cuenta de ese carácter productivo –en tanto productor de subjetividad– de la violencia en sus múltiples caras, así como poner de manifiesto la densa trama de relaciones que dan por tierra con ese escenario que, tal como se nos lo describe, aparece habitado por individuos aislados –repentina y eventualmente asociados por intereses ocasionales– y sin horizonte.

Lo que se trata de señalar aquí entonces, no es la posibilidad de contar una historia según diferentes *puntos de vista*, sino de cómo una historia se vuelve otra cuando se la reconstruye en una *escala* distinta. Y así, al volverse otra historia, ilumina un campo de problemas antes no considerados. Nos referimos, fundamentalmente, a las redes de sociabilidad puestas en juego, que hacen tanto a la posibilidad de ocurrencia de los hechos, como a la de su transformación en un hecho político. Esto es, su conversión en hecho político es factible, en gran medida, a través de esas relaciones pre-existentes. Se hace entonces necesaria una doble distinción. Por una parte, entre las versiones que presentan los hechos de manera descarnada y las historias contadas por las personas de *carne y hueso* y, por otra parte, entre los distintos relatos que pretenden construir una versión de los hechos.

El relato de los hechos contiene ya desde su inicio dos versiones. Sin embargo, se trata de la misma historia contada según diferentes puntos de vista. Esto por cierto no es banal y, de hecho, forma parte de las formas habituales en que se inicia la lucha política y que los abogados que litigan en estos casos –conocidos como “gatillo fácil”–, pretenden refrendar en la arena jurídica, donde de lo que se trata es de imponer “una otra versión de los hechos”. Se trata de las versiones que pueden llamarse *policial* y *militante*.

Puesta a definir las, la *versión policial* de los hechos que luego pasará a formar parte de las primeras actuaciones que conforman el

expediente judicial, comporta un lenguaje formulario, basado en clichés que incorporan a los acontecimientos como hechos que se integran a una serialidad. Es el lenguaje oficial y burocrático propio de una institución estatal. Y es contra ella que se construye la *versión militante*. Lo propio de esta versión, en cambio, es que presenta un estilo retórico expresivo, icónico y fuertemente figurativo. Proponiendo una clave belicosa y denunciante que, por ello mismo, se distancia del lenguaje de la burocracia estatal, apela también a clichés, sentencias y afirmaciones.

La *versión policial* podría asimilarse a la que Santos (1991) define como la retórica de estilo homérico, esto es, una retórica en la cual el poder de persuasión se funda en gran medida en la construcción de un relato de los hechos que da cuenta de un flujo de acciones traducidas conforme las reglas formales específicas que le permiten presentarse como un hecho jurídico. No importa aquí la verdad de los hechos, sino cómo son presentados para poder incorporarlos a la maquinaria judicial. Relatando hechos que formarán parte de aquella construcción que es la representación jurídica de la realidad, la versión policial descompone y fragmenta el “flujo continuo de la acción social” convirtiéndolo en “una sucesión de momentos discontinuos” (Santos, 1991:233).

La *versión militante*, en cambio, puede asimilarse al estilo retórico que Santos define como bíblico. Un estilo que espera persuadir a través de un lenguaje expresivo y proverbial, donde los clichés puestos en circulación son aquellos que corresponden al mundo de la militancia. En su estilo, describe los hechos asignando intencionalidades y racionalidades unicasuales, relatándolos en “términos figurativos y concretos a través de señales icónicas” (Santos, 1991:233). Así, en cierto sentido, también construye una serialidad, pero diferente a la de la versión policial. Mientras esta última describe una *serie* de acciones, de sucesos a los que se les imprime un orden de prelación y causalidad; la versión militante construye una *lista*, incorpora a las víctimas al gran relato del orden injusto que la retórica militante denuncia, siendo allí donde la serie de nombres adquieren pleno sentido.

En ambos casos, se trata de estilos que pertenecen al dominio de la cultura escrita (volantes, revistas, discursos en un caso; actuaciones burocráticas en otro). Aunque la *versión militante* presenta marcas de cierta retórica política que, como señala Ong, conserva parte de “la antigua sensibilidad oral para el pensamiento y la expresión” (Ong, 1993:110). En este sentido, puede sostenerse que

la *versión militante* de los hechos opera en dos planos que implican escritura y oralidad. Y muchos de los *loci classici* de esta retórica son elementos formularios esenciales, donde funcionan “fórmulas adjetivales” que se cristalizan no solo en el discurso escrito, sino que también forman parte del repertorio formulario oral que, en gran medida, organiza las formas que esta versión encuentra para expresarse en la protesta. Las consignas y los cantos en las manifestaciones de diverso tipo ponen precisamente en juego estas cuestiones. La *versión policial*, en cambio, presenta términos y expresiones propios de la escritura jurídica a la cual tributa.

En ambas versiones no parece haber espacio para la acción humana o para la descripción de actos particulares. Sus *series* (de acciones) y sus *listas* (de nombres) proceden describiendo *hechos*. Tal vez por la naturaleza de estas versiones, que pertenecen a la cultura de la escritura, las acciones humanas y las relaciones sociales, desaparecen en listas y series abstractas desprovistas de contexto, que –como señala Ong– “separan el saber del lugar donde los seres humanos luchan unos con otros” (Ong, 1993:49). En cierto modo, las dos versiones “exhuman cadáveres”.

§ Malinowski relata la costumbre en las islas Trobriand “de descubrir las razones por las que se ha matado a un hombre por medio de la brujería” para dar cuenta del aspecto jurídico de la hechicería. Allí describe la práctica de exhumación de cadáveres que tiene por objeto la identificación de señales o síntomas en el cuerpo que puedan ser interpretados como causantes de la muerte. Mientras la muchedumbre se lamenta, grita y entona fórmulas mágicas contra las brujas “que matan hombres y devoran cadáveres”, los expertos esperan a partir de un análisis exhaustivo de marcas, poder interpretar lo acontecido. La multitud, cuenta Malinowski, “avanza y se apretuja más cerca. Todos se empujan hacia delante para ver el muerto” (1984a:55). Pero solo aquellos cuya autoridad social se considera –los hechiceros–, a través de la lectura experta tendrán la versión que les permita explicar qué ha ocurrido luego de poner en relación –con fines interpretativos– las marcas en el cuerpo con su saber especializado. La multitud queda en cambio allí apiñada como un espectador. En cierto sentido las *versiones policial y militante* proceden de manera equivalente. Cada una procede interpretando ciertas señales o síntomas del cadáver, el esqueleto de los hechos, para explicar lo acontecido. Sin embargo, aquellos que se presume son espectadores de estas historias, por fuera de ese saber experto y del arte de interpretar las señales en el cadáver, intentan explicar lo sucedido como resultado de unas relaciones y unos acontecimientos en que los hechos adquieren otro sentido. Y en sus relatos aparece otra historia que solo comparte con las versiones expertas el resulta-

do último, la muerte. Las narraciones de las personas de carne y hueso, no exhuman cadáveres, presentan personas. Ello por supuesto no impide que, en ocasiones, incorporen, conforme avanzan las versiones, elementos que en general refuerzan las historias relatadas.

Las narraciones de las *personas de carne y hueso*, en cambio, en tanto registros orales⁴⁴, no disponen de instrumentos tan neutros como una *lista* o una *serie*. Allí se refieren historias en las que los nombres y la sucesión de acontecimientos implican un contexto total de acción humana. En este sentido, no hay ni series ni listas, sino relatos que describen relaciones interpersonales, sentimientos y emociones. Al contrario de las versiones policial y militante que proceden separando al que sabe de lo sabido, desencajando los acontecimientos del contexto en que han ocurrido y adquieren pleno sentido, el relato oral mantiene “incrustado el conocimiento en el mundo vital” (Ong, 1993:50).

II. Elsa y Martín

1. La primera vez que vi a Elsa fue durante el acto que hacia fin de año organiza la Correpi en Plaza de Mayo. Allí se lanza públicamente un informe anual que presenta de manera sistematizada “los números y estadísticas de la represión en la Argentina”⁴⁵. Me fue pre-

⁴⁴ Es claro, como sostiene Ong, que no hablamos hoy, al referirnos a la oralidad y a la escritura, de dominios separados, sino interpenetrados. Y, en gran medida, la propia oralidad –del mundo contemporáneo– está marcada en cierto modo por los usos de una lengua cincelada por la escritura. Sin embargo, las versiones *policial* y *militante* se inscriben en un dominio donde la escritura es el registro dominante, mientras que las narraciones de las personas de carne y hueso pertenecen al campo de lo que Ong (1993) llama una “oralidad secundaria”. En este sentido, no estoy contraponiendo una cultura escrita a una cultura oral primaria, sino llamando la atención sobre ciertas formas propias y características de la oralidad y del narrar que, entiendo, informan y mucho sobre las formas de pensar los conflictos, particularmente en los sectores populares (Fonseca, 2000).

⁴⁵ Este informe da cuenta de la cantidad de víctimas de la violencia de Estado a nivel nacional (a resultados de la violencia ejercida por las policías y fuerzas de seguridad), de la situación de las causas en sede judicial y del estatus procesal de los involucrados en los hechos. El acto convoca a medios de prensa y funciona con una “radio abierta” a través de la cual se presenta sintéticamente el contenido del Informe. Todos los años también, en un momento del acto, un *familiar* presenta un discurso que marca la posición del grupo en relación con

sentada como una *familiar* nueva. *A su chico lo mataron el año pasado, es de Fiorito*, me dijeron algunos de los *familiares* más antiguos.

Elsa estaba en el acto con Héctor, su hermano. Tenía colgado un cartel con una foto grande de la cara de Martín –su hijo– sonriendo y la inscripción *Juan Martín Cazolla fue asesinado por un ex policía llamado Donoso*⁴⁶. Durante el acto hablamos un poco. Con quien conversé más en esa oportunidad fue con su hermano, que me contó que lo que pasaba en su barrio era muy parecido a lo que se estaba ventilando en el juicio que estaba teniendo lugar por esos días en los tribunales de San Isidro por el caso “Nuni Ríos” donde se hablaba de un “escuadrón de la muerte”⁴⁷. *Hay un tal Donoso*, me dijo Héctor, *que es un policía retirado y que se dice un mataguachos, fue él quien mató a Martín*.

Al día siguiente la Correpi organizaba su “Encuentro Nacional Antirrepresivo”. Una jornada completa donde militantes y *familiares* de esta organización y de otras organizaciones antirrepresivas y agrupaciones políticas pasarían el día discutiendo sobre “Las Políticas Represivas del Estado, analizando la represión ‘preventiva’ para disciplinar, la criminalización de la protesta social, la política del gobierno en materia de DDHH, el rol de los medios como (de)formadores de la ‘opinión pública’, la construcción del contra discurso popular y las formas de defensa”⁴⁸.

El encuentro estaba organizado con debates en grupos. En cada grupo había militantes de distintas organizaciones (sociales y políticas) y *familiares* de “gatillo fácil”. Cuando nos vimos, Elsa me pidió que fuéramos juntas al mismo grupo porque, me dijo, *Yo soy nueva en esto, no entiendo nada*. Durante la discusión en el grupo Elsa no

los resultados del informe y, también, en relación con ciertos acontecimientos significativos del presente.

⁴⁶ En este y el resto de los textos escritos de puño y letra de los familiares, se sigue la grafía y sintaxis original.

⁴⁷ Se dio en llamar “Escuadrón de la Muerte” a un grupo de policías que trabajaba brindando seguridad privada a fábricas y vecinos de la zona de Don Torcuato, en el Gran Buenos Aires. Parte de sus actividades consistía en identificar, amedrentar, perseguir y, en algunos casos, torturar o fusilar a jóvenes pobres a modo de “limpieza social”. El tribunal condenó a 22 y 19 años de prisión a los imputados. Estos policías están implicados en la muerte de más jóvenes.

⁴⁸ Correpi, *Boletín Informativo*, N° 301, diciembre 11/18 de 2004.

habló, pero cuando fuimos a almorzar, en el intervalo, me contó más cosas sobre su hijo: que era un chico muy bueno aunque a veces andaba con algunos que robaban, *algunas cosas ha hecho*, me dijo, *pero eso que dijeron, que cuando lo mataron estaba con los chicos para robar un auto no lo sé, lo que pasa es que en el barrio hay un tipo que dice que es mataguachos. Él le disparó a otro pibe del barrio y después le pidió disculpas a la mamá y le dijo 'con tu hijo me equivoqué, yo buscaba a Cazollita', eso me lo contó la mamá del chico.*

Así fue como conocí a Elsa. Una *familiar de gatillo fácil* nueva, un nuevo “caso” de la zona sur del Gran Buenos Aires que estaba siendo objeto de especial interés para la Correpi. De hecho, lo mismo que había contado Héctor, lo había señalado una de las abogadas –y principal referente– de la organización. Había un ex policía en ese barrio que se hacía llamar “mataguachos” y que, según me contó *hacía limpieza social bajando pibitos chorros o pibes que no quieren trabajar para la cana*. La abogada me contó también, que como se trataba de una situación en la que había *evidente connivencia* entre este hombre –un policía retirado y antiguo jefe de calle de la zona– y los servicios de calle policiales del barrio, durante todo ese año se había organizado una serie de reuniones con familiares de chicos muertos y que ese *trabajo territorial* estaba desde su perspectiva *funcionando muy bien*.

2. Unos meses después de lo relatado, en la mañana de un sábado, llegué a la casa de Elsa, en Villa Urbana, una villa de emergencia del Gran Buenos Aires muy próxima a los límites con la Capital Federal y a otras dos grandes villas de la zona (Villa Fiorito e Ingeniero Budge). En realidad, procedí tal como ella me indicó, le avisé por teléfono que estaba saliendo para su casa y, a la hora combinada, Elsa estaba esperándome en la parada del colectivo, sobre el camino que bordea la villa⁴⁹. Iba a entrevistarla por primera vez.

Apenas nos vimos me dijo que estaba muy contenta de que fuera a su casa, lo repitió varias veces. Elsa habla rápido, y mientras vamos caminando me va mostrando a la gente con que nos cruzamos, los saluda y luego en un tono más bajo me explica quiénes son: *Mirá yo te voy a mostrar, ¿ves ese tipo que está ahí?, ese es el papá del*

⁴⁹ Esta ha sido la forma habitual en que, espontáneamente, quienes me invitaban a sus casas organizaban mi llegada.

Cuni [uno de los chicos con quien estaba Martín cuando lo mataron, Cuni fue citado a declarar en la causa en varias oportunidades pero no se presentó y cuando finalmente lo hizo, negó conocer a Martín], *yo le fui a hablar la otra vez pero él no quiere hacer nada. ¿Ves ahí?, para adentro de ese pasillo vive*. Caminamos por una calle de tierra que aún conservaba grandes charcos y zonas embarradas de la lluvia del viernes. En nuestra caminata esquivamos el agua subiendo y bajando escalones de lo que parece una vereda. Nos cruzamos con un carro de cartoneros. Un chico de unos once años parado sobre el carro maneja al caballo, otro va sentado a su lado. Un tercer chico corre a la par del carro. *Estos otros son los hermanos del Cuni, y ahí enfrente, ¿ves esa casa, ahí vive el tío*, me dice. Doblamos a la izquierda y tomamos por otra calle con algo de asfalto. Hay mujeres, chicos, pasan algunos grupos de hombres conversando. Elsa saluda a todos. Un perro nos sigue. El carro del hermano de Cuni, que iba en la dirección contraria vuelve hacia nosotros solo con el chico que lo manejaba de pie, y que ahora, sentado, hace trotar –a una velocidad considerable– al caballo. *¡Si no nos corríamos rápido nos pasaba por encima!*, le dice Elsa a una vecina anciana. *¡No! ¡Si uno no se corre, lo aplastan a uno!*, le responde la mujer. Cuando ya estábamos acercándonos a su casa me dijo: *Vos no te fijes en la casa, porque es un rancho de mierda*.

Es por acá, pasá. La casa está dispuesta sobre un terreno mediano y tiene un pequeño jardín al frente. Elsa me presenta a uno de sus hijos varones, “el Manteca”, y a sus dos hijas, Cecilia y Isabel. Más tarde conoceré a sus otros hijos, Nicolás y Mati. Me presenta también a su marido, Juan. Pasamos por el costado de la cocina y entramos a una sala chica, sin ventanas, con una mesa con sillas y dos aparadores, en uno de ellos hay muchos trofeos de fútbol (que eran de Martín), en el otro hay una foto de Martín (la más conocida por ser la que figura en los carteles y volantes) en un portarretratos de madera. Del portarretratos cuelgan varias medallitas con la imagen del Gauchito Gil⁵⁰. Sobre ese aparador hay más estampitas del

⁵⁰ Elsa me contará luego que esas imágenes las han traído sus hijos. El Gauchito Gil es un santo popular cuyo culto se extendió de manera importante en los últimos diez años (Bocón y Etcheverry, 2003). Como es obvio, no se analizarán aquí las razones de ello pero sí cabe señalar que las distintas versiones de su historia refieren a la vida y muerte de un gaucho correntino, Antonio Mamerito Gil Nuñez, muerto por una partida militar o policial.

Gauchito y una pequeña imagen de yeso coloreada del santo con una vela apagada a su lado. Elsa me dice que después de conversar almorzaremos y que en la tarde podemos salir a dar una vuelta por el barrio y de paso me mostrará la casa de Donoso [el policía retirado acusado de matar a Martín].

“Yo vivo acá hace casi veinte años. Acá en el barrio hay una especie de, entre comillas ¿no? una familiaridad. Hay una familiaridad, somos familias las que vivimos acá”, dirá Elsa en un momento de la conversación. Durante todo su relato, que incluyó intervenciones de su hermano, su marido y sus otros hijos, Elsa fue contando las historias previas y también posteriores a la muerte de Martín, en las que *El Oso*, como llamaban en el barrio al policía retirado Donoso⁵¹, estaba involucrado. A lo largo de su relato se iba poniendo en evidencia una trama de relaciones que vinculaba a unos vecinos con otros a través de lazos teñidos tanto por la solidaridad y la confianza, como por la violencia y la desconfianza. En el relato aparecen relaciones, construidas a lo largo del tiempo, que incluyen a vecinos policías así como a otros vecinos, algunos amigos de años, que mantenían estrechas relaciones con la policía local para poder trabajar, como por ejemplo, los quinieleros. Aunque a veces esas relaciones se complicaran cuando los chicos, entre los que estaba Martín, “los afanaran”.

El Oso vivía a seis cuadras de su casa, del otro lado de las vías. La vecina de Elsa, Marta es la cuñada de la comadre de Donoso. Un día, dos meses después de la muerte de Martín, *El Oso* fue hasta la casa de Marta y de su marido, Jorge. El padre de Elsa lo vio entrar ahí y supo después por sus vecinos qué fue lo que conversaron. *El Oso* había ido a decirles que él no había matado a Martín, y a quejarse, porque Elsa no había ido a hablar con él y en cambio había puesto una pancarta diciendo que a Martín lo había matado Donoso. Elsa entendió ese gesto como una reacción a su “denuncia” y también como una intimidación, como una amenaza.

⁵¹ El policía, que había sido jefe de calle de la comisaría de ese barrio, estaba retirado. Según explica la abogada que lleva la causa, “Un jefe de calle es el poronga del barrio, el que recauda en la feria, el que cobra por las causas armadas, etc. Y eso era Donoso. A él, el barrio le achaca de 15 a 17 gatillos. Obviamente ninguno probado. Yo he visto varias causas, porque las hemos podido rastrear, sacar de archivo, en todos los casos están dibujadas como legítima defensa, en todos los casos hay una historia de choreo previo, resulta mucha casualidad que siempre lo choreen al mismo tipo”.

"Elsa: Y él vino ahí enfrente, acá, a 50 m de mi casa, porque la señora de acá es cuñada de la comadre de Donoso, ¿entendés lo que te estoy diciendo? Bueno, entonces los primeros días de agosto, él vino hasta acá, un día jueves. Mi papá viene –mi papá, ¿viste? es muy miedoso– y me dice: *Elsa, ¿viste que vino Donoso en la casa de Jorge?*

María: ¿Y para qué vino?

E: Y... ivino a decir! porque yo tenía el cartel ahí, porque hacía dos meses que Martín se había muerto, en agosto.

M: ¿Y habías puesto un cartel?

E: Una pancarta. La escribimos nosotros [en la pancarta decía que Donoso había acribillado a Martín], y me dice mi papá: *El Oso dijo que él no lo mató a Martín, que por qué vos no fuiste a hablar con él.* Y le digo a mi papá –mi papá se asustó ese día y se fue a la casa de mi tío, se fue a la mierda–: ¡¿Yo?! ¿Yo qué tengo que hablar con él?, ¿él me va a decir que mató a mi hijo? ¡Nadie me va a decir! ¡Yo no tengo nada que ir a hablar con él!, le digo, pero que un día van a hablar, van a hablar! le digo. Hay gente en mi casa! ¿por qué no se cruzó a mi casa a decirme a mí algo? ¿Por qué no me entró a amenazar a mí? Si mis hijos pasan, van y vienen por ahí, ellos saben, porque vos fijate que sabe por parte de quién está amenazándome, ¿por qué no me viene a amenazar directamente a mí?, ¿por qué no me viene a tirotear mi casa?"

Elsa sabía de la existencia de *El Oso* desde hacía muchos años, pero nunca lo había visto. Recién lo conoció cuando, a raíz de la detención de su marido, Juan, un año antes de la muerte de Martín, comenzó a frecuentar la comisaría. Donoso –ya retirado– la frecuentaba. Juan, condenado por homicidio, estuvo detenido seis meses en la comisaría del barrio antes de que lo enviaran al penal de Olmos. *Fue un accidente*, relató Elsa. Una noche de verano, cuando Juan estaba en la puerta de su casa, un amigo del barrio lo invitó a tomar unas cervezas. Elsa cuenta que fue en el bar, que los hombres habían bebido bastante, y que hubo una discusión que se convirtió en pelea. Juan mató a un hombre. *Y ahora, prácticamente no sale de la casa, cuenta, para que no le digan nada, para no tener que contestar nada, porque ahí enfrente viven los parientes del muerto, igual todo bien, todos saben que el pagó, estuvo preso.*

En rigor de verdad, según relataron más tarde Elsa y el mismo Juan, él gozaba del beneficio de la libertad debido a su buen comportamiento durante el cumplimiento de su pena, pero aún estaba bajo la tutela del Patronato de Liberados. La decisión del tribunal de concederle la libertad anticipada había previsto que el responsable de su tutela fuera su hermano que vivía en otro barrio, lejos de allí,

para evitar el encuentro con la familia del hombre al cual él había matado. Pero ambos habían decidido que no tenía ningún sentido gozar de su libertad si para ello debía estar separado de los suyos y viviendo en otro lugar. Así que Juan, decía al Patronato cada vez que era citado, que vivía con su hermano pero en realidad había vuelto al barrio. Y sabía cómo comportarse en esta situación. Debía estar lo más posible dentro de su casa y restringir al máximo su vida social, manteniendo sus relaciones de vecindad en el límite de lo estrictamente necesario. Solo salía para ir a trabajar –lo hacía en una empresa de construcción, en tareas de plomería y desagües–. El resto del tiempo lo pasaba en su casa, haciendo arreglos que habían quedado inconclusos cuando se lo llevaron preso. Porque si bien la relación con sus vecinos, los parientes del muerto, estaban saldadas –porque, como dijo Elsa, *ellos saben que pagó*– Juan seguía siendo quien había dado muerte al pariente de sus vecinos y por ello la posibilidad de conflicto y de venganza era una amenaza latente. Los parientes del muerto tenían la posibilidad de, en virtud de aquella ofensa, *decirle algo*, de agraviarlo. Y Juan, de verse en esa situación, se vería obligado a responder⁵². Lo cual, inevitablemente, ocasionaría nuevos conflictos. Así, *para que no le digan nada, para no tener que contestar nada*, Juan debía ahora vivir –en la medida de lo posible– dentro de su casa y, en la medida de lo posible también, solo vincularse con viejos amigos.

⁵² En cierto modo, podría concordarse con Evans-Pritchard cuando, analizando las *vendettas* de sangre entre los nuer, señala: “La ofensa no se perdona nunca y el agravio ha de pagarse en última instancia con una vida (...) ‘un hueso [el muerto] se interpone entre ellos’ (...) todos los nuer reconocen que, a pesar de los pagos y de los sacrificios, una rencilla es eterna, pues los parientes del muerto nunca dejan de ‘albergar la guerra en sus corazones’” (Evans-Pritchard, 1987:173). La referencia a Evans-Pritchard y a su trabajo sobre los nuer no supone en modo alguno desconocer las obvias y enormes distancias entre una y otra sociedad. No obstante ello, resulta sumamente sugerente pensar cuestiones referidas a las posibilidades e imposibilidades de resolución de conflictos y tensiones entre las partes cuando se trata de hechos de muerte a la luz de sus observaciones. Los valores morales referidos a las normas de comportamiento y obligaciones a considerar en casos de conflictos de esta naturaleza no son cuestiones menores. Y la relativa reclusión de Juan, la reducción de su vida social a raíz de ese hecho, inevitablemente lleva a considerar qué dimensiones de la vida social no son alcanzadas por la forma institucional de resolución de conflictos en nuestra sociedad, y, también, lleva a atender –a raíz de este aparentemente comentario lateral– a las formas que encuentran las partes enfrentadas, de resolverlas o al menos de intentar atenuar una hostilidad que no cesa.

Desde antes *que pasara lo de Martín*, Elsa trabajaba –a veces compartiendo las tareas con una de sus hijas– como empleada doméstica en la casa de un matrimonio de policías –de la Policía Federal– a los que conocía desde que eran chicos. Elsa contó que fue esta mujer policía, para quien trabajaba, la primera persona que le dijo que *El Oso* había matado a Martín.

“Elsa, ¿sabés quién mató a tu hijo? Donoso lo mató a tu hijo”, cuenta Elsa que le dijo la mujer. La suegra y el cuñado de esta mujer policía –este último también policía– eran vecinos de *El Oso* y por eso supieron que este había matado a un chico que resultó ser el hijo de Elsa. Ellos se lo contaron a la mujer policía y ésta se lo contó a Elsa.

“Ahí fue que ellos entraron a atar cabos. ¡Ah! ¡¿Aquel nene que mataron era el hijo de ella?!, imirá vos! icon razón Donoso se quería mudar! [le dijo el cuñado]. Cuando ella me comenta eso, fue cuando yo empecé a agarrarme fuerte de que fue él, ¿me entendés? Y me empiezo a movilizarse, ya con carteles, y es cuando me voy allá en Bunge [*sic*], antes de que me encuentre Leo [un militante de Correpi]. Fue así que yo empecé, así fue que me dije, bueno ella tiene que saber bien porque vive la suegra ahí en la cuadra”.

Hasta ese entonces, Elsa no contaba con mucha información. Sabía sí, por Lucas –uno de los dos amigos de su hijo que estaban cuando lo mataron y con quien ella pudo hablar dos días después de la muerte de Martín–, que estaban “parando autos”⁵³ y que *El Oso* pasó, los vio, pegó la vuelta y fue a su encuentro. Los tres, Lucas, Cuni y Martín, cuando vieron de quién se trataba salieron corriendo, pero Martín no hizo a tiempo. Se tropezó y cayó. *El Oso* le disparó.

Donoso era conocido por los chicos. Desde que estaba retirado trabajaba como vigilador, algunos comerciantes del barrio le pagaban para eso. Andaba siempre armado por las calles. Más de una vez, contó Elsa, *corría a los chicos de la cuadra*. A veces el hijo de Donoso –que es policía– también lo hacía.

⁵³ “Parar autos” es una práctica habitual de algunos jóvenes de los barrios pobres. Consiste en acercarse a los automovilistas cuando estos se detienen ante un semáforo o cuando en algún tramo deben reducir la velocidad y, con una actitud desafiante y veladamente amenazante, solicitarles dinero.

“Ellos [los chicos] dicen que no pueden pasar con los carros [de cartoneiros] por ahí porque el tipo está. Y si vos pasaste dos o tres veces con visera y con *short*, así como están vestidos los chicos, ya el tipo está que te corre de la cuadra, ite corre de la cuadra! Al nene de acá al lado la otra vez, después de las siete y pico de la tarde, va a buscar a otro chico y sale el hijo [de Donoso] que es policía. ¡Con dos revólveres, Elsa! me dice el Chini, ¡y con silenciador!. Y me dice, mirá si me pega un tiro y me tira en la cuneta, ¿quien se iba a enterar, si tiene silenciador? Él [Chini] estaba acá, él vive acá. ¿Qué tiene que ver que vos estés sentado acá, a las siete de la tarde? Era noviembre, era de día, ¿qué tiene que ver que vos estés acá, si vos vivís acá? Y el tipo lo corrió, hasta la vía dice que lo corrió ¿me entendés?... Según dicen, Donoso tiene una ar-me-rí-a en la casa. Y eso se sabe. Porque vos podés tener tu casa muy cerrada, pero siempre algo se sabe, ¿me entendés?”.

Héctor, el hermano de Elsa, que se acercó a la casa para saludar, se sumó a la conversación. Cuando Martín murió, Héctor aún trabajaba de colectivo en una línea que recorría el barrio. Ese trabajo lo colocaba en una posición privilegiada, porque no solo conocía a los vecinos desde hacía muchos años debido a que formaba parte de la comunidad, sino que gracias a su trabajo los veía a diario, conocía los movimientos y horarios acostumbrados de cada uno, notaba ausencias, observaba encuentros y conversaciones, registraba variaciones en los ánimos, se enteraba de las novedades del barrio ya que más de una vez, en esos viajes, mantenía conversaciones ocasionales con algunos pasajeros e incluso, a veces, servía de mensajero.

El colectivo es, sin duda, y especialmente en el caso de una línea local, un importante espacio de sociabilidad e intercambios, que remeda al espacio de un bar o de un almacén del barrio⁵⁴. En este

⁵⁴ Respecto de las variadas formas de la sociabilidad y en particular del espacio del colectivo, Alcántara señala: “El hábito de conversar, como una regularidad de la sociabilidad, puede también ser constatado en los momentos de los viajes de los pasajeros de ómnibus. Tales acontecimientos, los diálogos, se constituyen y pueden ser definidos a partir de los contenidos y de las formas interaccionales proporcionadas por los instantes en que los pasajeros se acomodan (...) cabe señalar y mencionar cuán importantes son las conversaciones como a su vez que esas manifestaciones detentan una gran capacidad de resonancia social. Esa capacidad puede ser explicada a partir de la constatación de que los pasajeros conversadores consiguen transmitir impresiones e informaciones a otros, que a su vez pasarán también esos contenidos a otros. El pasar de boca en boca le da a esas conversaciones la elasticidad del eco y es una de las razones de

sentido, el espacio del colectivo –en barrios pequeños, en circuitos reducidos– se encuentra integrado a esa red de contactos cotidianos que configura espacios públicos. Una red, que no resulta de probabilidades estadísticas, sino que responde a la lógica de las relaciones de un medio donde las trayectorias de las personas se cruzan en muchos puntos y contextos, dando lugar a cierta “intimidad social” (Dos Santos, Vogel y Da Silva Mello, 1985).

De hecho fue en el colectivo donde, cuenta Héctor, unos quince días antes de que mataran a Martín, *le hicieron decir* que Alicia, una mujer del barrio que él conocía –habían tenido un romance tiempo atrás–, quería hablar con él.

El *hacer decir* es una de las formas de hacer saber algo a alguien por intermedio de otra persona. Implica una forma particular de, a través de la activación de la red de relaciones, hacer llegar información. Suele haber cierta confianza en las relaciones que se activan. Ya entre quien tiene la información y aquel a quien se la envía, ya entre quien la tiene y a quien se pide que la pase –de hecho, si fulano hace decir a mengano una cosa para zutano eso se vuelve creíble, sea por la confianza o por la autoridad que este posee–. Esa confianza es la que permite sortear ciertos impedimentos de orden material o moral que pueden hacer difícil la comunicación directa, y ello así, porque se confía en que quien lleva la información garantizará la discreción y el sigilo necesarios para hacer saber algo a alguien reduciendo, al mismo tiempo, la probabilidad de correr riesgos –del orden que estos sean–. En este caso, fue así que Alicia *le hizo decir* a Héctor a través de su tío, que había oído que a Martín lo querían matar y que por esa razón quería encontrarse con él.

Sin embargo, Héctor evitó el encuentro con Alicia, porque pensó que ella *quería amigarse* con él. Aunque de todas formas, supo que Alicia, que es la dueña de la casa donde trabaja uno de los quinieleros del barrio, *un quinielero clandestino, que es vecino nuestro, amigo y todo, y que supuestamente Martín con otro chico habían asaltado*, había escuchado que a su sobrino lo querían matar. Y aunque Héctor, como Elsa y otros muchos en el barrio, saben que quien trabaja de quinielero mantiene necesariamente relaciones con la policía, no

su resonancia, ya que su sociografía es potenciada por los mensajeros de las comunicaciones que se esparcen por el amplio territorio de las ciudades recorridas por los ómnibus” (Alcântara, 1991 y 2001, *apud* Tedesco, 2006: 196-197). En el mismo sentido es trabajado por Freyre (1984).

lo tomaron muy en serio porque les extrañó que el quinielero, que era amigo de ellos, no hubiera ido a hablarles. En cierto modo, otra red de relaciones de amistad y vecindad puso en duda las intenciones y los dichos de Alicia.

“En ese momento yo no le di importancia porque yo pensé ‘esta chica quiere amigarse conmigo, quiere hablar’ y yo, en el conventillo –así lo tomé– ino! [me meto]. O sea, no me gusta. Pero son palabras textuales las que te estoy diciendo, de que me habían dicho de que esta chica, Alicia, quería hablar conmigo porque había escuchado que a mi sobrino le querían bajar y ioh, casualidad! en la casa de ella era que trabajaba el quinielero, ibah, trabajaba! sigue trabajando, acá, en la otra esquina es. Lo que nosotros nos extrañamos, ¿sabes de qué es? porque si bien, ponle que Martín le robó, si él me conoce, y sabe que yo no lo voy a sacar a piedras ni nada, ¿por qué no vino él y me dijo?”.

¿Pero cómo fue que Alicia escuchó que a Martín lo querían matar? Y, ¿cómo fue posible que Héctor supiera más acerca de lo que Alicia le quería contar sin encontrarse con ella? “A mí quien me contó muchas cosas fue Olga que le tiró la lengua a Alicia”, explicó Héctor. Olga, es una amiga de Alicia y también de ellos, y por la vía de esa amistad pudieron saber entonces lo que Alicia supo, así como el modo en que lo supo. La noche que mataron a Martín, algunos habían escuchado que Cuni había pasado a buscarlo “para ir a esperar al quinielero. Fue a eso de las siete y media/ocho que viste que ese es el horario en el que ellos ya entregan la recaudación del día, ¿no?”, dijo Elsa. Que el Cuni y Martín “se iban, como se dice de caño para el quinielero”, una segunda vez relató Héctor, fue lo que escuchó Gerardo, *un pibe del barrio*. Y lo que le contó a Sonia, la esposa de Gabriel –un policía que estaba detenido por haber participado en el robo de un camión de caudales, a quien Elsa conocía desde chico–. Sonia, con su marido preso y sin trabajo, pidió a los policías del barrio que la “dejaran trabajar, después de todo ella es la esposa de un policía, ¿no?”, cuenta Héctor.

“Y hoy en día trabaja de quinielera, lo que yo digo [es] que aparte de quinielera es informante de la policía, digo yo, porque en su trabajo averigua esto, y esto, y lo otro, ¿entendés? yo creo que hace el papel de trabajar clandestinamente y también de informante de la policía. ¡Si todos los días la ves caminando por el barrio!”.

Así, cuenta Héctor, pudieron saber a través de Olga, lo que Sonia y Alicia hablaron por teléfono un rato antes de *pasara lo que pasó*.

El colectivo, como se dijo, espacio de conversaciones e intercambio de información entre vecinos, de avisos y de mensajes, es también espacio de encuentros ocasionales, no previstos, entre quienes son conocidos o amigos que no tienen la costumbre de visitarse. Y fue allí que Juan, a poco de haber vuelto al barrio y recommenzado a trabajar, se encontró con un viejo amigo. Este hombre era el padrastro de Pati, la chica que hasta hacía poco tiempo había sido concubina de Cuni, y conociendo lo que había ocurrido con su hijo, le preguntó que más se había podido saber. Juan, le contó entonces que Cuni no había querido declarar y que, cuando lo hizo, negó conocer a Martín, a pesar de que luego –aunque a regañadientes– les confirmara a Elsa y a Cecilia que quien había disparado al joven había sido *El Oso*. Juan, entonces, le pidió a este viejo amigo si podía interceder y preguntarle a la muchacha si tenía algo para contar. El hombre, le dijo a Juan que todo lo que pudiera hacer para colaborar lo haría, y así fue como finalmente Elsa, Juan y Héctor consiguieron hablar con Pati. La muchacha les contó, tal como Cuni le relatara a ella, lo que ocurrió esa noche. Tiempo después, la joven accedió a declarar en sede judicial, y su testimonio fue una pieza fundamental para la construcción del argumento de la querrela.

III. Esther y Marcos

1. A veces ocurre que, durante las movilizaciones, *escraches* o protestas en tribunales, en situaciones que son claramente colectivas, en las que el tiempo está organizado en virtud de las actividades a realizar para coordinar las acciones del grupo que participa de ellas, suele haber momentos –algunos tiempos muertos de la actividad que convoca– en los que se dan encuentros interpersonales de carácter relativamente intimista. Así, sin planificación alguna, en la conversación ocasional surgen asuntos que pueden, inesperadamente, iluminar un campo de relaciones o una dimensión de las relaciones sociales que hasta el momento no se había conseguido aprehender.

Cuando tienen lugar esas situaciones, que parecen estar configuradas por una espacialidad y una temporalidad distintas de las del evento mayor en medio de cual ocurren, se abre la posibilidad de conocer más y desde otra perspectiva la cotidianidad de esos grupos con los que el antropólogo ha ido construyendo una relación; se consigue entender más y mejor acerca de la trama de relaciones, las lealtades, reciprocidades y enemistades que los ligan entre sí y con otros. Y también, es posible acceder a una mejor comprensión del

mundo de relaciones y de las formas de sociabilidad, a esas redes de relaciones en las cuales los hechos están engarzados y a través de las que estos no solo son posibles sino que también, para los familiares, los explican.

Cierta vez, me encontraba junto a varias *familiares* en los pasillos de los tribunales de Lomas de Zamora. Era la audiencia preliminar de una causa en la que dos policías estaban imputados por “homicidio preterintencional y apremios ilegales”⁵⁵. Juan *Piqui* Ramírez había muerto 24 días después de haber sido detenido, a consecuencia de los malos tratos y torturas a los que fuera sometido por estos funcionarios policiales. Su madre, Rosa, había organizado, como tantas otras veces que algún trámite judicial tenía lugar, una manifestación en las puertas de los tribunales. Para ello había avisado a todos los *familiares* y además había hecho volantes que había repartido en su barrio. Por su parte, la Correpi había avisado de la “actividad” a través de su boletín semanal electrónico.

Estábamos allí hacía ya varias horas. La audiencia, que ese día finalmente sería suspendida porque uno de los policías imputados había cambiado de defensor, todavía no había comenzado. Los

⁵⁵ La figura del homicidio preterintencional, señalan los juristas, trae a discusión la complejidad propia de una conducta en la que confluyen el dolo (intención y comisión de un acto ilícito) y la culpa (irresponsabilidad en la comisión de un acto ilícito). Así, el homicidio preterintencional sería para algunos –ya que sobre esto hay varias interpretaciones– una figura que contempla dolo –por las lesiones producidas, acto ilícito– pero culpa en el resultado de la muerte, toda vez que la figura de homicidio preterintencional implica “matar a otro teniendo el victimario el propósito de causar un daño en el cuerpo o en la salud de la víctima, cuando el medio empleado no debía razonablemente ocasionar la muerte” (Código Procesal Penal). No es objeto de este trabajo desarrollar estas cuestiones –lo que por lo demás, nos excede–, sino solo señalar, casi a modo de traducción del lenguaje jurídico al lego (el nuestro), que un homicidio preterintencional alude a la forma jurídica de tipificar una muerte que, se considera, no se esperaba producir en tanto la intención estaba (solo) en lesionar (Fontán Balestra, 1969 y Osorio, 2006). Generalmente, las causas a consecuencia de apremios ilegales, malos tratos y tortura son acompañadas de esta figura penal. Los apremios ilegales, según el Código Penal, se producen cuando un funcionario público priva de su libertad, veja o aplica severidades a una persona, al margen de la ley y con abuso de sus atribuciones. La tortura se diferencia del apremio por la gravedad de los actos implicados y además considera no solo situaciones de violencia y maltrato físico sino también psicológico. Sobre este punto hay también incontables discusiones respecto de cuál es el límite entre uno y otro tipo, puntualmente, cuál es el criterio para determinar la gravedad de los hechos. Cfr. CELS (varios años).

empleados del juzgado dijeron que su comienzo sería inminente, de modo que la abogada de Rosa (una de las abogadas de Correpi) le pidió a esta que subiera al primer piso de los tribunales para estar allí cuando fueran llamados los abogados. Rosa nos dijo a los que estábamos ahí reunidos, que subiéramos con ella ya que la audiencia estaba por empezar. Estuvimos ahí, en los pasillos de los tribunales, por largo rato mientras la audiencia se postergaba porque los abogados de los policías no llegaban. Conversábamos. En un momento Norma, una *familiar*, menciona que falta poco tiempo para el juicio oral por la muerte de su hermano. Y seguidamente de eso dice que una de sus hermanas es muy chismosa, *¿debe haber sido la única vez que dijo la verdad y no le creyeron!* Norma cuenta entonces, que cuando su hermana llegó a casa de sus padres se encontró con su hermano, *El Polo*. Y le contó que “en el barrio andaban diciendo que lo iban a matar. *El Polo* le dijo que se callara y que no se metiera en esos quilombos, ¡y a los dos días lo mataron!”. Elsa, la madre de Martín, contó entonces que también a su hijo lo habían amenazado con que lo iban a matar, que eso se lo había contado la madre de un chico al que el mismo hombre que mató a su hijo había herido de bala. Esther dijo entonces sobre las amenazas: “Hay que saber que son ciertas. A las amenazas hay que tomarlas en serio, a mi hijo también lo amenazaron”. Y contó que a su hijo la policía lo perseguía siempre, que muchas veces ella lo había ido a sacar de la comisaría, que enseguida de haberlo detenido iba el patrullero a su casa para avisarle que estaba detenido y que lo tenía que ir a buscar. Y que ahí iba ella, pagaba y lo llevaba para la casa, *en cambio*, dijo, *cuando lo mataron no me vinieron a decir nada*. “Pasa que él no les hacía caso, no los quería, ellos lo buscaron más de una vez, ellos le decían, vos fijate quién anda con la droga, quién roba y vení y contanos a nosotros. Eso es lo que le decían, que él sea buchón de ellos, que les cuente todo. Le decían que él podía ser el jefe y que ellos lo iban a proteger, pero él les decía que no. Y de ahí que lo empezaron a perseguir más”. Norma dice que eso también pasa en su barrio, que “hay uno que es un buche, que es el transa y a ese no le pasa nada”. Esther entonces sigue contando: “Y el policía este le dijo a Marcos: ahora porque sos menor venís zafando, pero cuando cumplas 18 ¡ya vas a ver!, ¡te estoy esperando, cuando cumplas 18 no te me vas a escapar! Y así fue. A la semana de cumplir 18 me lo mataron... A él y al amigo los mataron. Los tuvieron en la comisaría, los picanearon, le dieron bolsita. A los dos. Después los llevaron al campito y ahí los fusilaron”.

En esta conversación aparecían asuntos comunes a varias de las historias que convocaban a esas mujeres que estaban ahí, ahora como *familiares*, acompañando a otra. Las voces que se corren en el barrio, lo que algunos saben y lo que otros se enteran (las maneras habituales en que circula la información), las amenazas y las relaciones con la policía, las formas que asume la violencia, las complicidades o lealtades que se crean entre las mujeres del barrio por el hecho de haber pasado por situaciones semejantes; todas estas situaciones relatadas conseguían mostrar la trama de relaciones sobre la cual está construida la vida cotidiana y que vincula a unos con otros, tanto en términos de proximidad, como de distancia, de amistad como de enemistad, de sometimiento como de resistencia.

2. Esther es de las *familiares* más antiguas de Correpi. Su causa ha sido archivada y difícilmente pueda ser reabierta⁵⁶. Ella es de esos *familiares* a los que los otros reconocen como *de fierro*, siempre está presente en los actos de los otros, ha participado de casi todos los encuentros de Correpi y se ha convertido, a lo largo de los años, –su hijo fue muerto por la policía en 1989– en un referente de la zona de Barrio Central, un barrio muy humilde en el oeste de Gran Buenos Aires, en el límite entre Rafael Castillo y La Matanza.

Su hijo, Marcos, *paraba* en la esquina del barrio. Chicos y chicas se quedaban allí, en la esquina, tomando cerveza, escuchando música, fumando. La esquina era una especie de afuera (de la casa) dentro (del barrio), el lugar de encuentro de los jóvenes desde la tardecita hasta la noche, una forma poco costosa de salir con los amigos, un espacio de sociabilidad juvenil⁵⁷.

“Marcos todas las noches, hasta las 11, estaba en la esquina. La única salida de él era la esquina. Él no era de salir a ningún lado, de baile, de

⁵⁶ Una causa penal puede ser archivada cuando el Juez de Instrucción entiende que no cuenta con suficientes “elementos probatorios”. Sin embargo, una causa archivada puede ser reabierta si se ofrecen nuevos elementos de prueba dentro de un período determinado, entretanto, un archivo equivale a un sobreseimiento provisorio.

⁵⁷ Si bien no desarrollaremos *in extenso* la cuestión, es indudablemente necesario referir que ha sido consultada obligada para este apartado el trabajo pionero de William Foote Whyte, *Street Corner Society*. Sobre el particular, en la Argentina contemporánea, cabe hacer referencia a los ya referidos trabajos de Tonkonoff (2001), Míguez (2002) y Kessler (2002b y 2004).

ir así, de retirarse del barrio, jamás, jamás, jamás. Esa era la salida de él, la salida de él era sentarse en la esquina, ahí enchufaban al cable de la luz, ¿viste? enchufaban el grabador, ahí tomaban, ahí –pienso yo– se drogaban, ahí fumaban, pero en la esquina. De ahí no se movía ninguno de los pibes, ninguno, ninguno”.

Esther cuenta que el servicio de calle de la comisaría del barrio siempre detenía a los chicos en virtud del Código de Faltas de la provincia⁵⁸. Y que a Marcos siempre lo detenían. De acuerdo con el relato de Esther, el servicio de calle intentaba que Marcos o alguno de sus amigos se aviniera a trabajar para la policía. Y aunque según ella, el más rebelde era Marcos, nunca supo que alguno de los otros chicos aceptara el convite.

“Esther: A mi hijo durante cuatro años lo han llevado preso. Pero, ¿sabés por qué lo llevaban? por vagancia, o porque cuando veía el patrullero disparaba [salía corriendo] o porque habían roto una ventana... venía el patrullero y los levantaban a todos los pibes que estaban en la esquina. Todos iban calladitos, presos, ninguno se retobaba, pero él, él los escupía, él los retaba, él les decía: *a mí no me vas a llevar porque yo no he hecho nada*, los retaba. Ya es como que la policía le tenía bronca. No lo mataron porque lo agarraron con nada, sino que, ¿viste cuando vos agarrás bronca a una persona? ¿Y por qué otra cosa? Bueno, resulta que cada vez que mi hijo caía preso veía cosas ahí en la comisaría. Veía que mataban a los chicos, los mataban a golpes, veía como los sacaban a la rastra como en el tiempo de la represión, ¿viste que los sacaban todos calladitos, en horas de la noche cuando estaban durmiendo? Bueno, los arras-

⁵⁸ Los Códigos de Faltas Policiales o Edictos de Policía, son un corpus heterogéneo de disposiciones y normas que definen sanciones sobre conductas que no son tipificadas como delitos y que, en líneas generales, hacen a la moralidad y al orden público. Las detenciones por Edictos Policiales, así como la facultad de detener personas para averiguar su identidad, han sido tradicionalmente las principales “herramientas” jurídicas con que las policías han construido sus técnicas policiales preventivas y con las que han llevado adelante sus prácticas represivas sobre los sectores populares. El poder de policía en el campo de las contravenciones y faltas opera en un nivel micro, cotidiano, y se vincula de manera directa al carácter selectivo de la instancia policial, que remite a prácticas visibles de control sobre la población. Se trata, además, de un campo de intervención directa de la policía con ausencia de un efectivo control judicial inmediato, con lo cual presenta –por su propia posición estructural respecto del sistema penal– el riesgo latente de actuación abusiva y discrecional (Pita, 2003; Tiscornia, 2005 y 2008; Tiscornia, Eilbaum y Lekerman, 2004; Tiscornia y Sarra-bayrouse, 2000).

traban, ¿y sabés donde los tiraban? En el Río Matanza, ¿y sabés quien se los comía?, ilos chanchos a los chicos! Bueno, Marcos sabía que corría la droga, que le vendían droga a los chicos presos, le pedían a Marcos, el comisario Lorenzo y Radice, le pedían que Marcos robe para ellos, que salga a venderle drogas para ellos, que a él lo iban a cuidar, que a él nunca más lo iban a llevar preso, imirá que vivos que son! Marcos en ese tiempo era menor, por eso ellos se abusaban, le decían que ellos le iban a dar toda la protección, que él iba a andar tranquilo en la calle, que nadie lo iba a tocar, que nadie lo iba a llevar preso, que él iba a ser un rey, que iba a ganar mucha plata y Marcos les decía que no, que eso no lo iba a hacer nunca. Bueno, le dice, entonces nosotros te vamos a traer, las veces que te enganchemos en la calle te vamos a traer, por nada te vamos a traer. Y bueno, lo llevaban preso y yo tenía que ir y pagarle la multa, le pagaba la multa ¿y vos sabés que los hijos de puta lo soltaban enseguida? ¿Sabés la plata que me han sacado a mí? Lo llevaban de gusto para que yo pague, ite lo juro! Y bueno y vos sabés que estos hijos de puta, yo les pedía siempre un recibo y nunca me daban, no, porque ese era el delito de ellos. Le hacían siempre por vagancia, por desorden en la vía pública, lo llenaban de pilas de causas todas por vagancia, por desorden en la vía pública, por retobarse a la policía decían.

María: Y lo largaban en cuanto vos pagabas...

E: Sí, sí, sí.

M: ¿Y quién te venía a avisar?

E: Ellos, ellos venían con el patrullero o con un Ford que sabían tener en ese tiempo, un Ford viejo, amarillo. A cualquier hora venían, en el momento que lo agarraban, al ratito nomás, a los cinco minutos venían y me decían señora tiene que ir a retirarlo a su hijo porque está en la comisaría. ¡Ah! bueno, sí, ¿qué ha hecho? No, nada, nada, lo hemos llevado por vagancia, porque está en la esquina, bueno. En ese tiempo los llevaban a los chicos, ino sabés cómo era de hija de puta la policía! Tenía 16 años, 15, ya desde los 13 para arriba.

M: ¿Y a todos los chicos les pasaba igual?

E: A todos, sí. A todos les pasaba. Les tenías que pagar para que suelten a los pibes”.

La relación cotidiana con la policía, a causa de las detenciones de Marcos, llevó a Esther a conocer a todo el personal policial de la comisaría de su barrio. Pero no solo ella y algunas de las madres de los otros jóvenes los conocían. El barrio, desde hacía tiempo, estaba patrullado por el servicio de calle de la comisaría que lo recorría a diario. Y también por dos hombres, *El Cheto* y *El Pelado* –al que en un barrio vecino conocían como *Rambo*–. *El Cheto* trabajaba en la comisaría y en sus horas libres, hacía el servicio de custodia del barrio junto a *El Pelado*, un suboficial del Servicio Penitenciario.

“Caminaban todo este barrio, todo el San José Obrero y todo lo que hace a El Mirador, o sea que cuidaban tres barrios, ¡bah! saqueaban [enfatisa] a los tres barrios. Los tres barrios estaban con ellos aterrorizados... así andaban en la calle los dos, con la recortada en la mano (...) Uno de ellos era policía, trabajaba de ahí, de policía. Y el otro era un matón que era guardiacárcel. *El Pelado* era guardiacárcel. Ellos custodiaban el barrio. Al tipo le decían *Rambo*, allá en Castillo lo conocían por *Rambo*, acá le decían *El Pelado*. Porque era un pelado grandote, ¿viste?, de ojos azules. Y andaba mostrando todas las armas. Tenía escopetas recortadas, tenía unas cadenas, tenía pinzas, eh... cosas ¿viste? para cortar alambres. Era, ¿viste cómo anda *Rambo*? Con decir que el tipo andaba con chaleco, un chaleco de *jean*. Y en el chaleco tenía toda esa clase de armas, de las que vos le busqués. Por eso le decían *Rambo*. Acá los tipos eran el pánico de todo el barrio, te juro. Yo creo que recién ahora a la gente le pasó el temor a esos tipos. Y vivían por acá. Ellos entraban a los negocios, ponele, esto yo tenía para vender y el tipo venía y decía yo quiero esto, no, yo quiero esto, y esto y se lo llevaba, vos no le podías decir no, no te lo lles. Bajaban las bebidas de los almacenes, los licores, los whiskis, los coñacs, todo, como si fueran dueños. Entraban en los almacenes y hacían desastres, y en las panaderías, en los negocios. Todos los negocios le tenían terror, porque los tipos entraban de prepo y te manoteaban las cosas. Y a la vez tenías que pagarles. Les tenías que pagar una cuota, de una mensualidad era, para que te protejan, que no anden los chorros. ¡Pero ellos eran los chorros porque ellos entraban a tu casa y te saqueaban los negocios! Había una señora que tenía una pollería para allá para (...) y ella me contó a mí cuando yo fui a preguntarle, porque ahí paraban. Y ella me dice: doña, a mí me han dejado en bancarrota, me llevaban las latas de durazno, los huevos me llevaban, dice, docenas de las cosas (...). Yo no le podía decir nada doña, ellos eran los dueños del barrio, eran dueños de todo... Y vos sabés que el dueño de la panadería, que me conoce a mí y lo conocía a Marcos de chiquito, él siempre me decía, yo lo siento tanto lo que ha pasado con tu hijo, dice, pero ¿qué podemos hacer contra estos hijos de puta?, ¿qué podemos hacer nosotros? dice, si ellos nos tienen acorralados a nosotros, dice, encima que les pagamos, ellos nos tienen en las manos de ellos, me dice. Así andaban en la calle, los dos, con la recortada en la mano... [*El Pelado*] andaba con la recortada ¿viste? en la mano, también la nueve en la mano tenía, mostrándola a todo el mundo. Él la mostraba a todo el barrio, Como un trofeo. ¡Él no la escondía! ¡y ningún policía puede andar así en la calle, mostrando la escopeta!”.

“Y fue por eso”, explica Esther, “que ella, que ya les tenía *rabia*, no se quedó callada y tampoco lo hicieron sus vecinos”. Ya que muchos de ellos, que hasta entonces soportaban la prepotencia del

accionar policial, le dieron su colaboración cuando comenzó a denunciar la muerte de Marcos. “Nosotros hemos hecho quilombo desde el primer momento, y ¡no sabés cómo nos han apoyado a nosotros!”.

Todo esto fue narrado por Esther a lo largo de una extensa conversación⁵⁹. Habíamos combinado que la visitaría en su casa. Esther me estaba esperando. Había dispuesto en la mesa además de galletas y mate, una enorme carpeta repleta de papeles: recortes de diarios locales donde habían salido noticias de la muerte de su hijo, volantes convocando a marchas en el barrio, petitorios con firmas de vecinos que apoyaban su pedido de justicia, volantes de otros casos. Y también, la caja con fotos familiares que me mostraría en diferentes momentos a lo largo de nuestra conversación.

El relato de Esther –la forma de construir su narración– hilvanaba pasado y presente alternadamente⁶⁰. Contaba cómo era Marcos, hablaba de los chicos de la esquina, de cómo era su vida familiar en esa época y, seguidamente, volviendo al presente, hacía comentarios sobre otros *familiares*, sobre sus actividades comunes y sobre cuánto ellos han conseguido saber sobre las formas de actuar de la policía en la zona. Hasta que dijo: *Bueno, esa noche...*

Esa noche, Marcos se fue a dormir después de que su madre lo fuera buscar a la esquina y le preparara la cena. Esther se despertó cuando su marido volvió de jugar el campeonato de bochas y le dijo que los chicos estaban en la esquina pero que “El Paco”, como le decían a Marcos, no estaba. Y sin embargo, su perro sí estaba en la esquina, “*echado en medio de la calle*, me dice mi marido, porque Marcos tenía un perro y ese perro, si Marcos no se acostaba, él no se acostaba tampoco”.

Esther cuenta entonces que los chicos del barrio solían correr carreras de bicicletas, y esa noche habían organizado una. *Y se ve,*

⁵⁹ Hubo, además de esa primera y larga entrevista, otras dos más para repreguntar sobre algunos detalles y para resolver algunas dudas. Por lo demás, existieron muchas otras ocasiones, por fuera de la situación de entrevistas, en las que volvimos sobre algunos de los puntos que aquí se relatan.

⁶⁰ El uso de la temporalidad en la narración, el ir y venir del pasado al presente, la referencia a “recuerdos de personas y lugares (...) referencias constantes a comidas, ruidos, enfermedades y dolores” (Fonseca, 2000:119) no solo coloca la dimensión de la cotidianidad –y su actualización en el presente–, sino que también trae a escena los hechos tal como han sido vividos, experimentados, insertos en sus redes de sentido; los hechos se presentan ligados a una emocionalidad que organiza el relato y que se pretende transmitir mediante la narración.

me cuenta Esther, “que querían que vaya él, y como yo ya lo había traído y querían que vaya, se ve que han venido a silbar y él se ve que se ha levantado despacito, sin que yo lo escuche y se ha ido”.

Lo que pasó esa noche Esther lo reconstruirá a partir de lo que los chicos y los vecinos le irán contando porque, dice, “aunque era marzo hacía bastante calor y en el barrio la gente, por esa época, solía quedarse hasta tarde en la vereda”. Los chicos organizaron una carrera de bicicletas y en medio del camino pararon en un bar y *pool* del barrio. Allí, le contará luego a Esther el dueño del bar, había dos policías del servicio de calle que, cuando los chicos salieron para continuar la carrera, los comenzaron a seguir en el patrullero.

“Y también me contó a mí una señora, que ellos [los vecinos, que estaban en la vereda] vieron que los chicos pasaron fuerte en las bicicletas, como que iban jugando carreras, y dice que el patrullero empezó a prender la sirena y los chicos se apuraban, porque ¿qué chico quiere que lo lleven en cana? ¡Ninguno! ¡Ningún chico! ¡Bueh!, dice que se empezaron a apurar los chicos, y se les aparece otro patrullero de acá. O sea, uno de acá y otro de acá [indica con sus manos Esther, señalando hacia atrás y hacia un costado]. Entonces los chicos, que estaban como acorralados, se mandaron por la otra calle; en vez de doblar para acá porque justo venía otro patrullero se largaron por Aguapey, que sería por el costado del campo. Los chicos empezaron a correr y la policía cada vez tocaba más la sirena para que se paren y los pibes no se querían parar ninguno, y se ve que han decidido irse para el campo, con las bicicletas. Y cuando se metieron al campo, esa fue su perdición, porque los patrulleros se metieron lo mismo”.

Dos de los chicos, Marcos y *El Tata*, su amigo, fueron detenidos. Según cuenta Esther, los chicos fueron trasladados a la comisaría donde se los torturó y luego fueron trasladados al campito del barrio. Que se trató de un fusilamiento, Esther lo supo no solo porque ella, su marido y otros vecinos, un rato después de oír los tiros y cuando comenzaba a clarear se acercaron al campito, sino porque pocos días después de la muerte de Marcos una mujer –amante de uno de los policías– y, destaca Esther en su relato, madre de un chico de la edad de Marcos, *la mandó a llamar*.

El *mandar a llamar*, es como el *hacer decir* una estrategia, una modalidad para comunicarse activando una red de relaciones. Si embargo, a diferencia del *hacer decir*, *el mandar a llamar* o *el hacer llamar*, revela una posición de poder. Quien *manda a llamar* está ordenando que el otro acuda a su llamado, y así, que de algún modo

obedezca. Ya por existir previamente una posición de superioridad o poder, ya porque en determinada situación se manifiesta poseer algo –un dato, una información, una propuesta– que se sabe que el otro, el que es mandado a llamar, necesita. En este caso en particular, todo hace suponer que esta mujer, sabiéndose poseedora de una información valiosa que estaba dispuesta a ofrecer –por los motivos que fuera, de los que no se descarta incluso la venganza hacia aquel a quien afectaría que esa información circule– activó la red de relaciones.

Esther acudió a la cita que la mujer propuso y esta le contó que ella había estado en el campito y vio cuando fusilaron a los chicos.

“Esther: (...) a los diez días que lo mataron, una minita, que era la minita de uno de los policías –una amante que era casada, que encima lo cuerneaba al marido y lo metía al policía ahí en la casa– me contó todo lo que pasó esa noche ahí en el campo. La mina esa me mandó a llamar por otra persona, me mandó a llamar con un vecino... a los diez días más o menos que mataron a los chicos me manda a llamar ella. El día tal y tal, no ese mismo día, sino que me citaba para dos o tres días después, que vaya a las tres de la tarde que ella me iba a esperar que ella quería hablar urgente conmigo. Y ahí me enteré todo, todo lo que te estoy contando.

María: ¿Vos ya sabías quién era ella?

E: No, no la conocía no, no, no. Ella me contó que era mina de uno de ellos, de *El Pelado*. Y que se acostaba también con Lorenzo. Ella era una mina de... ¡bah! una puta del barrio ¿viste? Una mina que se drogaba, andaba en la joda ¿viste?, andaba en la joda. Y bueno, ella me contó todo. Ella me empezó a contar todo, todo, todo lo que pasó esa noche con Marcos, y me dijo, ellos los mataron y yo cuando ellos lo ejecutaron a tu hijo, yo me di vuelta, yo me di vuelta así porque no quería verlo... ella era una [baja el tono de voz] era una puta, que ¿viste? que se acostaba con todos, dicen que hasta con el comisario se acostaba, y ella andaba trepada arriba de los patrulleros. Dice ella que cuando lo han ejecutado a Marcos se ha dado la vuelta, eso me contó ella a mí. Ella me mandó a llamar a la casa y yo fui con mi hermana y ella nos contó. La mina estaba en la cama y ella nos contó y nosotros meta escuchar todo, todo... abajo de la almohada tenía un revólver... ella nos contaba con lujo y detalles lo que le habían hecho a Marcos, nos contaba todo lo que le habían hecho las policías... Dice que *El Tata* les pedía por la madre, que lo dejen que tenía la madre viejita, que pedía por favor. Y bueno, y dice que Marcos hasta lo último les peleaba a ellos, que les decía hijos de puta, que Marcos los insultaba, que no les pedía. No les pedía clemencia a ellos, no, no, no. Marcos les decía que son unos hijos de mil puta, que Dios no los va

a perdonar, que les deseaba lo peor para ellos. Dice que en ningún momento se arrodilló a pedirles [que no lo mataran], pero El Tata se arrodillaba y les pedía por la madre que no lo maten, y lo mataron igual⁶¹... Después ella fue a los tribunales a declarar pero cuando fue allá negó. Porque ella, cuando le mandan la citación de Castillo, ise la manda el mismo amante a la citación! Escuchame, cómo va ir a declarar? ¿Eh?, ¿cómo va ir a declarar? Tendrían que haber hecho la citación, de... pónenle de la Brigada o de otro lado mandar la citación a ella, no, se la mandan de Castillo, ¿cómo la mina va a ir a declarar, a mandarlo adentro!?, aparte lo tenía que mandar al frente a Radice, a Lorenzo y a toda la guardia que estuvo esa noche, y según ella, se acostaba hasta con el comisario... en realidad ella es igual a ellos, porque si no, ¡¿cómo?! Escuchame, ¡ella tiene un hijo de la edad de Marcos! y en ese tiempo el chico estaba estudiando, ¿cómo ella que es madre puede permitir de ver o dejar que hagan una cosa así?

Que a Marcos lo mató la policía también se lo dijo, cuenta Esther, su vecino, José, un policía que prestaba servicios en la comisaría de un barrio próximo. El hombre le dijo a Esther que llamó al comisario para recriminarle que la gente a su cargo había matado a su vecino que era un buen chico. José y su esposa se acercaron a la casa de Esther para dar el pésame y lloraron la muerte del joven. Pero Esther no los aceptó en su casa.

Él los llamó ese mismo día que mataron a Marcos, él dice que los llamó por teléfono a los de Castillo y les dijo: *Ustedes han matado a mi vecino.*

"Él es de Casanova, pero ese policía a Marcos lo quería muchísimo. Porque Marcos cuando venía él de noche –en ese tiempo él no tenía coche, se ha metido de policía porque era un pobre infeliz que no tenía ni trabajo, ¿viste? entonces se ha metido en la cana– caminando de noche, tarde y venía solo y estaban todos los pibes en la esquina y nadie lo quería porque era yuta,

⁶¹ Ya se hizo referencia a De Certeau (2000) y su afirmación respecto de la narrativización de las prácticas como un arte de hacer (ver nota 23 del capítulo I). En este relato puede verse de qué manera, la narración de un hecho no implica solo su descripción, sino también una puesta en acto, una ocasión para incorporar un detalle adicional, algo más que informa sobre valores, actitudes, comportamientos considerados valiosos por quien narra. La presentación de Marcos como un joven valiente, con coraje, que no temía ni en el momento de ser muerto, y el contraste con la presentación del amigo que suplicaba de rodillas a los matadores, ponen de manifiesto una intervención activa del narrador, que hace a la presentación de su propia posición.

y Marcos, ¿vos sabés como lo cuidaba a él para que no le hagan nada? ¡Él lo re-quería a Marcos! Así que cuando falleció Marcos él lloraba acá, la mujer de él lloraba acá. ¡Pero yo los he sacado cagando! ¡Vayan a llorar a la mierda!, les digo. No, me dice la mujer, si José lo llamó al comisario y le dijo: 'Ustedes lo han matado a mi vecino y él era un buen pibe, él me cuidaba a mí, era un buen pibe'. Porque Marcos le metía arena en la casa, le hacía mandados, todo. Él le daba para cigarros, todo, siempre le daba plata a Marcos, es que él lo quería mucho. Pero igual lo mismo yo no le hablo, no lo quiero, yo lo odio. Lo odio al policía, él es mi vecino, a mí nunca me hizo nada, ni la mujer ni él, pero yo no los puedo ni ver, solo saber que son policías no los puedo ni ver, me dan asco”.

IV. Emociones, sentimientos y relaciones sociales

En este apartado interesa mostrar de qué manera las narraciones sobre estas muertes, las historias contadas por las *personas de carne y hueso*, dan cuenta de una densa trama de relaciones sociales de la que no están ausentes la violencia y el control policial como parte de la experiencia cotidiana. Y que, por tanto, inciden en la estructuración de sus relaciones dando lugar a formas de sujeción y también de resistencia.

La vida social del barrio, las relaciones entre sus habitantes que aparecen a través de estas narraciones, hablan de lazos de familiaridad y vecindad, de amistad y de enemistad, de proximidades y distancias que hacen a *formas de vivir* y que pueden ser pensadas como campo configurado por redes de sociabilidad que vinculan recíprocamente a los individuos mediante interdependencias de diversa clase (Elías, 1996).

Las historias, tal como son contadas por las *personas de carne y hueso*, enfatizan en la existencia de lazos que aparecen signados por la afectividad y teniendo por eje el dominio de lo doméstico y cotidiano. El lenguaje de las emociones y los sentimientos incide de manera directa en la configuración de un territorio social *qua* comunidad moral. Así, la trama de relaciones sociales pre-existentes a estas muertes, y que en cierta medida las hizo posibles, es también la trama que –reconfigurada– posibilitará acceder al conocimiento de lo sucedido. La búsqueda de información, los ofrecimientos de datos y detalles, de vistos y oídos, la procura de testigos, el apoyo en la construcción de la denuncia, serán posibles a través del fortalecimiento de lazos de amistad, solidaridad y reciprocidad –las más de las veces expresadas en términos de compromiso moral y emotivo– y también propiciarán enemistades, enfrentamientos y ruptura de relaciones.

Si, tal como sostiene Santos, la escala empleada para representar lo real construye el fenómeno, el mapa de las relaciones sociales, presentado en una escala grande, “rica en detalles, que describe pormenorizada y vivamente los comportamientos y las actitudes, los contextualiza en el medio circundante, y es sensible a las distinciones (y relaciones complejas) entre familiar y extraño, superior e inferior, justo e injusto” (1992:226), consigue colocar a los hechos en el continuum de una historia que, desde la perspectiva de los narradores, permite que sean comprendidos y explicados.

§ *Sobre los mapas y las escalas de la acción social.* Santos apela a la metáfora de los mapas para explicar la existencia de diferentes modos de imaginar y representar lo real. En gran medida, dice, el derecho tanto como la cartografía, son modos específicos de organizar un conjunto de representaciones sociales en virtud de los cuales se definen formas de acción, de intervención y de regulación de conflictos sociales. Esta metáfora, que propone trabajar a través de su formulación de una cartografía simbólica de las representaciones sociales –y que el mismo autor señala puede ponerse en juego para pensar diversos campos de la vida social–, implica modos específicos de imaginar la realidad. Al analizar los mecanismos de representación (y distorsión controlada que implica tal representación) de la realidad poniendo en juego esta metáfora, el autor señala que en el arte de la cartografía coexisten dos exigencias contradictorias y, dice, los mapas “son siempre compromisos inestables entre ellas” (1992:217). Así, hay mapas que privilegian la orientación por sobre la representación y los hay a la inversa. Aquellos mapas que, como planos de intención y acción, privilegian la orientación son aquellos que representan de manera muy pobre las particularidades de los caminos y los espacios circundantes. Son los mapas que usan “los urbanistas y los jefes militares, así como los administradores y los legisladores” (218), mapas que representan en pequeña escala tanto las relaciones como los conflictos, de manera que tanto unas como otros se representan de manera escueta, quedando reducidos detalles, comportamientos y actitudes a tipos abstractos y generales de acción (1992:226). Por el contrario, aquellos mapas que emplean una escala grande, representan de manera detallada comportamientos, actitudes, posibilitan tener una “visión dramatizada, plena de detalles y de discursos particularísticos” (1992:224). Esta escala, a través de la representación minuciosa y pormenorizada, consigue distinguir comportamientos y actitudes así como las complejas relaciones entre las posiciones de todos los involucrados a partir de la contextualización detallada de esos comportamientos y actitudes y de la trama de relaciones que los vinculan entre sí.

Las versiones *policial* y *militante*, en cambio, narran hechos contruidos desde la escala del derecho, una escala que no hesita en perder detalle –que desde su perspectiva puede ser visto como anecdótico y hasta inútil– en beneficio de lo que entiende como la orientación necesaria para la comprensión de los hechos. Así, ambas versiones, contendientes en el campo del derecho, disputarán la atribución de responsabilidades penales en una versión de los hechos que está contruida en una escala en la cual las acciones y las relaciones han sido esquematizadas con el objeto de, tal como señala Geertz, “reducir las cuestiones morales hasta el punto que puedan emplearse ciertas normas para tomar decisiones sobre ellos” (1994:198). Desde esta perspectiva los hechos, en cuanto designados por las normas, “ya son meros diagramas de la realidad” (1994:201).

En sentido equivalente, Correa sostiene que la lógica del derecho formal tiende a desterritorializar los conflictos en la medida que los abstrae de la arena en la que están insertos. El derecho, dice, lleva a convertir los actos en autos, los hechos en versiones y así “lo concreto pierde casi toda su importancia y el debate se da entre los actores jurídicos, cada uno de ellos usando una parte de lo real que mejor refuerce su punto de vista. En este sentido, es lo real lo que es procesado, molido, hasta que se puede extraer de él un esquema elemental sobre el cual se construirá un modelo de culpa y un modelo de inocencia” (1983:40). Y si bien las versiones *policial* y *militante* no son en sentido estricto discurso jurídico, están notablemente contaminadas por él. La *versión policial* lo está en tanto es ella la que, en su carácter de auxiliar de justicia⁶², va proveyendo de los primeros escritos que armarán esos cuerpos de papel que son los expedientes judiciales. De hecho esa versión *policial* es la que construye la *verdad policial* sobre la que todo el procedimiento judicial irá construyéndose⁶³. Escrita en lenguaje formulario, describe el curso

⁶² Las policías desempeñan las tareas de auxiliar del Poder Judicial en el procedimiento penal.

⁶³ En *Activismo de los derechos humanos y burocracias estatales. El caso Walter Bulacio* (2008), Sofía Tiscornia explica la importancia y peso de la verdad *policial* en el proceso de investigación judicial escrito. Allí sostiene que esta verdad es resultante de un espacio de poder *policial* muy grande en tanto ella se constituye en la primera versión con que trabajan los jueces, que no cuentan con un cuerpo de investigadores propio que revisen la versión *policial*. Así, dice, se da “una situación paradójica en la que el juez –inquisidor– tiene muy amplios poderes para actuar pero, al mismo tiempo está ya cegado por la fuerza de la confesión que la

de los acontecimientos por medio de un procedimiento que logra conseguir al mismo tiempo presentarlos como un relato creíble y sin contradicciones, traducirlos al lenguaje jurídico y borrar cualquier marca o vestigio de las prácticas por medio de las cuales se consiguieron conocer los acontecimientos ocurridos.

La *versión militante* por su parte, si bien apela a otro estilo –heroico y acusador–, en tanto espera persuadir no solo a través de la denuncia en términos genéricos, sino también por medio de la presentación de otra versión de los hechos, en cierta medida se ve compelida a tomar prestadas expresiones y usos del lenguaje jurídico. Esta contaminación, en su caso, puede ser pensada como efecto de ese intento de construir otra versión que pretende disputar verdad a la versión policial y conseguir, finalmente, resultar triunfante en los tribunales.

El hecho de que las narraciones de las *personas de carne y hueso*, en cambio, estén organizadas, construidas en un registro en el cual se impone la emotividad y los sentimientos, y que refiere a relaciones construidas a partir de esa materia, reviste especial importancia. Lutz (1982) y Lutz y White (1986) han señalado la necesidad de analizar el concepto de emoción como una categoría cultural para conseguir desbrozar las asunciones no expresadas, pero eficaces a la hora de juzgar y valorar discursos y acciones definidos como emocionales, tanto por el lenguaje cotidiano como por el de las ciencias sociales. Desde esta perspectiva, el concepto de emoción ha jugado el rol ideológico de reforzar la separación entre hechos y valores, enfrentando la noción de cognición a la de la emoción y definiendo de este modo la cognición como aquello que permite alcanzar el conocimiento de los hechos y la emoción solo como un indicador de valores e intereses personales. Sin embargo, estos autores han llamado la atención respecto de la paradoja que envuelve a la emoción y que resulta particularmente esclarecedora para pensar sobre estas narraciones acerca de las formas de vivir. En la tradición occidental, sostiene Lutz (1986), la emoción ha sido asociada como opuesta a lo mental, a la racionalidad, al control, a la objetividad. Así, la emoción se ha presentado –en virtud de estos pares de oposiciones– como

policía le ha arrancado al acusado, o por el ‘armado’ que esta ha hecho del caso. Entonces, solo le queda darle forma de aplicación de la ley, esto es, seccionar y colocar cada parte del acontecimiento en su definición legal” (84).

enfrentada al pensamiento en una valoración que señala también un registro como inferior frente a otro superior, oposición valorativa que replica, en alguna medida, la distinción occidental entre naturaleza y cultura. Pero, sostiene Lutz, si bien la emoción ha sido pensada en virtud de pares de oposiciones que pontifican respecto de la misma como no pensamiento, como irracional, incontrolable y desprovista de control e intencionalidad y por ende peligrosa, como debilidad, como pura fisicalidad y como hecho natural, también la emoción ha sido, paradójicamente, pensada como lo contrario del distanciamiento y de la falta de compromiso. Y aquí, señala Lutz, el par de opuestos se invierte. Así, la emoción es leída como compromiso subjetivo y valor. Mientras que la emoción es usualmente puesta en contraste con el pensamiento y allí considerada inferior, aquí la lectura es opuesta, “es mejor ser emocional que estar muerto o alienado” (1986:290) en tanto implica vitalidad (aun cuando ello pueda importar desborde). La emoción, cuando es vista de este modo (con una valoración positiva), deviene proveedora de poder (personal), el que puede intervenir en la construcción de poder social. Esto es, opera como fuerza capaz de movilizar, de incidir en la construcción de poder. En este sentido, la experiencia de la emoción –la furia, la rabia, el enojo, el odio– es capaz de crear un sentimiento de fuerza antes de que debilidad. Y esto coloca otra paradoja entre la emoción y lo físico. Ya que si bien la emoción es identificada con lo físico y con el cuerpo, mientras que el pensamiento es asociado con lo puramente mental, la emoción también habla de sentimientos. Y son estos, los que nos hacen verdaderamente humanos, esto es, trascendentes de lo puramente físico. Así, cuando se contrasta emoción con cognición, la emoción se asocia a lo instintivo, pero cuando se contrasta con el nihilismo o el distanciamiento, las emociones se revelan como lo opuesto a las connotaciones animales y físicas de lo instintivo, revelando la complejidad y el carácter ambivalente de la noción de emoción (1986:290).

Considerado desde esta perspectiva, el registro emocional y afectivo de las narraciones –que, por su propio carácter, queda por fuera de la disputa jurídica– al tiempo que se distancia de las versiones *policial* y *militante*, provee fuerza inicial no solo para exponer y explicar un relato de lo acontecido, sino también material para entender de qué manera en virtud de esas emociones y afectividad, se activan las relaciones existentes y se hace posible concitar adhesión. Porque no se trata solo del registro emotivo de esas narraciones, sino del tipo de relaciones que cobran preeminencia en ellas, lo

que nos permite comprender cómo son puestas en juego las redes de sociabilidad existentes. De este modo, el registro emotivo de estas narraciones, así como las relaciones que activa, pueden pensarse entonces en el marco de una *economía política de las emociones* (Scheper-Hughes, 1992⁶⁴) o bien de un *discurso de la emoción como práctica social* (Abu-Lughod y Lutz, 1990), planos en los cuales la emoción y los sentimientos ya no son pensados como un dato natural y esencial de la conducta humana, sino como estados capaces de construir un discurso y una práctica con poder de alterar la vida social, propiciando acciones y estrategias con efectos variados. De modo tal que, emociones y sentimientos, antes que ser vistos como una parte específica de representaciones que se integran a la vida social, pueden ser vistos como hechos sociales, como lenguajes constitutivos del mundo social y, por tanto, capaces de promover variadas formas de legitimidad (Barreira, 2001).

Pero además, lo que estas narraciones –que resultan de contar acerca de experiencias y prácticas– ponen de manifiesto, las emociones y los sentimientos que son parte de aquello que configura sujetos, es decir parte de eso con lo que se produce la subjetividad, y también –o incluso, por ello mismo– presentan una potencia tal que son capaces de generar comunidades emotivas y, por tanto, *mundos morales*. Y ello así porque inciden, tanto en las formas en que los sujetos sienten, confieren sentido a lo que sienten, y actúan, como en las formas en que estos se vinculan con el mundo. De este modo, lo emocional da lugar a la emergencia del individuo *qua* sujeto *situado*, un sujeto que es capaz de poner en juego maneras de ser y actuar en contexto (o de *ser actuando*). Desde esta perspectiva, es

⁶⁴ El hecho de que Scheper-Hughes describa como “muertes sin lágrimas” el modo en que son tramitadas por las madres y otros familiares las muertes de niños en Alto do Cruzeiro no hace más que reforzar la hipótesis del origen social y cultural de las emociones y de las formas de expresarlas. Quiero decir, Scheper-Hughes consigue colocar a través de su trabajo la cuestión de las emociones, al igual que Lutz, fuera del modelo binario que las alojaría en el campo de la naturaleza. Y, a su vez, la referencia a “sin lágrimas” funciona como piedra de toque para analizar la ausencia de lágrimas no como indiferencia –entendida como ausencia de emoción y sentimiento– sino como efecto o resultado de la intervención de otras emociones y sentimientos a través de los que estas muertes son vividas (por ejemplo, la piedad). Dicha perspectiva no hace más que fortalecer la tesis de la emoción como producto cultural, como discurso construido y producido en el lenguaje de la interacción humana, de tal modo que sin cultura simplemente no podríamos saber cómo nos sentimos (1992:431).

claro que la expresión y manifestación de las emociones no se refieren exclusivamente a un estado interno e individual de los sujetos, sino que también importan relaciones sociales, ya entre sujetos, ya entre sujetos y eventos. Y esto permite sostener que emoción y sentimientos no son solo lenguaje, sino una dimensión de la existencia, una forma de comprensión *de y para* el mundo, que hace tanto a la configuración de sistemas de significado emocional –una ideología emocional (Myers, 1979)– como a la estructuración de relaciones sociales (Lutz, 1982; Lutz y White, 1986). De este modo, es posible afirmar que “la emoción solo puede entonces manifestarse empotrada sobre lazos de sociabilidad, ya que es el conocimiento de estos lazos y de estas relaciones el que brinda la posibilidad misma de esa emoción” (Daich, Pita y Sirimarco, 2007: 77).

Las formas de vivir - II

I. De las emociones, los sentimientos y las obligaciones morales

Se argumentaba, en el capítulo anterior, que las emociones y sentimientos, que cobran primacía en las narraciones de los familiares de las víctimas, implican tanto una forma particular de experimentar lo vivido (un discurso de la emoción), como una práctica social que permite trazar relaciones e interacciones con otros. Emociones y sentimientos son así la materia con la que se construyen los lazos entre las personas, tanto como el lenguaje en el que se expresan –y a través del cual se reconfiguran– las redes de relaciones preexistentes (dando lugar tanto el fortalecimiento de unos lazos como a la ruptura de otros). Y son las razones expresadas en ese registro las que aparecen en primer plano al momento en que los *familiares* de los muertos explican qué los lleva a denunciar lo ocurrido y a reclamar justicia. Esto es, tanto la activación de las redes de relaciones para obtener información como para concitar adhesión al reclamo, así como la presentación y explicación de las razones que los llevan a reclamar –y que harán a la construcción de su legitimidad– aparecen inicialmente expresadas por los familiares de las víctimas en el lenguaje de la emoción y los sentimientos. De allí, que se concuerde con aquellos autores que señalan que estos no solo arraigan en lo individual, ni se reducen al mero papel de insumos íntimos y privados, próximos a fenómenos psicológicos (Lutz, 1982, 1986; Koury, 2005; Scheper-Hughes, 1992; entre otros). Por el contrario, tal como sostiene Koury (2005:239), “las experiencias emocionales singulares, sentidas y vividas por un actor social específico, son productos relacionales entre los individuos, la cultura y la sociedad”, y por tanto, implican “una trama de sentimientos dirigidos directamente a *otros* y causados por la interacción con *otros* en un contexto

y situación social y cultural determinados”. Así, pueden ser pensadas como construcciones sociales que ponen en relación la experiencia individual con la colectiva. Emociones y sentimientos, en este sentido, presentan una fuerte vinculación con el orden moral (Archetti, 2003; Koury, 2005; Sirimarco, 2006 y 2009). Enunciadas en términos de *compromiso moral* –próximo a la consideración y a la evocación obligatoria de los sentimientos (Mauss, 1979; Durkheim, 2003; Cardoso de Oliveira, 2002)– las distintas razones por las cuales quienes brindan apoyo, solidaridad o información lo hacen, así como aquellas en virtud de las cuales se acude a solicitarlos, y también las que exponen los familiares para legitimar su reclamo, aluden a una serie de obligaciones sociales. Desde esta perspectiva, todas estas razones dan cuenta de *mundos morales* que se configuran como condición de posibilidad, tanto para formular un reclamo de derechos, como para legitimar la figura del *familiar* como un activista particular en este campo de protesta.

Leer las relaciones en esta clave de lectura permite entender que fue en virtud de sus obligaciones de vecino que José –el policía– junto con su esposa, se acercó a la casa de Esther para dar el pésame por la muerte de su hijo y también para decirle que había recriminado a su colega por lo sucedido. Sin embargo, tal como lo demostrara Mauss (1979), en tanto las relaciones sociales implican obligaciones y estas implican intercambios (dar, recibir y devolver) ya de bienes, ya de gentilezas y consideración –cosas que se dan o se dejan de dar– necesarios para el cumplimiento de obligaciones recíprocas, negarse a recibir puede ser una declaración de guerra. Y así, puede entenderse la reacción de Esther relatada en el capítulo precedente.

Expresado en términos de moral y sentimientos, el episodio da cuenta de la ruptura: Esther no acepta el pésame y lo echa de su casa. No quiere nada de él. Ese hombre, que antes de la muerte de su hijo era su vecino, que quería a su hijo y al que su hijo protegía ante el resto de sus amigos (porque *como era yuta nadie lo quería*), ahora solo es visto como un policía. Las relaciones previas, el mundo de sociabilidad anterior, complejo, versátil, donde es posible que los jóvenes de la esquina *no quieran a la yuta* y, sin embargo, uno de ellos tenga buenas relaciones con su vecino policía, sin tener por eso problemas con sus amigos; ese mundo, se ve repentina y tajantemente interrumpido. Ya no le habla, no lo quiere, *solo saber que son policías no los puedo ni ver, me dan asco*. La pertenencia institucional aparece bloqueando las relaciones pre-existentes. La muerte del

joven, como acontecimiento, reconfigura el mapa de las relaciones, la trama se reorganiza y se va redefiniendo, los límites entre unos y otros se rigidizan. La muerte obliga, valga la redundancia, a expresar las obligaciones. Pero si para el vecino policía, la muerte del joven significaba la obligación de dar el pésame a su madre en su carácter de vecino; para su madre, en cambio, significaba la obligación –en virtud de la ofensa– de rechazar cualquier gesto que viniera de la policía –encarnada en su vecino quien, a partir de ese momento, ya no era tal, sino la representación de *la yuta*⁶⁵–.

Sin embargo, siguiendo esta lógica, a simple vista podría resultar cuanto menos curioso que Esther acudiera a la cita de la amante del policía, cuando esta la *mandó a llamar*. ¿Acaso no se asocia a la policía esta mujer que tiene proximidad e intimidad con ella? Esther, dice, acudió a la cita porque esta mujer le hizo saber que quería hablar *urgente* con ella, de modo que supo que podría acceder a información valiosa. Y sabía también que además de ser *una puta del barrio, una mina que andaba en la joda*⁶⁶, tenía un hijo de la misma edad que el suyo. Con todo, luego de obtener información, Esther condena el comportamiento de la mujer que, siendo madre⁶⁷, permitió que hicieran lo que cuenta que vio. De hecho, al final del

⁶⁵ Esta identificación persona-institución ha sido constatada de manera sistemática en el campo. Y esto resulta particularmente sugerente por varias razones. Por una parte, porque puede entenderse como resultado de la reconfiguración de las relaciones luego de los hechos de muerte. Como se señala, las contradicciones y la complejidad de esa sociabilidad anterior a la muerte se ve repentinamente reducida a una confrontación dicotómica. Y, así como se verá, las relaciones comienzan a redefinirse a partir de las actitudes que toman las personas ante lo ocurrido, dando lugar a una definición binaria del mundo: los amigos, la gente en quien se puede confiar y *los hijos de puta*. También la vinculación con la policía, en tanto es parte de este mundo de sociabilidades que se altera, se ve afectada por este proceso. Así, antes podía diferenciarse entre vecinos que son policías y la policía del barrio, próxima, arbitraria, conocida y temida. Ahora esto ya no es posible. Un vecino policía es la policía. Y ya no parece haber allí relación posible.

⁶⁶ A diferencia del caso del vecino policía, que se acerca a dar el pésame en calidad de vecino pero –a la vez– dice haber intercedido en su carácter de policía ante el comisario del barrio para quejarse, esta mujer la manda a llamar a Esther –por intermedio de un vecino– en su carácter de testigo que quiere brindarle información que ella misma estima urgente, sin poner en el juego su proximidad y relación con la policía para interceder sino, por el contrario, ayudándola en la incriminación.

⁶⁷ Como si el ser madre pudiera haberla colocado en otra posición que implicara otra conducta que de algún modo la redimiría de su desvergüenza.

relato del encuentro con ella, Esther acaba diciendo: *¡En realidad ella es igual a ellos!*

Puede verse entonces cómo, frente a la ocurrencia de los hechos y antes de comenzar la construcción de la denuncia, la red de relaciones sociales que configura ese territorio social, se va redefiniendo. dando lugar así, tanto a la activación de relaciones de intercambio que tanto hagan posible conocer más sobre lo sucedido, como provoquen la ruptura de otras. El interés de ambas partes en activar esas relaciones de intercambio, será la garantía de la continuidad de las mismas, un interés que puede ser expresado a través de pequeños gestos, servicios o presencias (Mauss, 1979a; Sigaud, 1996). Y el rechazo, antes que el desinterés, develará las fronteras morales que impiden dar continuidad a las relaciones.

Es claro que no solo la colaboración y la ayuda –o el interés en ello, aunque sea solo por una de las partes– hablan del compromiso moral en virtud del cual actúan las personas. También, aquellas actitudes y comportamientos que son considerados contrarios a lo que se debería, en tanto se están confrontando con una valoración moral de lo esperado, hablan, sin duda, de aquellos compromisos y obligaciones morales que no se están cumpliendo y, por tanto, son también valiosos para el análisis. En este sentido es que Pitt-Rivers señala que “la mejor forma de examinar valores morales es mediante las sanciones que funcionan contra su violación” (1979:131). Es por ello, que en este capítulo, se atiende no solo a aquellas razones por las que quienes colaboraron –de alguna manera– lo hicieron, sino sobre todo a aquellas situaciones en las que se “condena” a quienes debiendo haberlo hecho no lo hicieron.

II. Rosa y Juan

Cuando la policía lo detuvo, Juan estaba con un amigo que lo había pasado a buscar. Juan, “El Piqui”, como lo conocían en el barrio, hacía poco que estaba de vuelta allí. Había estado preso cumpliendo una condena por robo. Era un sábado por la tarde, a la hora de la siesta, cuando apenas comenzaba el verano. Habían salido en bicicleta. Juan llevaba la bicicleta de su madre, Rosa. Al pasar las vías se cruzaron con el servicio de calle, dos policías conocidos en el barrio. Conocidos por patrullar a diario las calles –recorrían el barrio en un auto particular– y también por cobrar a los comerciantes y a los feriantes que tienen sus puestos en la feria que los domingos se arma a un lado de la estación de tren.

“Vos tenés que venir un domingo en la mañana acá y vas a ver cómo andan levantando plata”, me dijo Rosa mientras esperábamos el colectivo que nos iba a llevar hasta la casa de Esther. La calle principal del barrio tiene algunos almacenes, verdulerías, panaderías. En la esquina hay un bar, y en la vereda colocaron una mesa de *pool* donde hay muchos hombres reunidos. Son cuatro los que juegan, el resto mira la partida. Cuando ya en el colectivo pasamos frente a la estación de tren de Fiorito, Rosa me mostró los afiches que había pegado cuando hizo un acto ahí: “¿Viste el acto que te mostré que hicimos? Todavía están los carteles. ¡Ahí quedaron escrachados!”. A un lado de la estación se ve un playón grande, “Acá sabe haber una feria muy grande, ¿sabés cuánto levantan acá?, dos pesos a cada uno le cobran, ¡muuuuuuuucha plata levantan! Hacé la cuenta nomás, si es a dos pesos por persona...”.

Rosa cuenta que por lo que pudo saber, el amigo de Juan escapó cuando vio al auto policial, pero Juan no lo consiguió. Fue detenido violentamente. Con golpes y patadas lo redujeron y lo esposaron. Y lo siguieron golpeando hasta meterlo en el auto para trasladarlo a la comisaría. La gente de las casas vecinas y algunas personas que estaban en la calle vieron la detención.

“Testigos está *El Rata*, está la señora esta de acá a la vuelta, otros dos que son gente grande son... y después está una señora que acá es la casa de ella y ahí, frente a la casa de ella, le estaban pegando a mi hijo. ¡Ahí estaba lleno madre! pero que hablaron fueron más o menos cuatro o cinco... también uno que andaba con el carrito... un cirujita que andaba ahí, que estaba juntando y se ve que les decía manga de hijos de puta, dice dejenlo, no hace daño, lo tienen esposado, si se muere ese pibe dice es porque ustedes lo mataron, dice. Pero, ¿vos te crees que sirvió [de algo] todo eso? Le tiraron tiros y todo al muchacho. Él les tiró con un fierro, o con un palo, les decía idejenlo hijos de puta! si no puede hacer más nada, si ese pibe se muere ustedes lo mataron y les tiró con un palo o no se qué. Y ahí dice que Segundo [uno de los policías] le tiró tiros, por las patas. Y después el otro muchacho, *El Rata*, también un testigo mío, un muchacho grande que les dijo, hijos de mil puta dejenlo, si no hace daño a nadie, ¡si está esposado! y ahí se ensañaron. ¡¿Te podés imaginar cómo le estaban dando para que salte la gente acá?! Porque acá lo miran y no hacen nada, y acá [en cambio] saltó la gente, le reputearon a los milicos, ¡pero ni así lo dejaron! Lo arrastraron hasta ahí a la esquina, una cuadra y media, todo por ahí lo arrastraron, lo agarraron ahí. Tenía todo raspado acá [Rosa se toca el costado derecho del cuerpo]. Él no quería decir nada, no quería decir nada porque como estuvo en cana capaz que tenía

miedo de ir en cana de nuevo... Esto fue acá, a la vuelta. Le pegaron ahí, dicen que lo arrastraron, dicen que desmayado lo tiraron a él porque apareció el [otro] móvil de ellos... Segundo andaba con el coche de él, un Falcon, de él, particular, pero después vinieron [otros policías] con la camioneta de ellos...".

Una vez en la comisaría lo siguieron golpeando. Sin embargo, todo esto Rosa lo supo tiempo más tarde. Pocas horas después de haber detenido a Juan, la llaman a Rosa desde la comisaría. Le avisan que su hijo está detenido. Rosa entonces decide ir hacia la comisaría, acompañada por la esposa de su otro hijo, pero antes resuelve llamar a una abogada conocida y con buenos vínculos con la policía para que averigüe por su parte por qué habían detenido a su hijo.

"Rosa: Cuando le pasó esto a mi hijo yo estaba durmiendo ahí –en ese tiempo tenía teléfono– a eso de cuatro y media o cinco más o menos ¿viste? que yo duermo mi siesta, me llaman de la comisaría. En ese momento yo no sabía [todavía] que mi hijo estaba ahí. Me llaman y me dicen de que mi hijo estaba demorado en la comisaría 5º, que quieren hablar conmigo, entonces yo me voy... y antes de ir a la comisaría llamo a esta abogada, Lilí.

María: ¿Vos la conocías?

R: Sí, a ella la conocí porque estaba acá en el coso de los políticos, ella era una abogada que estaba ahí, en el local de los planes del trabajo, ¿viste?... entonces antes de llegar [a la comisaría] llego a la cabina ahí que estaba y le llamo, porque ella siempre me decía 'Rosa, ¿vos no me acompañás que no tenés miedo?', y como a mí me conocen, ¡y sí! Y bueno entonces como siempre le hice gauchadas ¿viste? Yo no quería que vaya y saque a mi hijo, sino que pregunte el por qué le llevaron, porque ella llegaba a la comisaría ¡y a los besos con los milicos! Entonces ¡qué mejor que preguntarle, que decirle a ella que averigüe? y entonces ella me dice: Bueno, yo voy a llamar. Y yo dije: Bueno, yo me voy, esta va a llamar y yo me voy a la comisaría".

Una vez en la comisaría cuenta Rosa que el oficial a cargo le dice que su hijo había robado una bicicleta pero que si ella llevaba dos mil pesos más un perro maltés –Rosa cría perros– todo podía resolverse.

"Rosa: Cuando llego, este Antonio Sánchez [el oficial a cargo], me lleva aparte y me dice: 'Bueno, mirá, tu hijo está complicado porque robó una bicicleta ¿viste? *Vamos a ir al grano*, me dice, *si vos tenés dos mil pesos yo acá te lo entrego a tu hijo*, ¿viste? así de frente... la cuestión es que el

tipo me dijo dos mil pesos y me entrega[ba] a mi hijo, porque si no, lo entregaba no sé adónde y no había más... ¿cómo es? posibilidad de, de arreglo, no hay más arreglo directamente.

María: ¿Que lo mandaba adónde te dijo?

R: Adonde le mandamos, me dijo, no hay posibilidad de arreglo me dijo, así que debe ser una cárcel o ¡qué sé yo! Y entonces agarro y le digo, ¡pero dos mil pesos! Me decía: no sé señora, usted sabrá, pero no habrá posibilidad de que... le decía yo, que me bajen más quería ¿viste? No, me dice. Porque tenía que repartirse entre los policías y el jefe pero así, así nomás me dice. Eso me dijeron ese día mismo, que le iban a poner robo calificado, que no iba a ser más una bicicleta... Y yo le decía la verdad, ¿de dónde voy a sacar?, ¿de dónde voy a sacar? Mi cara era como muerta, así, de la desesperación. Y un maltés. Así, me dijo, pará, ¿cómo era que me dijo? Me lo dijo bien clarito, como agradecimiento, hmmm, no, no era de esa manera, pero me quiso decir esa palabra, ¡una atención! me dijo, ¿viste? como una atención, porque me dio a mi hijo. Me dijo que se lo quería dar a la mujer, un maltés. Y un maltés hoy estamos hablando –no sé si ahora bajó [el precio de los] los perros, pero de ochocientos pesos, así que casi tres mil pesos si vamos al caso, si yo le daba el perrito. Y..., ¿cómo es?, me dijo que me lo iban a dar a mi hijo ese día pero que si yo no le pagaba esa otra plata me lo iban a venir a buscar a mi hijo acá... lo iban a venir a buscar de acá a mi hijo, eso es lo que me dijo. Me dijo, está bien señora yo se lo doy pero usted no me caga porque vamos y lo buscamos a su hijo”.

Así fue que Rosa consiguió reunir en esa tarde mil pesos y la promesa de su hermano de que al día siguiente tendría los otros mil necesarios. Para esos primeros mil pesos, un poco le dio uno de sus hijos, otro poco la mujer de Juan y otro tanto ella tenía juntados. El perro, me dijo, se lo prometió para una vez que la perra pariera, lo que iba a ocurrir para mediados del mes siguiente. A las once de la noche y después de que su madre entregara los mil pesos Juan salió de la comisaría. Rosa lo atendió. El no le contó prácticamente nada acerca de lo ocurrido. Al día siguiente, Rosa se encontró con el oficial en una esquina del barrio, tal como este le había indicado, para darle los mil pesos restantes.

“Rosa: Entonces al otro día, él viene con el coche, y si no me saludaba yo ni lo reconocía, porque él me hizo señas, ¿viste? porque si no él pasaba por al lado mío en el auto y yo ni me acordaba de la cara del tipo, imagínate de lo mal [que estaba], ni así me acordé más la cara de él... entonces, bueno, le confió esa plata, ¿viste? Él me hizo señas porque iba con un cochecito, por ahí se acuerda la Carina qué modelo era, porque yo no

sé los modelos, no entiendo mucho de los modelos de los autos yo sé que era un auto chico... se ve que un auto de él era. Y me hace señas... él no quería que se la diera en la comisaría a la otra plata.

María: La otra plata sí se la habías dado en la comisaría, ¿no?

R: Sí, sí, sí, ahí arriba [en un cuartito a donde la llevó a solas, separada de su nuera] y esto otro fue ahí en la vueltila. En la calle. Ahí le tenía que dar la plata, ahí cerca de Miguele, en la cochería, más o menos por ahí.

M: ¿Él te dijo dónde?

R: Y sí, menos adentro de la comisaría, me dijo. En cualquier lado puede ser, menos dentro de la comisaría. Y entonces él viene con el auto y cuando está antes de doblar me hace señas, entonces yo ahí voy y le llevo la plata y entonces quedaba todo bien”.

Pero las cosas se complicaron. Los golpes y las torturas a los que fue sometido Juan fueron demasiado para su salud quebradiza (había contraído neumonía durante el tiempo que estuvo en prisión). Los días pasaban y su estado empeoraba. Juan contó a su madre un poco más acerca de los tratos recibidos en la comisaría.

“Me dijo: No te preocupés viejita, que ya se me va a pasar, y el día que se me pase me voy a desquitar con estos hijos de mil puta que me pegaron tanto, que me pusieron la bolsita. Y también mi hijo me dice: Mami, yo por una bicicleta no me voy a enfrentar un tipo grande, me dice para hacer [algo] voy a hacer una cosa grande, dijo, así me dijo él todavía, ¿viste?, y nada que ver, me dijo, pero ellos van a poner cualquier cosa, por eso yo digo, a mí, cuando vino la abogada [Lilí] me dijo que estaba por doble A [averiguación de antecedentes⁶⁸], porque cuando estuvo acá chusmeó bien y vio que estaba por doble A... Es que la bicicleta mía llevó Juancito... y la cuestión es que la bicicleta mía la tenía el otro pibe y la del otro pibe él, se cruzaron... entonces yo por eso dije, ninguna bicicleta está robada porque por lo menos por lo que yo sé, la bicicleta mía es la que llevó, ahora si hubiese tenido otra bicicleta, si esa la afanaron eso no sé, pero no está involucrado. Y a mí me dijeron que estaba por una bicicleta”.

El 24 de diciembre, diez días después de la detención y posterior liberación de Juan, Rosa decide llevar a su hijo al hospital. Cuando

⁶⁸ Se trata de la figura de detención de personas a los fines de establecer su identidad, antiguamente denominada averiguación de antecedentes. Al igual que los edictos y faltas policiales, la detención por averiguación de identidad es parte de aquellas facultades policiales más libradas al arbitrio y discrecionalidad policial. Sobre el particular pueden verse los ya citados trabajos de Martínez, Palmieri y Pita, 1998; Tiscornia, Eilbaum y Lekerman, 2004.

ingresan al hospital Rosa dice a los médicos, tal como le había indicado Juan, que estaba así a raíz de una paliza que la había dado una patota.

“Rosa: Porque mi hijo no quería... él me dijo que no quería que haga la denuncia; entonces yo dije, cuando le llevamos acá, al hospital de acá, yo dije que era una patota. Porque mi hijo tenía miedo que cuando salga lo iban a matar, si acá no te digo lo que nosotros estamos pasando y la policía es como que paraba ahí y ya como que lo querían agarrar a él.

María: ¿Eso ya desde antes?

R: Sí, sí ya desde antes.

M: ¿Y eso por qué pasaba?

R: Bueno, él cayó⁶⁹ la última vez, bueno ahora yo ya ni creo que sea tentativa de robo. Porque ahora, hoy por hoy, de lo que me avivé⁷⁰ tanto, no sé si también ya le pusieron eso porque los persiguen para apretarlos a los pibes. No sé. Porque yo no te digo que mi hijo era un santo, porque estuvo en cana, ¿viste?, pero más me parece que debe ser porque los persiguen. Los aprietan a los pibes”.

Pasaron varios días en ese hospital. Después, Juan fue trasladado a otro de mayor complejidad, en la Ciudad de Buenos Aires. Y allí murió. El hospital, atendiendo a la existencia de lesiones, dio aviso de la muerte del joven a la seccional policial de esa circunscripción. Desde esa comisaría llegó entonces una citación a la familia. Y es allí donde Rosa cuenta por primera vez lo que pasó: los golpes a su hijo, que en el hospital había declarado que había sido una patota pero que en verdad había sido la policía de su barrio, que le habían exigido dinero a cambio de liberarlo, y que ella pagó.

“Rosa: Cuando vinimos nomás acá [desde el hospital], al otro día, traen una citación de la comisaría 11°.

María: ¿Por qué?

⁶⁹ Sofía Tiscornia observa, a partir del relato de uno de los jóvenes detenidos en la razia junto con Walter Bulacio, el uso de la expresión “caímos [en cana]”, y señala que esta voz en ese contexto corresponde a los siguientes significados ofrecidos por el diccionario María Moliner: “Perder la vida en la lucha”, “cesar en la resistencia”, “ser apresado, caer en un trampa”, y evoca un momento de la lucha contra el poder, una desgracia dentro de un movimiento de resistencia” (2006:36).

⁷⁰ En el lenguaje popular, la expresión alude habitualmente al “darse cuenta”, al llegar a la comprensión de un hecho, en fin, a entender cabalmente “la verdad de las cosas”.

R: Porque encuentran que no era muerte natural, ¿entendés? Entonces, ¿quiénes son los sospechosos?, inosotros! Y entonces declaramos cómo era la mano... Cuando me empieza a preguntar el tipo [el policía de Ciudad de Buenos Aires] yo le digo todo lo que me pidieron, la plata, que le pegaron, que le hicieron esto, todo y ahí me creyeron. Porque llamaron acá a Fiorito [a la comisaría], de allá y ellos no sabían que mi hijo falleció, ¿y sabés que le contestaron de acá?: por doble A, entonces me explicó allá [en la comisaría de Capital Federal] que era doble A, me dijeron, ¿sabés madre? no dejés esto dice, así nomás.

M: ¿Quién te dijo eso, el federal?

R: El federal de allá. Y yo no digo que nunca pego, dijo así, pero estos se ensañaron con tu hijo, me dijo. Te juro que dijo así. Me dijo, no dejés esto así, porque estos me están diciendo que a tu hijo lo llevaron por doble A, dice y no saben que tu hijo ya está muerto, me dijo”.

Al día siguiente velaron a Juan en la casa familiar. Rosa cuenta que le dicen que hubo mucha gente, porque ella estaba tan shockeada y sedada (había tomado calmantes), que apenas recuerda. Y cuenta también que, una vez que se supo en el barrio que Juan había muerto, algunas personas comenzaron a contar lo que sabían y lo que habían visto.

“Rosa: Cuando falleció me contaron. Porque la gente me lo contó después que falleció. Me decían como si fuese nada, ¿sabés cómo le pegaron? ¿cómo lo patearon?, ¿sabés cómo lo arrastraban?, ¿sabés cómo le hicieron esto y esto? ¡Hijos de mil puta!, ¿por qué me dicen esto ahora y no dijeron antes? Y el otro pibe, ¿viste el que disparó [que consiguió escapar al momento de la detención de Juan]?, a ese no lo vi más, solo una vez.

María: ¿Es de acá del barrio?

R: Sí, es de acá del fondo. Él dice que quisiera venir a hablar, que esto, que aquello, pero dice que él está prófugo de la cana hace rato y tiene miedo de venir porque lo van a agarrar dice.

‘Tiene captura’ [agrega el marido de Rosa, que de a ratos participa de nuestra conversación].

¡See! eso es lo que dice. Pero yo le dije: ¡Vos sos un hijo de mil putas! porque vos al menos me hubieses dicho, hubieses venido hasta por acá a decirme: Mirá a tu hijo lo están matando a golpes ahí. ¡No!, agarró y se fue a la mierda y no me dijo nada. Lo mismo los que estaban ahí, lo que hicieron mal [fue] que no vinieron a avisarme hasta acá... Y la hembra de él [la mujer de Juan]? me dio doscientos pesos. Ahora no la veo más. Pero me pedía, decía que yo era una sinvergüenza porque no le devolvía los doscientos pesos, que quería que le devuelva la plata que me

emprestó cuando necesité del Juan. Pero, ¡isi el macho era de ella!, ¡imi hijo era el marido de ella! Yo como madre era que me afligía, pero, ¿viste?, ¡ella se tenía que mover para sacar al marido! pero ¡ino! [Ahora] ¡ini siquiera me saluda! Ni siquiera me saluda... ¡Y estaba la gente ahí! Después la mamá esa [una mujer que vive frente al lugar donde detuvieron a Juan] me decía: `¡Ay, yo no sabía que era tu hijo!'. Y yo le digo: Pero Doña, no hace falta que sea mi hijo, es el hijo de cualquiera, así le dije yo. Yo si sé que es su hijo o no es su hijo, cualquier pibe [al] que le está pegando la yuta, le digo, yo no lo voy a permitir, me van a pegar junto con la persona. ¡Pero tanto coraje tienen para ver cómo le están matando a una persona y no hacen nada! le digo. ¡Claro!, ella ahora decía así porque quería quedar bien conmigo... pero vos viste cómo le pegaron, cómo le arrastraban y encima ¡ya estaba esposado!, le dije”.

Rosa relata aquellas situaciones que no olvida y tampoco perdona. Los *hijos de puta* son aquellos que habiendo sabido no se acercaron a contarle; es decir, no hicieron lo que *debían* haber hecho. El amigo, que se esconde para salvar el pellejo; la mujer, que no parece verse obligada a ocuparse de su marido y le reclama el dinero; los vecinos, que solo comenzaron a contar una vez que se supo de la muerte de Juan para *quedar bien* con ella. El enojo y la rabia de Rosa ante los gestos y presencias que ella esperaba y que no llegaron o lo hicieron tarde develan de alguna forma el incumplimiento de obligaciones que deberían haberse observado en virtud de ciertos valores y razones morales. El incumplimiento de las obligaciones propias para Rosa, de buen amigo, de buen vecino, de buena esposa y de miembro de la comunidad, fue leído por ella como una ingratitud y, por tanto, como comportamientos merecedores de una sanción moral. Tal como nos lo recuerda Mauss (1979a), los vínculos crean obligaciones recíprocas y quien rompe el circuito –de la reciprocidad entre miembros del grupo– corre el riesgo de ser expulsado.

Es sabido que muchas veces las obligaciones se cumplen no por miedo a la sanción que se recibiría por no cumplirlas sino, fundamentalmente, para ser bien o mejor considerados, por una cuestión de ganar un buen nombre y un respeto como miembro de la comunidad que se debe a los suyos. En algún sentido, la señora que le dice a Rosa que no sabía que se trataba de su hijo ya que de haberlo sabido habría actuado de otro modo, aprende eso después de hora. Y Rosa se lo hace saber: “así fuera el hijo de cualquiera” le dice aclarándole cuál era su obligación. Y después, en su narración explica que *ahora* esta mujer le decía esto porque quería *quedar bien*. Así, Rosa está señalando que, al menos para su escala de valores morales

y para la de muchos de esa comunidad, así como para el grupo de *familiares* del que después formará parte, la consideración, el buen nombre y el respeto se ganan cumpliendo *ciertas* obligaciones, entre las cuales está la de ser capaz de *enfrentarse a la yuta*. Los *hijos de puta* son entonces aquellos que no cumplieron con sus obligaciones, manifestando *egoísmo* y *cobardía*, ambos valores negativos y condeñables. Y ese incumplimiento llevó a la ruptura de las relaciones.

También por esos días, cuando se supo de la muerte de Juan en el barrio, se acercó Natán. Un hombre que vive en un barrio muy cercano y que había pasado por una situación semejante a la de Rosa, su hermano había sido muerto a golpes en una comisaría. Natán tenía militancia territorial en una organización que mantenía relaciones con la Correpi y, enterado de lo ocurrido con el hijo de Rosa, fue hasta su casa.

"Rosa: Yo lo conocía a Natán, a él también le mataron. Le mataron el hermano. Estaba en la comisaría, le pegaron para que hable y se les fue la mano y le abrieron la cabeza de un golpe.

María: ¿Natán es de acá, del barrio?

R: Sí, él vive al fondo. Y él me dijo un día si quería un abogado. Él me vino a ver y me dijo si quería un abogado y yo dije sí. Y entonces vino Pablo Otero, y él me dijo de la abogada y que esto y que aquello. Porque él vino como abogado ¿viste? y inada que ver! [se ríe] iera un familiar!⁷¹ Y acá todos decían: ¡Viene el abogado, viene el abogado! después cuando entendí que no era el abogado me cagaba de risa.

M: ¿Y por qué vino él?

R: Y bueno, por Natán, porque estaba con el grupo de ellos antes. ¿Viste cuando estaban aquellos que eran del MTL? Y estaban también estos, los mismos de lo que es la abogada ¿cómo es? son todos de izquierda... ¿cómo es que le dicen a estos donde está el barbudo?

M: ¿Cuál barbudo?

R: ¡Ese! que es de Venezuela... no de... no! ¿cómo es? ¡Fidel Castro! ¿cómo es que le dicen a ellos? que son todos...

M: ¿Comunistas?

⁷¹ Durante el trabajo de campo varios familiares hicieron referencia a cuánto habían aprendido de derecho en sus años de hablar con abogados, leer expedientes, trajinar por tribunales. Aun aquellas personas con menos recursos culturales y materiales van incorporando a su lenguaje términos técnicos. Ello en alguna medida funciona como una marca de autoridad dentro del grupo de los familiares organizados, la antigüedad en la lucha y el saber acumulado les permite presentarse como expertos y por tanto con autoridad ante familiares nuevos.

R: ¡Sí! ¡ieso, comunistas! Bueno, esos estaban en el fondo que también estaba Beto, Ana que ahora está con otro piquetero. Bueno, antes estaban todos juntos.

M: ¿Y Pablo vino acá?

R: Sí, y yo le dije que sí, que necesitaba un abogado, pero no tengo dinero, le dije. Y él me dijo que no [importaba], que me iba a dar la dirección y que esto, y que aquello, que yo hable con la abogada.

M: ¿Y ahí fuiste a verla?

R: Sí. Y le conté toda la historia”.

Así, a través de Natán, Rosa conoció a Pablo, un familiar de Correpi. Y los abogados de Correpi tomaron la causa por la muerte de Juan.

Cuando la causa comenzó a avanzar, Antonio Sánchez –el oficial de policía que le exigió a Rosa el dinero y el perro para liberar a su hijo– la *mandó a llamar*. Apelando a relaciones por intermedio de conocidos intentó proponer una solución para mejorar su situación procesal.

“Rosa: Los milicos me mandaron a llamar y me dijeron que me iban a dar lo que me sacaron, los dos mil pesos, pero que yo diga, que yo venga acá [a los tribunales] y que levante la denuncia y que yo diga que no alcancé a darle la plata.

María: ¿Te querían devolver la plata?

R: Claro, el Antonio Sánchez. Vino una mujer acá, dos veces, a llamarme.

M: ¿La mujer de él?

R: No, no, no o sea que el pariente de la mina esta, es compadre de Antonio Sánchez, es milico también, ¿viste?, o sea el primo de ella, es amigo de Antonio Sánchez, son compadres, y le habrá dicho, yo la conozco, que esto, que aquello, y entonces ella vino como para ver si me podía vencer.

M: ¿Vos la conocés a ella?

R: La conozco de acá, del barrio ¿no? Vino y me dijo que él me iba a dar la plata pero que quería que yo vaya y niegue.

M: ¿Todo esto te lo mandó a decir a través de esa mujer?

R: Sí, con la mina. El primo le dijo a la mina, y la mina me vino a decir a mí, así que el Antonio Sánchez le dijo al primo [de ella] que es milico, y el primo le dijo a la mina que quiere hablar conmigo, que me quiere devolver la plata, y entonces le dije que no, que no tengo nada que hablar con él, que esto, que aquello. Entonces me mandó a llamar otra vez, de vuelta y me mandó a decir que él la plata me la iba a dar pero quería que vaya y primero dijo que niegue ¿viste? y la segunda vez me dijo que no quería que niegue, quería que diga que él me pidió la plata pero que yo

no alcancé a darle la plata, que diga eso... que yo vaya y que declare que sí, que él me pidió pero que yo no alcancé a darle la plata y que él me la iba a devolver. Y yo le dije que no. Que conmigo no tenía nada que hablar. Que vaya y que hable con mi abogada, o que si en este momento él me trae mi hijo acá yo voy y levanto la denuncia, le digo, ¿viste?, icsa que es imposible! Si él me lo trae a mi hijo en este momento, le digo, yo voy y le hablo lo que él quiere, de las cosas que quiere que diga, y lo hago. Si a mi hijo me lo trae acá yo levanto la denuncia le digo.

M: ¿Y la mujer no decía nada? ¿Opinaba algo o solo llevaba y traía?

R: ¡No sabía qué decirme la mina!, no, nada. Pero si ella es madre, icómo va a venir a decir una boludez de esas! ¡Mi hijo está muerto! ¡Uno no puede meterse en una cosa de esas! de así, mirá no digas esto o aquello o nada...".

El *mandar a llamar*, en este caso, denota una situación algo diferente a la anteriormente relatada. Aquí, quien *manda a llamar* es el policía que tiempo antes había exigido el dinero a Rosa. Apelando a una posición de poder –que sin embargo está corriendo riesgo debido al accionar de Rosa, que comienza a activar la denuncia– el policía la *manda a llamar*. Y parece hacerlo desde una posición de superioridad de quien interviene para poner en su sitio a aquel que se ha salido de él. De este modo, el *mandar a llamar* en este caso llega acompañado de una propuesta bastante parecida a una orden: le van a devolver el dinero si hace lo que le dicen (levantar la denuncia). Ante la negativa de Rosa, la segunda vez que esto ocurre, la orden parece virar hacia una negociación –lo cual, por cierto, implica de alguna manera el reconocimiento de que, quien la propone, se encuentra en una situación comprometida–. Así, en esta segunda oportunidad, se trata no de que niegue el hecho, sino que relate que el pago no se concretó. A cambio, le devolverían el dinero. Y es aquí que Rosa acaba invirtiendo la relación de poder, al señalar que acepta la negociación propuesta si le devuelven a su hijo con vida, cosa a todas luces imposible. Porque para Rosa no había vuelta atrás. No había acuerdo posible, porque no había posibilidad de reparación. El acuerdo propuesto por el policía, negar el requerimiento de dinero –o al menos la entrega del mismo– a cambio de su devolución, dejaba de lado que aquello que Rosa había perdido era la vida de su hijo. Y, en cierto sentido, es lo que le hace saber proponiendo un acuerdo imposible de cumplir. Solo si le devolvían con vida a su hijo, ella retiraría la denuncia. Es decir, nunca. Pero esta situación, además, mostró también otra falta. Una mujer, que es madre, no podía estar pidiéndole eso. Esa mujer, según Rosa, debería haber actuado de otro modo.

III. Norma, Sonia y Polo

Fueron también razones morales fundadas en los sentimientos las que permitieron que Norma y Sonia supieran qué había pasado con su hermano. Norma y Sonia son hermanas de Horacio, a quien todos llamaban “Polo”.

Polo había cumplido una condena por robo y, hacía ya unos meses, estaba de vuelta en el barrio, aunque no se quedaba tanto tiempo como antes. Tenía una novia que vivía lejos y se quedaba muchas veces en la casa de ella. En el penal de Devoto –donde ambos estaban detenidos–, Polo se había encontrado con Luis, un joven de un barrio vecino, al que conocía porque él tenía amigos allí. Luis estaba cumpliendo una condena por violación a una chica del barrio de Polo.

Raúl Garrido, un policía de la comisaría del barrio que en sus horas libres trabajaba de custodio particular, es el cuñado de Luis. Sonia me contó que Garrido era temido “era el justiciero del barrio, de los pibes del monoblock [el barrio de Polo] no entraba nadie al barrio [de Garrido y de Luis], el único que entraba era mi hermano para esos lados, ¡porque éste le tenía bronca a todos los pibes! Él no quería a nadie y allá en el barrio donde vive él ¡los vecinos tampoco [lo querían]!”. Luis y Garrido se convirtieron en cuñados, según me contó Norma, porque los primeros años de su condena, Luis los cumplió en la comisaría donde trabajaba Garrido. La hermana de Luis conoció a Garrido en la comisaría, cuando iba a visitar a su hermano. Estuvieron de novios un tiempo y después se juntaron. Norma me contó que en el penal, Polo ya se había enfrentado con Luis.

“Mi hermano tenía un quilombo con el cuñado de Garrido. El cuñado de Garrido estuvo preso allá en Devoto, se cruza allá con mi hermano y no sé que le habrá hecho a mi hermano, que mi hermano le dijo: afuera ya nos vamos a ver las caras. Y no sé quién le vino con el cuento que lo habían largado a este y fue a ajustar cuentas. Aparte, el cuñado de Garrido estaba preso por violación. Porque violó a una nena de 13 años”.

A la historia previa se sumó que, la noche anterior, Polo había ido con sus amigos a bailar y ahí se enteró que Luis y unos amigos suyos habían agredido a una chica de su barrio. Al día siguiente, Polo fue con dos amigos –“Coquín” y “Cachi”– a buscarlo, pero no lo encontraron. Cuando ya estaban volviendo, se encontraron con otros muchachos con los que a veces jugaban a la pelota. Charlaron

un rato y después siguieron camino. Garrido, que estaba vigilando los movimientos en el barrio, desde su casa, los vio pasar. Y disparó. Uno de los tiros le dio a Polo y otro a Cachi. A Cachi lo hirió en la pantorrilla, pero a Polo la bala le atravesó la arteria aorta y murió a los pocos minutos, en brazos de Coquín.

Norma cuenta que al día siguiente de enterrar a su hermano fue con su hermana Sonia al lugar donde mataron a Polo. En realidad, querían volver al lugar y tratar de encontrar testigos. Porque Norma, ya había estado allí cuando supo que habían herido a Polo y a Cachi. Llegó con su padre porque los chicos del barrio enseguida le avisaron. Y también, llegó la policía que trasladó a Cachi a la comisaría.

Iban al barrio también queriendo encontrar a una mujer que había sido novia de Polo hacía unos años. Otra de las hermanas de Norma y de Sonia había tenido esa idea, *ahí en el velorio se acordó, ¡está la piba esa que andaba con el Polo, que vivía por allá!*, les dijo. Todas pensaron que esa mujer las podía ayudar en la búsqueda de testigos. Así, al día siguiente, cuentan Norma y Sonia, fueron para el barrio vecino.

"Norma: Y vamos allá, ¿y vos sabés que nos vieron, ahí en el barrio, y nadie nos decía la dirección de esa mujer? Porque mi hermana, la otra, trajo los datos que mi hermano había estado con esa mujer pero hacía años y años. Norma, la piba se llamaba Norma, como yo. Y entonces buscábamos ¿viste? testigos, y resulta que na-die [enfatisa] nos decía dónde vivía la mujer. Y resulta, después nos venimos a enterar, que la mujer, bueno la madre de la piba esta, vivía ahí donde cayó mi hermano, justo enfrente nomás, ipero nadie nos decía nada! De golpe... ¡el huevero! [lo ven] ¡es el huevero, vamos a preguntarle! decimos. Le preguntamos al huevero, que supuestamente hablaba con mi viejo, todo eso, conversaba siempre con mi papá.

Sonia: ¡Y mirá que a mi papá lo conocían todos ahí!

N: Sí, porque mi papá era andariego, ¿viste?, tenía un amigo por ahí y se iba mi papá y andaba. Y resulta que el huevero ¡no la conocía! [dice con sorna]. No, no sé nada yo, me dijo, así no más. ¡Y qué!, ¡vivía al lado de la casa de la mina! Pero bueno, en una de esas pasa una pibita que venía del colegio y viene y me dice: Señora, ahí donde está el carro, vive la señora esa. Se hacía que se ataba los cordones la pibita, ¿viste?, y dice: La señora que usted busca, pero yo no le dije nada, ¿eh?, usted no me conoce, dice, yo no le dije nada, vaya hasta la esquina y vuelva. Y yo le digo: No, gracias nena, yo no te conozco, pero gracias igual. Voy y golpeo, y la mujer, resulta que la mujer nos estaba mirando desde adentro, a nosotras que dábamos vueltas. Golpeo y le digo: ¿Usted es Norma? Y

la mujer me dice, no, Norma era mi hija, ¿vos sos la hermana del Polo, no? Yo te vi esa noche peleando con los policías, pasá, yo te voy a contar todo cómo fue, porque yo estaba paseando la yegüa y yo vi todo, me dice. Si el Polo inclusive estuvo hablando conmigo, me dice, pero no me metas de testigo porque yo no quiero saber nada, yo te voy a contar todo cómo fue. Esta señora, esta que me contó que vio todo lo que pasó con mi hermano, son gente que trabajan así, con carros, con caballos. Ella me contó que una vez habían tirado un coche⁷², y bueno, el marido fue para sacar el metal, para venderlo ¿viste? ¡y este le tiró un tiro! ¡El Garrido le tiró un tiro! Por eso ella me dice: ¡con ese tipo yo no quiero saber nada! Si lo pueden meter en cana, metanlón, pero yo, dice, yo te cuento a vos, porque te tengo confianza pero ino me metan en problemas! Porque no quiere que la metamos en líos.

S: Sí, la señora esa de los caballos, la que vio todo, vio cuando él [Garrido] vino y se sentó ahí y cuando él disparó. Dice que después cuando llegaron los policías decían: ¿Dónde están?, ¿dónde escondieron los fierros los guachos estos? ¿Qué fierros?, dice que le decía Cachi. O sea que los pibes no tenían nada, venían caminando con las manos en los bolsillos, si el otro tiró de allá dice la mujer ésta que decía Cachi, y ellos buscaban en el pasto...

N: A ella ya le mató la policía tres hijos, acá en Morón.

S: Acá en Morón le mataron.

N: Sí, una hija y dos hijos, y la hija se llama como yo, Norma, la que anduvo con el Polo. La policía se los mató, entonces ella no quiere tener problemas con la policía, ¿entendés? ¡No quiere saber nada! Por eso ella me dijo, me hizo pasar ella a la casa, a mí y a ella [a Sonia].

Tal como imaginaron Norma y Sonia, *la señora de los caballos*, la madre de la chica que fue novia de Polo, les confió lo que había visto y lo que sabía. Y les pidió el favor de no ser testigo en la justicia. Movidada por la “confianza”, por el sentimiento de solidaridad, por empatía, por haber pasado por situaciones equivalentes a la vivida por las hermanas de Polo, y también –puede pensarse– por cierto deseo de vengarse de Garrido, la mujer se vio compelida a colaborar con ellas. Y esto fue claramente percibido por las hermanas de Polo, quienes le estuvieron agradecidas, sin reclamarle el hecho de que la mujer no quisiera ser testigo en la justicia.

⁷² Se refiere a un auto que fue abandonado en ese sitio.

IV. Mundos morales o *tener sangre y no tener miedo*

1. Hasta aquí se ha presentado este mundo de relaciones personales donde las obligaciones sociales aparecen fundadas en razones morales. Ahora bien, Mauss señala que si algo tienen las obligaciones sociales, cuando se las analiza desde la lógica del don, es que aunque se trate de acciones interesadas, no se debe develar dicho interés, ya que parte del secreto del don es que debe aparecer como voluntario y gratuito. Sin embargo, en esta particular configuración social hay *ciertos* intereses que no solo pueden ser exhibidos sino que es bienvenido que así lo sean, porque, de algún modo, consiguen expresar con claridad entereza moral y cierto compromiso. Es por esto que la *señora de los caballos* no fue condenada por Norma y Sonia como sí lo fue la vecina de Rosa. Independientemente de cómo sea considerada su posición particular, que la llevó a no reclamar por la muerte de sus tres hijos a manos de la policía, ni a denunciar que Garrido había tiroteado a su marido, su actitud de “no querer saber nada con la policía” de alguna forma fue justificada porque era una *pobre mujer a la que la policía le había matado tres hijos* y, que no obstante, en medio del silencio del barrio, les contó lo que vio y les manifestó su apoyo (“si lo pueden meter en cana, metanlón”). Y ello fue no solo bien visto, sino agradecido. La manifestación explícita del interés fue la que propició ese relato que, ofrecido a modo de don, posibilitó que Norma y Sonia conocieran más acerca de lo sucedido con su hermano. La legitimidad y la credibilidad de su palabra están dadas por haber visto lo ocurrido y por haber transitado el mismo tipo de muerte, lo cual aparece otorgándole autoridad para callar sin ser cuestionada por ello. En cierto modo, tanto su silencio público, como su colaboración silenciosa, reposan en su propio muerto.

Ya Malinowski llamó la atención respecto de la existencia de ciertas obligaciones que no son observadas por “sumisión general a toda tradición”, sino que se trata de obligaciones que, aunque “pesan mucho sobre cada ciudadano [y] exigen gran sacrificio personal (...) solo son obedecidas por razones morales, sentimentales o prácticas, pero sin ‘espontaneidad’ alguna” (1985:23). Razones morales, sentimentales o prácticas que importan obligaciones recíprocas⁷³. Lo

⁷³ La muerte parece ser, en tanto situación extrema, una ocasión en la que se ponen a prueba la capacidad de olvido de viejas rencillas y ocasionales alejamientos porque la muerte debe ser respetada. Así, en tanto situación límite, es particularmente fecunda para explorar el funcionamiento de las obligaciones sociales.

significativo aquí, resulta la forma en que son construidas como obligaciones morales en virtud de la experiencia, ciertas acciones y gestos de colaboración. La información provista por *la señora de los caballos*, como decía más arriba, funciona también a modo de don (aunque aparezca bien claro que hay un interés –un sentimiento *antiyuta*– que la propicia) y es recibida como tal. Y, por tanto, importa entonces una obligación recíproca. De hecho, ni Norma ni Sonia la mencionaron para que fuera citada por la justicia.

2. Cuando los *familiares*⁷⁴ de los muertos explican las razones por las que comenzaron a reclamar justicia se refieren a lo que ante ellos aparece como obvio, que se trata de sus hijos o hermanos, de *sangre de su sangre*. Más de una vez, en distintas ocasiones, los familiares se refieren a las obligaciones que crea la sangre. Están obligados a denunciar y buscar justicia porque, como me decía Rosa: *Me mataron mi hijo, me tocaron lo más sagrado que [a] una madre le pueden tocar que es un hijo*.

Ya señalaba Durkheim que las obligaciones sociales son objeto de representaciones y creencias. Los individuos *creen* en ellas, y el modo en que se las imaginan solo puede ser conocido a través de la investigación empírica. En el campo de trabajo de esta tesis, la sangre en general y los lazos de sangre en particular presentan valor así como un significado asociado a las obligaciones. Son los lazos de sangre los que aparecen presentados para explicar la obligación y el compromiso moral existente. Es en virtud de aquellos lazos, que están por fuera del interés en sentido estrecho, que hay un compromiso ineludible. Y son también esos lazos los que operan como legitimadores de sus intervenciones como *familiares*.

Los lazos de sangre se esgrimen como dadores de identidad –sus hijos, sus hermanos *son su sangre*– al tiempo que como un imperativo moral que justifica su intervención: *el compromiso con sus muertos, la obligación y el deber de conseguir justicia por y para ellos*,

⁷⁴ Como se dijo, entre los familiares, las mujeres tienen una presencia mayoritaria. La poca presencia de los varones es un asunto que será tratado más adelante. Sin embargo, y aunque me adelanto en este punto, no quiero dejar de señalar que esta notable ausencia parece deberse a cuestiones asociadas a –parafraseando a Pitt-Rivers– la división moral del trabajo, “que determina el modo como se distribuyen las cualidades morales entre los sexos y, en consecuencia, qué comportamiento se considera adecuado o concebible para cada uno de ellos” (1979:120).

son las expresiones más frecuentes. La sangre aparece aquí haciendo referencia a lo que Da Matta (1979) llamó vínculos de sustancia, lo cual los hace en cierto sentido los más obligatorios de los obligatorios. Esto es, se trata de vínculos que –desde lo imaginario– ni siquiera importaron la realización de ceremonias a través de las cuales se construyera una relación (como en los casos de la filiación adoptiva o la amistad). Antes bien, aparecen como vínculos “naturales” en tanto se presentan fundados en una identidad corporal –la misma sangre– (Coelho de Souza, 2004). La sangre, como “sustancia legitimadora”, es esgrimida como valor. Sustancia cargada de un poderoso simbolismo, sustancia de vida capaz de generar lazos duraderos que proveen de identidad y continuidad en el tiempo (Hutchinson, 1996). El lazo de sangre, para estos familiares que se organizan, lleva ínsito un compromiso que alude al vínculo moral para con sus hijos, es “el principio sagrado de la obligación moral” (Robertson Smith, *s/f apud* Meyer Fortes, 1961:3).

Sin embargo, este imperativo moral absoluto, esta obligación que aparece en sus narraciones por fuera de toda duda, confrontados ante el hecho de la existencia de madres y padres que no reclaman, permite la explicitación de sus razones para reclamar justicia. Rosa fue muy clara en este punto:

“Siempre hay algunas mamás, no sé si les da miedo o vergüenza, es que a veces hay mamás que no quieren salir, que les da vergüenza, ¡y a mí me da una rabia! Porque si vos querés a tu hijo, ¡¿cómo no vas a exigir?! Yo voy a luchar hasta que se haga justicia con mi hijo. Yo no voy a dejar, no voy a descansar hasta que se haga justicia, porque lo que yo quiero es que se haga justicia, que no quede en vano esto así”.

Aquellos que no reclaman se dice que no lo hacen porque tienen miedo o vergüenza, situación que, aunque en algunos casos encuentren atendible, los separa de ellos. Esther manifestó que la mamá del Tata, el amigo de su hijo muerto junto con este en el campito, *es una vieja maldita porque nunca ha hecho nada por el hijo*. Sonia más de una vez habló de los familiares que no se movilizan, que –a diferencia de ellos– no reclaman, como gente de “sangre fría”.

De manera que no es solo la sangre lo que explica su obligación de reclamar y de protestar. Porque la sangre puede presentar distintas características que importan diferentes significados. Así como funciona como dadora de valor y sustancia para aquellos que denuncian y reclaman –y por tanto es un valorpreciado–, también puede

ser “fría”, esto es, no tener el temple necesario. La *sangre fría*⁷⁵ –a diferencia de la *sangre caliente*– implica tanto falta de compromiso suficiente como de coraje, de valentía.

También *no tener sangre* o *tener sangre insuficiente* son indicadores de falta de valor, marcas de miedo o de cobardía. En algunos escraches presencié cómo se imprecaba al matador diciéndole que no tenía sangre para enfrentar a quienes lo iban a buscar: “No tenés sangre para enfrentarnos, ¡cobarde! ¡¿Por qué no salís así como lo mataste a mi hermano!?, ¡hijo de puta, salí ahora! ¡¿No te da la sangre Donoso?, sos un cobarde!”.

Bien mirado entonces, no es la sola referencia a los lazos de sangre lo que explica sus acciones. Desde su perspectiva, los lazos de sangre son los que obligan, como me decía Norma: “Nadie pidió estar en la Correpi, ahí nos llevaron, como decir, de los pelos a nosotros, ¡nos obligaron! Estos hijos de putas [los policías] nos obligaron, al ir matando a los familiares de nosotros, ¿o no?”. Pero no todos pueden hacer frente a esa obligación. Esther me contaba: “¿Sabés los chicos que han matado en Castillo?, ¡no tenés idea! ¿Vos te creés que alguna madre, algún padre denunció? Nadie, ninguno. No, no. Te mataban tu hijo y vos cerrabas la boca y calladita te quedabas en tu casa, y no denunciabas a nadie. Olga te va a decir lo mismo que te estoy diciendo yo. Claro, ninguna madre hablaba porque todos le tenían miedo a la policía, todas las madres le tienen miedo a la policía. Toda la gente le tiene miedo a la policía y yo no sé por qué le tienen que tener miedo”.

Así, el *no tener miedo*, es lo que posibilita hacer frente a esa obligación, y ahí sí los lazos de sangre pueden ser esgrimidos como valor

⁷⁵ La expresión “sangre fría” se emplea para describir a personas tranquilas, serenas, capaces de conservar la calma (María Moliner, *Diccionario*). Esto es, alude al control (por la vía del raciocinio) de las emociones que, desde esa perspectiva, serían aquello que nos hace perder el control, lo irracional. Sin embargo, esta expresión tal como es empleada por los familiares, modifica su significado. Ser sangre fría es no tener el temple necesario, esto es, antes que ser capaz de controlar las emociones, implica no tener el valor (positivo) suficiente para conmovirse y actuar conforme esas emociones y sentimientos. Con un sentido próximo se impreca a los matadores, a quienes se dice, no les da la sangre para enfrentar a los familiares cuando estos los confrontan. En ambos casos implica, entonces, falta de valor, de coraje. El obrar a sangre fría, por su parte, se asocia al primer significado descrito, y en ocasiones se emplea esta expresión para describir la forma de matar. Así, “lo mataron a sangre fría” implica el accionar de quien no se conmueve (sobre las formas de matar se trabaja en el capítulo siguiente).

y proveedores de legitimidad para sí y para su reclamo. Es ese valor del *no tener miedo* lo que hace a la sangre ser *sangre caliente* y es así que adquiere cualidad política. Esto es, explicado desde los familiares, que todos en virtud de las obligaciones creadas por los lazos de sangre *deberían* actuar, pero solo lo hacen aquellos que en virtud de su *no tener miedo* consiguen legitimar su derecho a reclamar.

Ese pareciera ser, entonces, el punto desde donde es posible dar el salto hacia lo político. *El no tener miedo* –expresado a veces también como *tener huevos*– es lo que da la posibilidad de cumplir con la obligación que impone la sangre. Es lo que lleva a *no callarse*, a *hacer quilombo*, a *exigir*, a *no permitir*, a *andar luchando*, a *no parar*.

§ Las palabras que remiten, en el *Diccionario* de María Moliner, a la expresión *no tener miedo* son *valiente* y *coraje*. En cambio, la misma obra define que el *miedo* es el estado afectivo de aquel que se amedrenta, que se intimida, el que tiene temor, susto, vergüenza y también *al que no le queda gota de sangre en el cuerpo* [en las venas]. Por el contrario, la palabra *valiente* indica que se aplica a la persona capaz de acometer empresas peligrosas o de arrostrar los peligros o dificultades sin eludirlos. El *valiente* es también de armas tomar, arriesgado, es aquel que afronta, que tiene el corazón en su sitio, quien desafía y guapea, alguien con entereza y vehemente. La palabra *valiente* remite también a *coraje*. La palabra *coraje* –en el diccionario se menciona que antiguamente era una forma de referirse al corazón– es definida como: actitud decidida y apasionada con que se acomete una empresa; particularmente, con que se acomete al enemigo o se arrostra un peligro o una dificultad. Alude tanto a la discordia y al conflicto como a una actitud particular con que enfrentar a un enemigo, que no elude la manifestación de furia, de rabia, de cólera. El *coraje* indica furia, ímpetu y valor. El mismo diccionario también refiere a las expresiones “estar lleno de coraje”; “dar o tener coraje” en estos términos: cólera o rabia, enfado muy violento; por ejemplo, por algún suceso adverso que se podía haber evitado. Y también, alude a acorazar, que significa estar fortalecido, protegido, blindado. Todos estos significados presentan sentidos claramente asociados a las emociones y los sentimientos que, como se sostiene páginas más arriba, son el lenguaje en el que se expresan y experimentan estas muertes así como aquel que funciona como condición de posibilidad de la denuncia y la demanda.

La expresión *no tener miedo* refiere a un valor, está investida de una connotación moral que alude a la valentía, al coraje. Y es ese valor el que les permite explicar a los *familiares* cómo llevan adelante la *obligación* de reclamar y de exigir. De esta forma, este valor que resulta de la voluntad se sobreimprime a la “obligación sagrada” en

virtud de los vínculos y les proporciona la capacidad de enfrentarse a la policía y de reclamar justicia. Y aquí se presenta un punto de importancia central. Porque es a través de esos valores morales que se efectúa una especie de traducción al mundo de la política. El *no tener miedo* opera como la fuerza moral que les permite no solo reclamar sino *exigir* justicia. Tanto el *exigir*, como las apelaciones a la *dignidad* y al *hacerse respetar* son expresiones que funcionan eficazmente para inscribirlos en el campo de la política.

Retomemos entonces la respuesta de Rosa a la propuesta del policía. *Retiro la denuncia*, dijo ella, *si en este momento él me trae mi hijo acá. Yo voy y levanto la denuncia le digo, ¿viste? cosa que es imposible...* Esta respuesta funciona, evidentemente, como una “apuesta” que le permite a la mujer dar el salto de un sistema de dones y obligaciones recíprocas que organiza las relaciones locales a la dimensión política. Respuesta que se revela –en el alcance de su formulación– en cierta medida emparentada con la consigna histórica de Madres de Plaza de Mayo “con vida los llevaron, con vida los queremos”. En ambos casos, la apelación aparece fundada sobre un imposible que presenta una capacidad de lucha infinita y una posición de clara confrontación. La apuesta, desafiante e imposible de resolver está señalando que no hay posibilidad de intercambio. Así arengaba Rosa en una ocasión en la puerta de los tribunales:

“Esto digo a todas las mamás, que no tienen que dejar que estos hijos de mil puta, cobardes, asesinos, estos policías, que no tienen que dejar que maten a nuestros hijos porque yo lo parí y pensé que yo sola lo iba a tocar a mi hijo, ¿eh? Y te agarran, te matan, estos hijos de puta te torturan, como le hicieron a mi hijo que le pusieron una bolsa en la cabeza, como si fuese... ¡Pero yo tengo huevos, tengo huevos! Soy madre y padre y voy a luchar hasta que se haga justicia con mi hijo. Y eso es lo que yo quiero, no voy a dejar, no voy a descansar hasta que se haga justicia, porque lo que yo quiero es que se haga justicia”.

El *no tener miedo* –en gran medida posible de sostener en virtud de la incorporación a su red de relaciones de otros *familiares* y gentes “de los derechos humanos”– permitirá el cumplimiento de esa obligación sagrada así como también la formulación y el sostenimiento de la demanda. Hasta que haya reconocimiento y una reparación que se considere suficiente. Ese día en los tribunales, en un aparte, Rosa explicaba:

“Yo no me voy a callar, no soy como otros que tienen vergüenza, ino!... yo no voy a dejar que estos hijos de puta hagan lo que quieran, ino!, ese hijo de puta está equivocado conmigo. ¡Está trabajando a una cuadra de casa! [Uno de los policías acusados de la muerte de *Piqui* trabaja como custodio en un negocio en el mismo barrio donde revistaba como policía, a dos cuadras de la casa de Rosa]. Así se pone [hace una pose como de compadrito], me mira y se caga de risa⁷⁶ como si fuese ino sé! pero está ahí, andan ahí mostrándose, como diciendo por qué no te callás la boca. Yo no les tengo miedo, un día le quise dar en la mano un volante, y me dice no. No, le digo, miralo hijo de puta, así le dije, hijo de puta. Así no te olvidás, le digo, la cara del pibe que mataste y lo puse arriba del auto de él, pero ahí está, cerquita, no está en cana, está suelto. Yo por eso te digo, esto no va a quedar así, ¡así como hay tantos casos! Hay madres que les tengo bronca porque son tan pelotudas, me dicen: ¿Y si me amenazan? ¡Yo tengo otros [hijos]! ¡Yo también tengo otros más! Pero no, yo no voy a vender la sangre de mi hijo, no la voy a vender nunca, los milicos me mandaron a llamar y me dijeron que me iban a dar lo que me sacaron, los dos mil pesos. Conmigo están re-equivocados los hijos de puta”.

§ Guillermo O’Donnell (1997) traza un diálogo con Roberto Da Matta, el antropólogo brasileño, a propósito del artículo de este último, “Você sabe com quem está falando?”. Colocando como eje la comparación, O’Donnell sostiene que esa pregunta en la Argentina suele formularse, al igual que en Brasil, para invocar una presunta jerarquía que indique a quien se le está hablando su desubicación, su estar “fuera de lugar”. Sin embargo, la respuesta, a diferencia del “silencio, las disculpas, o la acción sumisa del otro con que los cariocas de Da Matta cierran con éxito su ritual de refuerzo de la jerarquía social” (166) suele ser, al menos en Buenos Aires, dice O’Donnell, “¿Y a mí qué me importa?” o, en otras ocasiones incluso, “¿Y a mí qué mierda me importa?”. Ese ritual, indica el poli-

⁷⁶ “Andar mostrándose”, “pasearse por la puerta de mi casa”, “reírse en mi cara” son expresiones que aparecen con frecuencia en los relatos de los *familiares*. Estas son presentadas como situaciones de burla a sus sentimientos y leídas como afrentas, como provocaciones, esto es como un desafío. Vistas así, ponen en juego la reputación de los familiares, que entienden deben reaccionar, respondiendo a estas situaciones. Y en tanto la situación es leída en estos términos de provocación y burla, la respuesta en el mismo registro importa confrontación directa por la vía de insultos que ponen en cuestión la masculinidad de los provocadores al tiempo que levantan la apuesta: “hijos de puta”, “cornudos”, y toda una serie de insultos que afectan a su hombría, son a veces acompañados de expresiones tales como “¡esto no va a quedar así!”, que aluden a su tenacidad “indoblegable” e infinita. Esta cuestión será tratada en detalle en el capítulo “Las formas de la protesta”.

tólogo argentino, si bien no elude el reconocimiento de jerarquías –porque “no niega ni cancela la jerarquía: la ratifica, aunque de la forma más irritante posible para el ‘superior’, lo manda a la mierda” (166)– implica también una relativamente agresiva forma de recolocar al hablante en un plano de igualdad. A mi entender lo interesante de la cuestión es atender a la forma en que, como observa O’Donnell, el que responde “se juega” porque “A mí nadie me atropella”. En esos casos, señala este autor, la “jerarquía quedó violentamente marcada y por ambos, reforzada, pero también quedó, en el mismo acto, cuestionada en su vigencia (...) ridiculizada y ‘ensuciada” (166). Estas respuestas aluden a cierto imaginario igualitarista que pretende recolocar al otro en la misma jerarquía –igualando– algunas veces incluso de manera temeraria. Imagino las acciones de los familiares desde estas coordenadas. Como describiré en los capítulos siguientes en varias ocasiones las protestas, en los tribunales frente a policías, o en los escraches en las puertas de sus casas, contienen una gran dosis de insultos empleados con el objeto de humillar y –si cabe la expresión– deshonrar. En cierto modo, estos breves *rituales de humillación* parecen estar operando en la clave señalada por O’Donnell. Así, violentamente, se objeta la jerarquía –al menos ritualmente– del otro y se la ridiculiza. Y en cierta forma, es impugnando esa jerarquía que los *familiares* –por vía de la contrastación– consiguen fortalecer la propia, en una confrontación irresoluble y, que por tanto, puede ser infinita.

Lo que interesa resaltar a esta altura de la argumentación es que el orden moral, su cualidad imperativa y obligatoria, no está sostenida exclusivamente en la razón sino que –tal como lo demostrara Durkheim– también lo está en elementos emocionales y cognitivos adquiridos. Los valores, con su carácter moral, su carga emotiva y su dimensión cognitiva (Balbi, 2003 y 2007) son los que incidirán en la construcción de *mundos morales* que hacen tanto a las formas de pensar el mundo como de actuar en él. El carácter emotivo de las acciones morales, sostiene Archetti (2003), implica entonces que lo que los actores consideran bueno o malo, correcto o incorrecto, asuntos en los que se refleja la moralidad, no se apoya exclusivamente en argumentos y criterios racionales. El autor destaca precisamente esta cuestión subrayando que la moralidad requiere “compasión, fervor y sentido de compromiso” y por eso, sostiene, “preguntarnos de modo racional qué está bien y qué está mal no resulta suficiente; necesitamos enfocar nuestra investigación en lo que es deseable y meritorio para los actores” (2003:163). Y, en lo hasta aquí presentado, el *no tener miedo* parece ser un valor que opera precisamente ahí, poniendo de manifiesto de qué forma los *mundos morales* funcionan de manera eficaz para la legitimación de unos actores y para la politización de la protesta.

Las formas de morir

“La muerte es un espejo que refleja las vanas gesticulaciones de la vida. Toda esa abigarrada confusión de actos, omisiones, arrepentimientos y tentativas –obras y sobras– que es cada vida, encuentra en la muerte, ya que no sentido o explicación, fin. Frente a ella nuestra vida se desdibuja e inmoviliza. Antes de desmoronarse y hundirse en la nada, se esculpe y se vuelve forma inmutable: ya no cambiaremos sino para desaparecer. Nuestra muerte ilumina nuestra vida. Si nuestra muerte carece de sentido, tampoco lo tuvo nuestra vida (...) *Muerte de cristiano o muerte de perro son maneras de morir que reflejan maneras de vivir*. Si la muerte nos traiciona y morimos de mala manera, todos se lamentan: hay que morir como se vive. La muerte es intransferible, como la vida. Si no morimos como vivimos es porque realmente no fue nuestra la vida que vivimos: no nos pertenecía como no nos pertenece la mala suerte que nos mata. Dime cómo mueres y te diré quién eres” (Paz, 1994:58-59, énfasis mío).

En las primeras páginas de este libro se afirma que las formas de intervención de los familiares operan en el sentido de restituir *post facto* la humanidad a estas víctimas que aparecen, debido a las circunstancias de sus muertes, como *seres matables*. Y que este es el eje que organiza, por la vía de la protesta, la politización de estas muertes. La construcción de la protesta implica entonces para los *familiares*, un trabajo de inscripción de estas muertes que, en gran medida, se encuentra orientado por la intención de re-escribirlas. Si, como señala Paz (1994), se muere como se vive, y si se fue *muerto como un perro*, se hace preciso cambiar el signo de esa muerte, con un relato sobre la forma de morir que denuncie, que impugne la forma en que fue muerto y que, de este modo, permita hacer de ese cadáver una persona (Agamben, 1998). Y este trabajo, que entiendo

hace a la restitución de la humanidad de esos muertos, a la necesidad de retirarlos de la categoría de *matables*, es algo que puede leerse tanto en las declaraciones públicas, en los distintos actos de protesta, en las ocasionales situaciones de confrontación con la policía y, también, en las narraciones y en los relatos de corte más íntimo, en los que no solo se relata lo que se hizo, sino que también se lo explica.

Más de una vez, los *familiares* de los jóvenes muertos han contado historias que hacían a la presentación de los jóvenes, a sus valores y sus convicciones, a todo aquello que desde su perspectiva les restituía humanidad y los re-presentaba íntegros y, por eso, no solo queridos por su familia, sino también por sus amigos y su comunidad. Y ese empeño descansa, en gran medida, en aquello que señala Paz respecto del sentido de la muerte anudado al sentido de la vida y, a partir de ello, de cómo *las maneras de morir reflejan maneras de vivir*. A través de la denuncia de una *forma de morir*, se pretende restituir el estatus perdido de las vidas de quienes ahora son esos muertos.

La *forma de morir* (y la *forma de matar* que ha producido esa muerte que se denuncia), así como es descrita y rechazada, devela de manera eficaz, en clave emocional, toda una serie de valoraciones puestas en juego que, aludiendo al coraje y al miedo, a la valentía y a la cobardía, consiguen dar cuenta del mundo moral en el que estas muertes, así denunciadas, se inscriben y desde cuyas categorías se explican. La impugnación sobre la *forma de morir* se presenta entonces como un eje sobre el cual organizar y analizar los significados que son puestos en circulación. Analizar de qué modo se da ese proceso de conversión de los familiares de las víctimas en un tipo particular de activistas en el campo de la denuncia de la violencia policial (esto es, en *familiares*), requiere considerar el proceso de construcción de aquella figura a través de la cual adquieren tal carácter: *sus muertos*. Y ello así, porque el trabajo de los vivos, sus particulares formas de duelar y transitar esa *separación* que conlleva la muerte, estas muertes en particular –muertes violentas, muertes a manos de la policía– involucran tanto *modos de pensar estas muertes* como *modos de pensar a estos muertos*.

Trataré de explicarme. La antropología se ha detenido a observar y pensar sobre los modos en que distintas sociedades incorporan –reincorporan bajo un nuevo estado– o expulsan a sus muertos, sobre los modos en que las distintas formas de morir son pensadas e interpretadas. Los rituales sacrificiales, tanto como los ritos funerarios, así como las prácticas a ellos asociadas, los papeles sociales

diferenciados y las complejas tramas de derechos y obligaciones que estos implican, han sido objeto de innumerable cantidad de trabajos y materia de muchas discusiones. Mitos y ritos, prácticas mágicas y religiosas, así como las creencias en que ellas reposan han sido consideradas y analizadas en su carácter de *representaciones sociales* (Durkheim, 1970, 2003; Mauss, 1970), de *ideas sociales* (Malinowski, 1984b) que dan sentido –en su doble valor de significado y orientación– a la vida en sociedad. Los modos en que las gentes se piensan a sí mismas –lo cual supone también formas de comprensión que, no solo no eluden, sino que cuentan con una dimensión emocional que opera activamente– son, podría decirse, materia propia de la disciplina desde antiguo. La muerte, así como los muertos, el tratamiento social que de esta situación y de estos sujetos hacen las propias sociedades, han resultado en este sentido “buenos para pensar”.

§ La separación entre vivos y muertos es resultante de un proceso para el cual distintas sociedades han encontrados diversos modos de resolución. En su *Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte*, Hertz (1990) señala que el tipo de muerte determina tanto las reacciones ante esta como el tipo de rituales que se desarrollarán. Así, no es lo mismo la muerte de los viejos, que por lo elevado de su edad así como por el debilitamiento de sus facultades habían dejado ya de “participar de la vida social, por lo tanto su muerte no hace más que consagrar una exclusión consumada de hecho, a la que en realidad ya se estaba acostumbrado” (99-100) que la de aquellos que han tenido muertes violentas o por accidente. Relata Hertz que “todos los que mueren de muerte violenta o por accidente, mujeres muertas en partos, ahogados, muertos repentinamente o suicidados, son frecuentemente objeto de ritos especiales”. Y ello es así porque la *separación* producida por esta muerte “por causas no naturales” implica, de algún modo, la exclusión de la vida de aquellos que estaban destinados a ella. Y esto produce efectos, tanto sobre la colectividad y la forma en que esta piensa esas muertes, como sobre la forma en que piensa a esos muertos. De esta manera, sostiene Hertz, sobre los vivos se abaten sentimientos extremadamente intensos que suelen reflejarse en rituales mortuorios diferentes de los normales; mientras que los muertos quedan “afectados por un carácter sagrado tan fuerte que ningún rito podrá borrarlo, (...) la forma siniestra en que algunos individuos son arrancados de este mundo, les separa para siempre de sus próximos, de tal forma que su exclusión será irremediablemente, pues la última imagen del individuo, tal como la muerte lo ha dejado, es la que queda impresa con más fuerza en la memoria de los sobrevivientes, que al ser singular y cargada de una emoción especial no podrá nunca ser enteramente abolida” (101). Esto, desde la perspectiva de Hertz implica

que la muerte en condiciones normales “es una exclusión temporal del individuo de la comunión humana, que tiene como efecto hacerle pasar a la sociedad invisible de los ancestros. El duelo es en origen la participación necesaria de los sobrevivientes en el estado mortuorio de su pariente, y dura tanto tiempo como ese mismo estado. Un último análisis de la muerte como fenómeno social consiste en verla como un doble y penoso trabajo de desagregación y síntesis mentales, que solo una vez concluido, permite a la sociedad, recobrada la paz, triunfar sobre la muerte” (102). Ese trabajo, al que alude Hertz, de pensar sobre las muertes y los muertos, implica, considerando el campo de análisis de este trabajo, la necesidad de los familiares de hacer un doble trabajo: por una parte, dotarlos de vida humana, esto es, retirarlos del campo significativo en el que han sido inscriptos (*muertos como un perro*) y luego, convertir sus muertes en hechos que asignen valor y significado a su protesta.

Así las cosas, la acción de mirar y oír en el campo llevó necesariamente a atender a las formas en que la muerte y los muertos eran experimentados y sentidos. La referencia a las muertes y a las formas de morir, la presencia de esos muertos que, desde sus retratos en las pancartas, encabezan las manifestaciones y movilizaciones, la mención de sus nombres muchas veces como un grito de protesta, los homenajes y recordatorios, todas estas prácticas reiteradas hacen a la construcción de eso que se define como “nuestros muertos”. Unos muertos que pueden ser presentados como *muertos incómodos*⁷⁷, porque *aún no descansan en paz* o porque, como señala Agamben, el muerto es un ser *incómodo e incierto*, al que los ritos funerarios se ocupan de transformar en alguien amistoso y fuerte, que pasa a pertenecer al mundo de los muertos y con el cual así se pueden mantener relaciones que se definen de manera ritual. La demanda de justicia y el reclamo de castigo hacen también a la posibilidad de transitar esa separación, y en este sentido, podría pensarse que se vuelven condición para poder salir de ese estado intermedio. Si alguien fue –se piensa– *muerto como un perro*, gran parte del trabajo simbólico es conseguir restituir públicamente la humanidad de ese muerto.

⁷⁷ Uso esta expresión tomando el título de una novela escrita por el subcomandante Marcos y Paco Ignacio Taibo II. En ella, uno de los personajes que escribe la historia es un hombre muerto, que cuenta otra versión de la historia de su muerte que no es la que “cuentan las autoridades”. Encuentro especialmente sugerente no solo la idea de un muerto que construye un relato, sino el hecho de que los autores se refieran a muertes incómodas, en tanto ese muerto habla y trae otra historia de su muerte.

Pancartas-epitafios, tumbas, monolitos y tumbas como espacios recordatorios y de inscripción, un monolito en una plaza, funerales devenidos un acto de protesta, epitafios que denuncian; todos estos elementos resultan soportes y espacios simbólicos que operan con el sentido de resignificar esas muertes y, así, re-inscribir a esos muertos de tal forma que sea posible separarlos del campo de significación al que alude la forma de morir que se narra, activar la protesta y politizar las muertes.

I. Matar como a un perro

Tratar a alguien como a un perro. Tratarlo con desprecio, con desconsideración, con crueldad, etc., como si no fuese una persona. (V. 'maltratar'.)

Morir como un perro. (I) *Morir sin los auxilios de la religión. (II) Morir solo o abandonado de todos.

Perro, -a: (n. calif., en masc.). Se aplica a un hombre *malvado, *servil o *despreciable por cualquier causa (María Moliner, *Diccionario*).

Matar como a un perro a alguien. Sin que la víctima tenga oportunidad de defenderse.

Durante una larga entrevista, los familiares de un joven muerto, hablando acerca de la proximidad del juicio oral contra el policía imputado por su muerte, remarcaban que esperaban no ser burlados y que hubiera una condena. Explicaban que esa muerte *no va a quedar así, porque mi hermano, ¡no era un perro! ¡mi hermano no era un perro!, él tenía padre, madre y hermanos. Y él no lo tenía que matar, ¡pero lo mató! habrá dicho: ¡bueno! lo maté, ¡uno más! pero ¡minga! ¡minga!*

Muchas veces en los actos de protesta se denuncia de la misma manera a la forma de matar y más de una vez escuché en el campo estas alusiones. Los jóvenes habían sido muertos por disparos o golpes o tortura, tratados brutalmente y matados a *sangre fría, asesinados a quemarropa, matados como perros*⁷⁸, como se mata a un animal.

⁷⁸ En marzo de 2005 se conoció, a través de una noticia publicada en varios periódicos de circulación nacional, que un mecánico de Los Polvorines, en el Gran Buenos Aires, había sido extorsionado por dos policías de la Departamental de San Miguel, que le aseguraron que de no pagarles fraguarían una causa para impedirle que su taller pudiera seguir funcionando. La amenaza, si no pagaba los treinta mil pesos que le exigían, fue "si no pagás, te llevamos esposa-

Ser muerto como un perro, alude de manera casi metonímica a la *nuda vida*, en tanto el perro aparece como el locus de lo asocial, de lo inhumano, de aquello –no quien– que puede ser golpeado, apaleado, matado en la mitad de una calle, rematado en un campito, sin que –al menos inicialmente– ello importe más que la anulación de una vida biológica y no social. La deshumanización de la víctima, el cuerpo expuesto a la muerte violenta, despojado de cualquier derecho, abandonado, *muerto como un perro*, pone de manifiesto la existencia de una pura violencia que puede ejercerse sobre *seres matables*.

La situación en sí misma, presenta entonces un doble movimiento. Porque, al tiempo que con la protesta, se trata de re-inscribir en la humanidad a estos muertos revirtiendo su condición de *seres matables*, la denuncia y la protesta constatan este carácter, y es precisamente la impugnación de esa condición lo que les permite politizar estas muertes. Es decir, estos muertos y su condición de *seres matables* son, al mismo tiempo que aquello que denuncian e impugnan, la condición de posibilidad de denuncia y de protesta política. Es precisamente a partir del reconocimiento de la condición que denuncian activamente, que pueden propugnar la politicidad de estas muertes. Con la denuncia a viva voz, los *familiares* intentan demostrar que los muertos no eran *seres matables*; o mejor, revocar a través de la protesta, la existencia de *seres matables* a partir de su constatación.

§ El traductor al español del italiano Giorgio Agamben señala las dificultades ante las que se encontró en el momento de trabajar con la categoría *nuda vida*. Y ello porque, sostiene, a lo largo de toda la obra se alude a las dos notas esenciales que la definen como “la de ser una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente y, al mismo tiempo, la de no poder ser sacrificada de acuerdo con los rituales establecidos; es decir, la vida ‘uccidibile e insacrificabile’ del *homo sacer* y de las figuras análogas a él” (1998:243). Insacrificable e insacrificabilidad no ofrecen, dice el traductor, mayor problema, sin embargo “matable” y “matabilidad” “se compadecen mal con nuestra sensibilidad lingüística, aunque desde un punto de vista estrictamente gramatical nada se opondría a su uso, y por eso

do. Te vamos a arruinar y te vamos a matar como a un perro” (destacado mío). El mecánico finalmente denunció la extorsión y fue abierta una causa tramitada en la Unidad Fiscal de Investigaciones 8 de San Martín (*Página/12* y *Clarín*, 16/3/2005).

hemos decidido, no sin vacilaciones, abstenernos de ellos por temor a incurrir en un forzamiento excesivo sin una necesidad acuciante. No obstante, parece importante señalar que, como me ha indicado amablemente el profesor colombiano, mi amigo Alfonso Monsalve, ‘matable’ se ha hecho relativamente frecuente en su país, en una utilización claramente biopolítica, para referirse a los marginados extremos, los llamados ‘desechables’ cuya muerte no entraña en la práctica ninguna consecuencia jurídica. ¿Cabe apelar a términos afines? Eliminable, suprimible o aniquilable, por ejemplo, son dignos de consideración, pero es muy revelador el hecho de que el autor, si no me equivoco, solo los utilice en la parte tercera del volumen, al calor de sus reflexiones sobre el campo de concentración y las formas más extremas de la biopolítica moderna, como lo es también que el DRAE solo haya recogido la acepción de matar dentro de la voz ‘eliminar’ en su última edición, quizás también como reflejo de determinadas transformaciones sociopolíticas en profundidad (...) Es interesante señalar, por último, que el castellano, como hace ver María Moliner, carece de nombre usual para la acción de matar a un persona, a pesar de los conatos o variedades que se registran en este sentido (*matacía, matanza, matazón, matamiento*, etc.) ni tampoco para designar al que lleva a cabo dicha acción –puesto que matador ha perdido la vigencia que conservaba en el Diccionario de Autoridades– si no es con una connotación jurídica como en los casos de homicida, asesino o verdugo. Y las posibles dudas que el primero de estos términos pudiera suscitar, dada la acepción neutra y no jurídica que acepta residualmente el diccionario, quedan inmediatamente excluidas de la traducción ya que el *homo sacer* es precisamente aquel a quien cualquiera puede matar ‘sin cometer homicidio’ (1998:243-244). Estas reflexiones tratan de dar cuenta precisamente de esa tensión entre una forma de existencia como un ser *matable* y un trabajo político de restitución de sacralidad a esas vidas por la vía de una protesta que pretende politizar las muertes. Como se verá a lo largo de este capítulo la idea de ser *matable* se ve reflejada en lo que los propios sujetos señalan a través de la expresión *matar como un perro*. Matadores en cambio, es una expresión que he empleado así como también me he referido a estos como a *aquellos que les han dado muerte* y como se verá, en la protesta se refieren a ellos como *asesinos*. Sin embargo, como también podrá verse, muchas veces se refieren a ellos a través de insultos que, connotando valoraciones morales, son parte de los *rituales de humillación* que se analizan en el capítulo siguiente.

Mas la expresión *matar como a un perro* implica también una calificación hacia aquellos que lo han hecho de esa manera. Ya que, al tiempo que se refiere al tratamiento que se ha dado a la víctima *qua* animal, en el sentido de no persona, no humano, se está imputando a los matadores de brutales y se está objetando una manera de

matar⁷⁹. *Matar como a un perro* es también matar sin que el otro pueda defenderse, y en ese sentido es equivalente a *matar a traición* “por la espalda, ocultándose o de cualquier modo que imposibilita la respuesta del atacado”⁸⁰. Más de una vez, al tiempo que se señala que los jóvenes han sido muertos como perros, se enfatiza en la forma –que se califica de cobarde– en que han sido matados. En este sentido, la alusión a las *formas de morir* posibilita, tanto en las narraciones como en las protestas, calificar al mismo tiempo a los muertos y a los “matadores”⁸¹.

II. Restitución de humanidad

1. Carteles, pancartas y volantes

Morte morrida y morte matada

En el Brasil, existen dos formas de referirse a la muerte que, en su misma expresión, indican sus causas: *morte morrida* y *morte matada* (Rodrigues, 1983). La *morte morrida* es aquella muerte por envejecimiento, por enfermedad, una muerte que aun bajo el influjo de la desgracia ha llevado al sujeto a tener su propia muerte. La *morte matada*, en cambio, es una muerte resultante de la acción de otro ante quien el sujeto muerto ha quedado inerme, y se refiere así a un muerto al que su muerte no le perteneció. Uno de los tantos carteles y pancartas exhibidos en protestas que relatan las circunstancias de la muerte y levantan la denuncia parecía presentar exactamente este sentido. Decía: “Hoy a 30 meses de tu acribillamiento aún estamos exigiendo justicia”⁸². Y continuaba luego, como si se

⁷⁹ Que sea la forma de matar, y no la sola referencia a la acción de matar, lo que aparece de manera recurrente y con un peso significativo, tanto en los relatos de los familiares como en los actos de protesta, coloca la pregunta de si, acaso, existe una forma de matar que puede ser aceptada. Y esto lleva a considerar especialmente el universo de preferencia de estas expresiones y su anudamiento con la pertenencia a un grupo social determinado. Mientras para algunos grupos sociales la sola denuncia del acto de matar –el ejercicio de la violencia policial– resulta por sí misma inadmisibles por impensable, en otros –aquellos expuestos de manera cotidiana a la pura violencia del poder policial–, el señalamiento de la forma de matar, que alude a ser muerto como un perro, es el límite ante el cual la muerte se presenta como inaceptable.

⁸⁰ María Moliner, *Diccionario*, 1994.

⁸¹ Las formas en que se confronta a la policía y las calificaciones negativas expresadas por la vía de insultos son analizadas en el capítulo siguiente.

⁸² Como ya se señalara, en todas las reproducciones textuales se sigue la grafía y sintaxis original.

tratará de una carta que la madre le escribía a su hijo: “Mamá no descansará hasta que el asesino de tu muerte esté preso por el resto de su vida y vos puedas descansar en ‘paz’. Te extraña, te ama, mamá”. La expresión *el asesino de tu muerte*, condensa en la propia afirmación que se trata de la muerte de aquel a quien se le ha sustraído la elección del morir. Y si la muerte, como sostiene Paz, asigna sentido a la vida vivida, quien no ha podido morir su muerte es un nadie, alguien cuya vida no tenía valor, un ser *matable*.

El muerto no está muerto

Una *familiar* explicaba la discusión que había sostenido con un vecino que eludía ser su testigo porque temía represalias del policía involucrado en la muerte. Tratando de convencerlo, la mujer le propuso que pensara cómo hubiera reaccionado él si lo mismo que le había pasado a ella, le hubiera ocurrido a él con su hijo. *Y entonces ahí me dice, que es que para él, el muerto, muerto está dice. ¡No! si él dice eso está muy equivocado. ¡El muerto no está muerto!* Para la mujer que me explicaba esto, el muerto aún no podía “descansar en paz” y –desde su perspectiva– no podrá hacerlo hasta que no haya reconocimiento y reparación. Entretanto el muerto, al igual que los difuntos a los que se refiere Hertz (1990:28), no está definitivamente muerto. Aún se encuentra en “el período intermedio”⁸³, en ese proceso de separación ritual a través del cual los vivos se desprenden de sus muertos. Desde esta perspectiva, los *familiares* pueden ser pensados como *duelantes* (Pita, 2004 y 2006) de un duelo que solo podrá terminar una vez conseguido el *reconocimiento* por la vía de la justicia, que es lo que se reclama. Y así, como aún no se ha consumado esa separación, los familiares construyen en sus movilizaciones y manifestaciones una forma de protesta que es también una particular forma de duelar⁸⁴.

⁸³ En su análisis sobre las representaciones colectivas de la muerte y las prácticas sociales asociadas –para lo cual hecha mano a un más que importante corpus etnográfico–, Hertz señala que en ese período intermedio, “en que la muerte todavía no se ha consumado, se trata al difunto como si aún estuviera vivo” (1990:45).

⁸⁴ El carácter de *duelantes* de los familiares abre una serie de cuestiones respecto del dolor y el sufrimiento que son desarrolladas más adelante.

Epitafios

Gusmán (2005), cuando analiza las formas de aproximarse a la muerte y recordar a los muertos, señala –a través de un recorrido histórico sobre la etimología de la palabra– que un epitafio, esa inscripción que está grabada en una placa sobre la tumba, supone el acto de escritura y, a la vez, de inscripción de un difunto. El epitafio en ese sentido, no solo indica dónde está el cuerpo y a quién pertenecía sino que, por la vía del arte funerario (al que se incorpora el retrato), inscribe la *identidad* del muerto. Su análisis histórico de las inscripciones funerarias, muestra cómo el epitafio consigue dar cuenta acabadamente de la inscripción de una identidad –escrita y también inscripta, esto es registrada–. Pero además, dice, en tanto escritura, el epitafio implica asimismo cierto pacto de lectura que importa una interpelación. A veces, esta interpelación es la del propio muerto al caminante que se encuentra ante esa tumba y al que se le habla. En otros casos, es el mismo epitafio el que le habla al lector. Tanto el difunto, como a veces el epitafio, se dirigen al lector informando acerca de la identidad de quien yace allí, pero también, en ocasiones le señalan algo más. Desde pedirle que lea y lleve la noticia, hasta asustarlo con la muerte “apresúrate, pues tú que lo lees también serás leído”. El epitafio puede buscar compasión “compadécete, lector, de la tumba de esta joven niña”; o maldecir al caminante que no se detiene a leerlo. Este autor, sostiene que los recordatorios de personas desaparecidas durante la última dictadura militar publicados en el periódico *Página/12*, al tiempo que “explicitan la falta del cuerpo por desaparición son textos abiertos a una transmisión futura” (333). Desde su perspectiva “el recordatorio cumple a la manera de un remedo la función de aquellos epitafios ausentes” (19) al tiempo que denuncia una desaparición que no cesa.

Los carteles y pancartas, con las referencias de la identidad de los muertos, con su interpelación a un lector por la vía de la denuncia, con su pretensión de publicar –en el sentido de hacer pública– esa muerte pueden ser pensados como un tipo particular de epitafio, separado de su tumba. Los carteles con los retratos de los jóvenes muertos, la fecha de su muerte y la inscripción “asesinado por un policía” o “justicia”, con referencias a su vida y las circunstancias de su muerte “era un chico de 15 años que recién empezaba a vivir. Tenía todo un futuro por delante”; “en 1992 cortaron tu vida en la comisaría 1ª de Morón. Pero tu espíritu y nuestra lucha son para siempre” operan, al igual que un epitafio, inscribiendo la identidad del muerto. Interpelan, escriben y re-inscriben esa muerte –como resultado de una trama de relaciones–, denuncian y se presentan.

En ocasiones es el cartel mismo que habla a quien lo lee: “¿Cuántas muertes más habrán de soportarse para que se sepa que ya son demasiadas? Necesitamos justicia. Exijamos justicia. Justicia para Javier. Justicia para todos. Invitamos a usted a compartir con nosotros 3 años de lucha desde el asesinato de Javier Omar Rojas Pérez a mano de la Policía Bonaerense. Contamos con su presencia”. En otros, es el propio muerto que desde el retrato y el cartel denuncia a quienes lo han matado: “La comisaría 3^a me torturó a golpes y me dejó morir”. En algunos, es la familia o algún miembro en especial de la familia que lo recuerda, lo nombra y denuncia a quienes lo han matado: “Rodrigo Ezequiel Burgos. El sábado 3 de abril de 1999 en una confusa situación el comisario mayor, médico y director del hospital Churruga de la Policía Federal lo fusiló con su arma reglamentaria. Nosotros, su familia, queremos justicia. Rodrigo, eternamente en el recuerdo”. Algunos, al tiempo que denuncian al matador, advierten al lector que le puede ocurrir lo mismo: “Peligro asesino suelto. Si tenés la desgracia de ser joven y no vestir de azul cuidá tus espaldas. Gustavo Chamorro policía de gatillo fácil, de la 2^a de Florencio Varela, acecha las calles, él y sus cómplices uniformados asesinaron a mansalva a Néstor Bauche y Sergio Bazán, la noche del 19/4/95. Cuidate, hoy podés ser vos”. A veces es la familia la que recuerda, denuncia y apela a los lectores tanto para recordar como para denunciar: “Sr. Vecino: hoy mi hijo fue víctima del gatillo fácil de un uniformado de la comisaría 1^a de Moreno, por eso desde la ‘Madre’ o el ‘Padre’ que somos, que me acompañen en esta Justicia hacia Miguel, y que este crimen no quede impune como muchos otros”. A veces desde ellos, junto al dibujo de una cruz se lanza un grito: “No habrá paz, ni olvido, ni perdón”.

Las inscripciones funerarias se desarrollaron *especialmente* en la Roma antigua⁸⁵, donde, como señala Ariès, “todos, incluso los

⁸⁵ El énfasis alude a que es claro que los epitafios no son patrimonio exclusivo de la Roma Antigua, pero sí que allí tuvieron un desarrollo destacado y distinto del que podemos encontrar, por ejemplo, en la Grecia ateniense. Las inscripciones funerarias romanas no solo incorporaban el nombre del muerto, sino también la edad, así como la identidad de quien erigía la inscripción. Frente a la austeridad griega, los epitafios romanos ponían de manifiesto la obligación moral que caía en quien se veía obligado a erigir la piedra. De este modo, tal como señala Meyer (1990), los epitafios tenían dos funciones; por una parte, conmemorar la muerte, recordando el nombre (la identidad) y algunas veces sus características (virtudes y logros) y, por otra, dejar por escrito el cumplimiento de la obligación de quien debía conmemorar al muerto, poniendo de manifiesto a partir de ello que había dos tipos de relaciones en juego: las de los vivos para con los muertos y otras entre los vivos.

esclavos, tenían un espacio de sepultura (*loculus*)” (2000:48) que estaba señalado por una inscripción, cuyo objeto era conservar el nombre del muerto, esto es su identidad y su memoria. El epitafio como inscripción implica por tanto una llamada para evocar la identidad y la memoria del difunto (Ariès, 2000) y, a veces, puede también describir las circunstancias de la muerte. Lo cierto es que, señala Gusmán, el epitafio es una estructura dialógica, un género para ser leído y, por ende, un *llamamiento a los vivos*, que funciona a modo de una interlocución póstuma donde el nombre del muerto en tanto portador de su identidad, consigue darle supervivencia. La expresión “ni muerto has perdido tu nombre”, remite a ese antiguo derecho griego a la muerte escrita, que indicaba que todo ciudadano tenía derecho a un epitafio donde figuraran sus datos de filiación y el lugar de la muerte. Era, de algún modo, el derecho a continuar inscripto –también en una continuidad burocrática– como persona. Con modalidades algo diferentes (Meyer, 1990), lo mismo ocurría entre los romanos. La muerte debía dejar *huella en los vivos*.

Estos carteles y pancartas funcionan, al igual que aquellos epitafios, como un *llamamiento a los vivos*. Como un acto de inscripción de las muertes que, remedando ese antiguo derecho a la muerte escrita, las escribe al tiempo que las inscribe en un ámbito público. Las publica y las hace públicas, las visibiliza y, a través de la denuncia pública, las politiza. La resignificación de ese antiguo derecho a la muerte escrita, que aquí funciona si se quiere como metáfora, alude al reclamo de *reconocimiento* de estos muertos y sus muertes. Y, aunque históricamente la función de los epitafios ha ido cambiando hasta quedar reducidas al dominio de lo más íntimo y privado, a la expresión del dolor de los familiares (Vovelle, 1980), aquí, pensar a los carteles como epitafios recupera esa dimensión pública, que incluye pero, a la vez, trasciende el dolor familiar. Es decir, con estos soportes materiales, y sin dejar de lado las expresiones de dolor, los carteles *qua* epitafios volantes, denuncian y publican, incidiendo con ello, en el trabajo de restitución de humanidad a los muertos. Y, en este sentido, implican también, una reescritura de esa muerte en otros términos. Aquel que ha sido *muerto como un perro*, tiene una identidad y también quien lo conmemora y homenajea. A través de este trabajo de politización de los *familiares*– la vida de un ser *matable*, es resignificada como la vida de una *persona*, a la que *post mortem* se intenta restituir su carácter de *persona sagrada*. Y, en el mismo acto, los *familiares* se presentan como quienes tienen la obligación y el derecho de reclamar. Así, al igual que en

los epitafios, se recuerda el nombre, la identidad y también se expresa una obligación en virtud de los lazos que se anuda a un derecho que se reclama a los vivos.

2. *Visitas a la tumba*

En uno de esos momentos de espera en los pasillos de los tribunales, una *familiar* contaba que iba seguido al cementerio. “Yo siempre voy al cementerio y le hablo, le converso, yo soy muy tumbera...”; y me dijo que lo que antes siempre gastaba en regalos para su hijo (medias, remeras, pantalones, calzoncillos) ahora lo ponía en “flores, cigarrillos. Yo voy, abro la puerta del nicho, le prendo velitas, le pongo flores, le llevo un cigarrillo, vino, le hablo, hasta los nenes [sus nietos] le hablan, el nene le pidió que lo ayudara a ganar en un partido, la nena le daba besos a su foto y le preguntaba si estaba bien en el cielo”.

La primera vez que entrevisté a esta *familiar* en su casa vimos varios videos. Ella filma y fotografía casi todas las actividades que desarrolla relacionadas con la denuncia por la muerte de su hijo. El curso de la conversación, en esta ocasión, fue marcado en gran medida, por las actividades que veíamos filmadas y comentábamos. Y ahí, vi lo que en esa otra oportunidad me había contado. Mientras mirábamos en la filmación, su ceremonia ante el nicho de su hijo, me dice que va siempre porque *¡yo no lo voy a dejar a mi hijo tirado ahí! yo soy tumbera, para mí es como que mi hijo está en cana. Me cuenta entonces que como la muerte de su hijo fue en Capital iban a enterrarlo en el cementerio de esa ciudad, pero que ella insistió en que lo llevaran primero a su casa, para velarlo allí y dijo que después quería enterrarlo en el cementerio más cercano a su barrio.*

“María: ¿Lo velaron acá, en la casa?

Alba: Sí, sí, acá en la casa, porque lo querían dejar en la capital [porque murió en un hospital de esa ciudad] y yo dije que no. Porque yo lo que sea voy a hacer, porque lo quiero acá a mi hijo, lo quiero acá porque yo soy pobre y yo no voy a poder pagar y allá me van a tirar a mi hijo [al osario común] y yo no quiero eso. Acá en cambio aunque sea caminando, vamos, como hago hoy por hoy, que nosotros vamos caminando. ¿No, viejo? [le dice a su marido que está con nosotras en la conversación]”.

La mujer expresaba claramente la negativa a dejar al hijo en un cementerio que no podría visitar y que ella imaginaba con un seguro destino de pérdida del cuerpo del muerto en el osario común. Y a

cambio, resaltaba las visitas periódicas al cementerio cercano a la casa, los cuidados al muerto, a quien le lleva cosas, le habla. El muerto está inscripto en la red de relaciones y, aun muerto, pertenece a ella. Probablemente, la razón de la negativa a dejarlo en el cementerio de la capital se funda en que ese acto –tal como era experimentado y sentido, “tirado ahí”– operaba en el mismo campo semántico al que refiere haber sido muerto como un perro, abandonado.

Por el contrario, y al igual que en el caso de *el muerto no está muerto* relatado más arriba, el muerto al que se visita es el muerto que acompaña en *cada lucha*, donde la idea de muerte no finca en la desaparición del sujeto, sino en otra forma de existencia, en un significado y un valor con que cuenta la *familiar*. Todas estas prácticas, que ella misma registraba, relataba y exhibía, aparecían reafirmando la existencia de lazos y rebatiendo la imagen del que ha sido *muerto como un perro*.

3. Un jardín, un monolito y un entierro

En una oportunidad, en una conversación con varias *familiares*, una de ellas contó que en el lugar donde la policía había matado a su hijo, también habían sido muertos de la misma manera –fusilados por la policía– otros jóvenes. Contó entonces que ella decidió hacer allí una especie de jardín, “porque antes no estaba esta tapia, entonces yo le hice un jardín, puse plantitas, planté un árbol que ahora ¡si vieras lo que creció! Y puse una cruz grande también. Los chicos van, fuman, dejan cigarrillos, si crecen los yuyos ellos van con una pala y arreglan, pero yo ya no voy, como pusieron la tapia...”.

En el lugar de la muerte del joven se ha levantado ese jardín que, como una especie de altar, recuerda y homenaja. Un mojón que imprime, sobre el territorio físico, una marca social. Allí van otros jóvenes a dejar ofrendas y mantienen el lugar. Todos, en el barrio, saben y recuerdan que allí lo mataron. El lugar creado funciona como soporte físico que recuerda al muerto y lo presenta re-incluido en la malla de relaciones que configura el territorio social al que pertenece.

Tiempo después, la madre del joven consiguió levantar un “monolito” para su hijo en la plaza de su barrio. La plaza donde, relata, su hijo jugaba desde chico con los amigos. En el proceso que llevó a la construcción del monolito, relata, la ayudaron mucho “los derechos humanos”.

“Los derechos humanos pelearon y pelearon hasta que consiguieron que me den el lugar, me han dado la tierra con escritura y todo. Así que yo tengo la plaza, ¡bueh! un pedazo de plaza es mío. ¿Sabés por qué?, ¡porque me lo dieron!, me demoró como dos años, pero peleándolo, peleándolo ¡zeh?!... Delia, que es la presidenta de los derechos humanos de acá de Matanza, ella dijo, a tu hijo hay que hacerle un monolito acá en la plaza. Y, vos sabés que primero no querían porque decían que... ¿sabés lo que decían estos hijos de puta?, no, no se puede poner a cualquiera ahí en la plaza. Y yo un día agarré y fui y hablé con el intendente y le dije, mi hijo no era cualquiera, mi hijo, esas plantas, todas esas plantas que hay ahí en la plaza alrededor que te sombrea todo, y que ahora va la gente a sentarse ahí, las puso mi hijo, le digo. Porque él iba a jugar a la pelota ahí cuando era chico, entonces, entre todos los pibes las han puesto a las plantas. Así que bueno, así me la dieron. Me dieron, la escritura y todo de la tierra. Me dieron un re-pedazo de la plaza. ¡Mirá! conseguí para que se haga un monolito en la esquina de mi casa y tengo las escrituras que me han dado de la tierra. Ahí está. Así que, ¡mirá!, mirá que tan mala persona era mi hijo, que tan mala persona era mi hijo, para que yo consiga todo lo que conseguí”.

Los Derechos Humanos aparecen encarnados en personas de la comunidad que le expresaron su apoyo, que la acompañaron, y que cuentan con cierto poder resultante del reconocimiento social y con cierta vinculación con las autoridades políticas. De hecho, fue a raíz de “su caso” que ella trabó relación con personas de su comunidad vinculadas a estos organismos. La muerte de su hijo ocurrió apenas dos años después de la llamada “Masacre de Ingeniero Budge” que, como ya se relatara, ocurrió durante unos años de notable agitación popular, en los cuales la cuestión de los derechos humanos era asunto de agenda pública. Ello motivó que, ante la muerte de su hijo, las organizaciones sociales de la zona se hicieran rápidamente eco de lo ocurrido. Para estas, el hecho fue interpretado como un caso de fusilamiento que se presentaba como “ajuste de cuentas” y que era preciso denunciar. Así, a la red de relaciones que se activó en el barrio se sumaron otras nuevas. La mujer cuenta que, una vez conocido el caso de su hijo, mucha gente se acercó a su casa: miembros de organismos de Derechos Humanos, organizaciones sociales locales y de partidos políticos, algunos con inserción territorial en el barrio y, también, medios de comunicación.

De acuerdo con su relato, gracias a su hijo se abrió un local de un partido político en el barrio y, también cuenta, esas personas “venían, hacían festivales en la plaza, con parlantes venían... y se

hablaba ¿viste? se movía gente, se hacían marchas...”. De este modo, además de los vecinos, que se acercaron a contarle lo que habían visto (o a los que ella se acercó porque supo que habían visto algo de lo ocurrido la noche que mataron a su hijo y que engrosaron su lista de testigos), las organizaciones sociales también se acercaron a su familia. El entierro se convirtió en un acto de denuncia y reclamo de justicia, al que asistieron otros familiares de gatillo fácil, amigos, vecinos y miembros de organismos de Derechos Humanos y militantes de organizaciones sociales y políticas.

“¡No sabés cuando ha muerto mi hijo, lo que era cuando ha sido el acompañamiento de él!, a mi hijo lo venía a ver gente de Laferrère, de González Catán (...) gente que yo ni conocía que mi hijo tenía tantas amistades. ¡Yo no conocía a toda esta gente! En el cementerio se quedaron abriendo la boca. Ellos pensaban que había muerto dice, un artista o no sé quién para la cantidad de gente que lo acompañó a mi hijo. ¡Vos no tenés una idea! Yo ¡lástima que no saqué fotos, mirá, porque tendría que haber filmado!... Eran incontables los micros. Micros de la línea 236, de la 96, micros de, mirá hasta creo que había un micro de la Costera Criolla. Yo no sé de dónde sacó esas amistades mi hijo, sinceramente no sé. Pero había camiones, camionetas, coches, ¡era una cosa! En el cementerio casi no se podía entrar. Por eso te digo, por un lado le doy gracias a dios porque mi hijo se ve que ha sido una persona buena, porque una persona mala no tiene tanto acompañamiento”.

Las prácticas y relaciones sociales a las que aluden los relatos ilustran al menos dos cuestiones. Por una parte, muestran las formas que asume ese trabajo simbólico de restitución de humanidad. Colocar el nombre, recordar la identidad del muerto, hacen a la restauración de su estatus. Contar con el apoyo de vecinos y también de otras personas ligadas a organizaciones sociales y políticas refuerza esa tarea y permite reafirmar su cualidad de *buena persona*, de alguien que no era *cualquiera* y que pertenecía a su comunidad. Reescribiendo su vida, y en cierto sentido sacralizando a la víctima *post mortem*, parece ser posible entonces cambiar el signo de su muerte.

Por otra parte, estas prácticas y relaciones, revelan un proceso de configuración de un territorio fundamentalmente social, definido a partir de relaciones particularizadas. El jardín improvisado, tanto como el funeral y la erección del monolito son relatados como resultado de la puesta en juego de relaciones personales. Y muestran a su vez, cómo todas estas situaciones devienen ocasiones rituales para poner de manifiesto el reconocimiento social, tanto de su hijo como

el de ella misma⁸⁶. Desde su relato, es ese reconocimiento a su cualidad de buena persona lo que hizo que tantas *amistades* participaran de su entierro. Sin desconocer en ningún momento el perfil político de las organizaciones, la madre, sin embargo, retraduce esos gestos y presencias a la lógica de las relaciones personales. Así, puede sostenerse que las formas particulares en que se politizan estas muertes no implican que se las desgaje del territorio físico y social en que estas están contenidas. Por el contrario, la politización de estas muertes resulta posible a partir del despliegue de estas prácticas de protesta que se van trazando y articulando, encajando, en la malla de relaciones personales pre-existente.

4. Un funeral y la historia de un epitafio

La madre y la hermana de un joven muerto en un procedimiento policial decidieron hacer del entierro no una ceremonia íntima sino un acto público⁸⁷. Al funeral concurren más de 300 personas. Familiares de otros casos de violencia policial, amigos del joven, militantes de organizaciones sociales y políticas, y algunas personalidades del campo de la cultura y la política. La columna de manifestantes acompañó al coche fúnebre. Antes de comenzar a echar tierra sobre el cajón, la hermana y un amigo del joven leyeron dos cartas. En el epitafio se colocó su nombre, la fecha de muerte y la inscripción “Asesinado por un policía el 27/7/95”. A su lado se colocó otra placa: “¿Nos contarás tu historia? ¿Nos dirás yo fui sangrado, vaciado, traicionado? ¿Con qué tinta se dibuja tu rostro? ¿Con qué sangre? ¿Nos darás espejos para multiplicarte, voces para nombrarte? Tu gente”⁸⁸.

Con frecuencia, la madre y la hermana visitaban la tumba. También los amigos y conocidos del joven lo hacían a menudo, y le dejaban *ofrendas*: cigarrillos, un *porro*, latas de cerveza, algunas cajitas

⁸⁶ En el mismo sentido es que Laqueur (1983) remarca que los funerales manifiestan con gran especificidad las relaciones, la jerarquía y la posición como miembro de una comunidad. Así, funcionan como un espejo que refleja el lugar que se posee en el mundo (el lugar del muerto así como de sus deudos).

⁸⁷ Lo mismo hicieron al momento de la reconstrucción judicial del hecho realizada quince días después de la muerte. Más de 50 personas estuvieron presentes.

⁸⁸ Este texto es parte de un poema de Eduardo Galeano que forma parte del libro *La canción de nosotros* (1975).

de vino. A veces se reunían en la tumba y tocaban música⁸⁹. Dos años después de la muerte, un sábado por la tarde, su madre y su hermana fueron al cementerio. Faltaban apenas dos meses para que comenzara el juicio oral. Al llegar encontraron la tumba semides-truida. La reja que la bordeaba había sido arrancada. La placa de madera con su retrato y epitafio estaba fuera de lugar y rota. Inmediatamente se dirigieron a presentar su queja ante las oficinas del cementerio, convencidas de que se trataba “de un atentado contra su sepulcro”⁹⁰. Si el epitafio era denuncia, su remoción fue entendida por ellas como una afrenta.

Las mujeres iniciaron entonces, en paralelo a la burocracia judicial que llevaba adelante la causa por la muerte del joven, otro derrotero burocrático donde acusaban y reclamaban a las autoridades correspondientes por la destrucción de la tumba. Las autoridades del cementerio, y luego las de la Dirección General de Cementerios –es decir, la instancia burocrática superior– respondieron entonces que la tumba contenía “elementos en total contraposición con las normas vigentes”⁹¹ y que no constaba ninguna “solicitud de permiso especial” razón por la cual “en uso del poder de Policía Mortuoria, se procedió a retirar tales elementos”.

En el expediente se aclaraba que la dependencia “desconocía las causas del fallecimiento de la persona inhumada, no existiendo ningún tipo de animosidad en las medidas adoptadas, prevaleciendo solamente el deseo de cumplir con lo normado, preservar la seriedad propia del lugar, velar por el respeto con las sepulturas linderas y contribuyentes, que en idénticas situaciones se ajustan a las normas en vigencia y abonan los derechos respectivos”. Al expediente se añadía una copia de la Ordenanza Municipal con la reglamentación vigente sobre sepulturas.

Las autoridades municipales, a través de todas las instancias burocrático-administrativas (el expediente ya había llegado a la Procuración de la Ciudad), rechazaron así el reclamo en todos sus términos. Desconocieron la *destrucción* y *devastación* que los *familiares*

⁸⁹ El joven era músico y tenía un grupo de *hard rock* con algunos amigos.

⁹⁰ Carta documento presentada ante la Dirección General de Cementerios de la Ciudad de Buenos Aires con fecha 15/8/1997.

⁹¹ Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Dirección General, Mesa de General de Entradas, Salidas y Archivo, Expediente N° 61740/97.

denunciaban, no respondieron acerca de la falta de notificación que estos reclamaban como necesaria y razonable antes de proceder a *destruir* el sepulcro y, además, se los instaba a cumplir con la solici-tación de los permisos necesarios. La madre y la hermana del joven se dirigieron entonces –nuevamente– al cementerio para solicitar el permiso especial, pero allí, les dijeron que no podían hacerlo porque *no hay permisos especiales para nadie*.

A esta altura de los acontecimientos ya había transcurrido un año. La sentencia condenatoria en el juicio oral no había resultado como los *familiares* esperaban. El tribunal había condenado al poli-cía imputado a tres años de prisión en virtud de establecer que se había tratado de un homicidio culposo, esto es, accidental. Los miembros del tribunal, fueron ampliamente cuestionados por penali-stas y activistas del campo de los derechos humanos, no solo por su desempeño en esta causa sino también en otras causas sobre hechos de violencia policial que tuvieron gran repercusión⁹².

Casi en espejo, las acciones de protesta y denuncia contra el desempeño de los tribunales replicaban las propias contra las auto-ridades municipales. Así, simultáneamente al *reconocimiento* del cri-men que procuraban en el poder judicial a propósito de la muerte del joven, también buscaban *reconocimiento* al daño producido –al que llamaron un “profundo demérito espiritual”– por la destrucción de la tumba.

Reclamaron, entonces, ante el Defensor del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires por considerar que habían recibido un trato discriminatorio. En su presentación, reclamaban por el daño moral causado. Meses después de iniciado ese reclamo, el Defensor del Pueblo resuelve recomendar al Señor Director del Cementerio de la Chacarita “que dé el trámite correspondiente y autorice, en su caso, la peti-ción que presentan los deudos de reproducir el monumento funerario

⁹² Ese Tribunal Oral dictó sentencia también en los casos mencionados en las primeras páginas de esta tesis por tratarse de hechos que tuvieron una gran repercusión pública e hicieron a la visibilidad de la violencia policial, “La Masacre de Ingeniero Budge” y el “caso Schiavini”. También intervino en el “caso Rol-dán”, ocurrido en 1996 y que tuvo gran repercusión mediática. Documentación sobre estos casos puede verse en CELS y Human Rights Watch Americas, 1991 y 1998. Sobre “La Masacre de Ingeniero Budge” puede verse también Gingold, 1997. La sentencia de la causa sobre el caso en cuestión fue incluso objeto de un análisis jurídico crítico por parte reconocidos penalistas y activistas en el campo de los Derechos Humanos convocados a tal efecto por la Corpepi y el CELS.

con la leyenda indebidamente censurada”. Y ello así porque, fundamenta, entiende que las autoridades del cementerio han abusado de su poder de policía y “censurado indebidamente la leyenda sobre el monumento”. Y explica que de acuerdo con la normativa queda claro que las leyendas (*sic*) “deben guardar ‘la seriedad y el respeto propio del lugar y no [pueden] contener ofensa a la moral, la religión y las buenas costumbres, ya sea en forma directa, indirecta o velada’. Es claro que la afirmación ‘asesinado por un policía’ es una grave y pública –en el caso– acusación, cuya seriedad no puede desmerecerse proviniendo de los familiares directos del fallecido. Máxime cuando consultados al respecto informaron que el homicida se encuentra procesado por la justicia. El término asesinato si bien es extraño a la terminología técnico-jurídica de nuestro derecho, es la voz usual para describir los homicidios premeditados y la imputación genérica ‘por un policía’ no se dirige más que al interviniente en la muerte de quien allí yace”. Y explica “si el destinatario de dicha alusión se considera afectado en su honor bien puede accionar por calumnias contra sus autores y contra quienes facilitaron la difusión de la especie” y que por tanto “solo en el caso de temer fundamentadamente la autoridad comunal una demanda civil o querrela contra sus funcionarios por complicidad en la difusión de una hipotética injuria correspondería –ya no en ejercicio del poder de policía sino en resguardo de los intereses patrimoniales de los ciudadanos– intimar a demostrar previamente la razonabilidad de la imputación a los interesados”.

Así las cosas, esta resolución tampoco satisfizo el reclamo de los *familiares*, que buscaban ya no solo la autorización en caso de ser necesaria para colocar su epitafio, sino además, y a esta altura fundamentalmente, el *reconocimiento* por la destrucción de la tumba y una reparación a través de la cual se reconociera ante ellos que habían sido *violentados* y *discriminados*. Porque, además, dijeron, “nos enteramos que la resolución del Defensor tiene carácter de consejo, no tiene poder para modificar esta situación”.

Y así fue como continuaron con el reclamo. Una presentación con treinta y dos folios que acompañaban con fotos de la tumba destruida y de los sepulcros linderos que tampoco cumplían con la reglamentación que se les exigía, fue la que abrió un nuevo expediente ante el Instituto Nacional contra la Discriminación (INADI). Ya habían pasado dos años desde que se encontraron con la tumba destruida. Este organismo realizó una “inspección ocular” a pedido los familiares y, nueve meses después, dictaminó que se constataba

que la ordenanza que se les exigía cumplir no era exigida al resto de las sepulturas, y que, por lo demás, dicha norma había sido “pensada para las modalidades del culto mortuorio de más de medio siglo atrás”. También señalaba que la tumba del joven “posee la lápida de madera que fue restituida a su lugar la denunciante no sabe por quién” y que “el estado de la tumba es decoroso”.

Así, en su dictamen indicaba que, aunque la cuestión hubiera devenido “abstracta” porque como el epitafio había sido colocado nuevamente ya no existía “acto discriminatorio actual o inminente”, la Dirección General de Cementerios había tenido una conducta “gravemente discriminatoria... rayana en la profanación de sepulcros. Ello así porque sin aviso ni intimación previa procedió a remover y retirar objetos de culto mortuorio que permite a vista y paciencia en numerosas tumbas del entorno de la así profanada”.

Invirtiendo la lógica de los carteles y pancartas que fueron presentados como epitafios volantes sin amarre en una tumba, en este caso, el epitafio en el cementerio incorporó el espíritu de denuncia de los carteles y pancartas. Los *familiares* quisieron así, en ese espacio público pero burocratizado, donde las muertes son algo privado de los deudos, publicitar esa muerte y dejar inscrita la denuncia⁹³. El entierro como acto público de protesta, el epitafio que denuncia y el derrotero burocrático del reclamo de los familiares por la destrucción de la tumba, corrieron paralelos al reclamo en sede judicial. Y pueden ser pensados, como parte de un trabajo denodado para restituir (y conservar) la humanidad del muerto. El epitafio sobre la tumba funciona como denuncia e inscribe. Si la muerte deja huella en los vivos y el epitafio es un llamamiento a estos, un entierro, un epitafio, pueden entonces publicar y así volver pública esa muerte. Efectivamente este fue el sentido que adquirió ese epitafio. Y no solo para los familiares. El Defensor así lo expresa cuando en su escrito sostiene que se trata de una *grave y pública acusación*. Pero, inversamente a lo que propone el epitafio, cuya inscripción denuncia a la institución policial como responsable de la muerte, generalizando la denuncia, el funcionario le asigna un carácter individual, en tanto, sostiene, se dirige exclusivamente al “destinatario de dicha alusión”.

* * *

⁹³ Esto es así, ya que si bien el cementerio implica la intervención y regulación de un Estado sobre los ciudadanos muertos, la muerte es, al mismo tiempo, devuelta al ámbito de lo privado, reducido a los deudos.

Carteles y pancartas que, como epitafios separados de la tumba interpelan y denuncian, una tumba como lugar de visita y encuentro, un jardín como un altar improvisado que visitan los jóvenes, un monolito en una plaza de barrio conseguido con la ayuda de *los derechos humanos*, funerales que son una manifestación, y un epitafio que denuncia la investidura del causante de la muerte y que la administración de cementerios retira porque se encontraba fuera de “los límites que determinan las reglamentaciones vigentes y del marco de unción, recato y religiosidad que sustentan los camposantos” (expte. 61740). Todos estos eventos ponen de manifiesto la lógica de los familiares y expresan su forma de entender los acontecimientos y actuar con y desde ellos.

El muerto que no era *un perro*, tiene *familiares* que lo van a llorar, a homenajear y van también a denunciar y a reclamar. El muerto no era un *nadie*, un ser *matable*. Se hace evidente así que no hay muertos aislados, del mismo modo que no hay individuos vivos aislados. Por el contrario, hay relaciones entre individuos que se agrupan y confrontan para exigir, donde los muertos son su signo y su valor. Es en este sentido que Laqueur sostiene que los funerales, tanto los de los hombres comunes como los de los grandes hombres son, esencialmente, *rituales de inclusión*, en tanto expresan el lugar del muerto en su comunidad y en el orden social general (1983:112) y manifiestan con gran especificidad sus relaciones y su jerarquía. Los funerales operan, en este sentido, como representaciones públicas de las virtudes del muerto y también de la propia comunidad o del sector de la misma que participa de él. Es por eso que, como sostiene Álvarez, “dar un entierro particular a un muerto refleja una interpretación de su vida y de su muerte. Vidas ambiguas e indeterminadas, como suelen ser las de la mayoría de los mortales, quedan, sin embargo, permanentemente fijadas y juzgadas a través de la interpretación irreversible de los funerales” (Álvarez, 2004:138). Y ello así, porque los funerales son una de las expresiones más evidentes de la vida social, uno de los actos en los que una comunidad que “juzga la significación social del muerto y de su muerte” (Álvarez, 2004:138), actúa –de manera selectiva, a través de presencias, solidaridades y ausencias– un juicio social acerca del muerto y su muerte, deviniendo así entonces, una ocasión –señala Laqueur– para la versión final.

De allí la importancia que adquiere en estas muertes, el tratamiento que se da a los muertos y los rituales para con ellos. Sostener que estas prácticas intentan, al tiempo que restituir humanidad

a esos muertos politizar estas muertes implica que se espera, a través de la denuncia y la protesta, identificar relaciones de poder y prácticas violentas y brutales, y discutir las, objetar las, cuestionar las.

Pero también, en ese mismo proceso de restitución de humanidad a los muertos se habla de las propias vidas de quienes los velan. Así, los muertos funcionan como máquinas ventrilocuas, habladas por los vivos, que operan en la protesta con el objeto *también* de restituir la dignidad de los vivos que velan a esos muertos. De esta forma, el trabajo de restitución de humanidad a los muertos es también, simultáneamente, el de presentarse (los *familiares*) y colocar su reclamo desde un imaginario igualitarista, jugándose a señalar, como sostiene O'Donnell, que “a mí nadie me atropella”. Porque *se sabe* que el muerto no es un perro, porque *se sabe* que *no hay derecho* a ser muerto de tal modo, se exige y se demanda. El *no tener miedo*, ya funcionando políticamente, posibilita que se denuncie y exija.

Aun con estilos diferentes, las situaciones relatadas aquí muestran, al tiempo que la fuerza de un convencimiento moral –de sostener la denuncia– la creencia en un orden igualitario que los impulsa, levantando como bandera los nombres de *sus muertos*, a exigir justicia. Los muertos funcionan en este sentido como un valor puesto en juego, capaz de proveer del coraje de salir a hacer(se) valer y a reclamar; y en ese mismo acto presenta a los *familiares*.

“Nos sobra dignidad. Con el asesinato de nuestros familiares hemos firmado de por vida un compromiso de lucha, se lo debemos a nuestros muertos”, decían los *familiares* en una protesta frente a los tribunales. El tratamiento de los muertos, así como su conversión en *valor* exhibido en la contienda que implica la denuncia y la protesta, pone en juego también la dimensión de lo sagrado; que, como señala Balandier, es una de las dimensiones del campo político que interviene en la construcción de legitimidad de quienes allí intervienen, como “uno de los medios empleados en el marco de las competencias políticas” (2004:199). Este autor destaca que “la estrategia de lo sagrado, orientada hacia fines políticos” (2004:199) puede ser empleada tanto para consolidar un orden existente y asegurar posiciones ya adquiridas, como también, para sostener e impulsar a quienes deseen construir una autoridad y legitimarla. Aun matizando esta afirmación, ya que en algunos pasajes Balandier sostiene en su análisis una estrategia de manipulación de lo sagrado que supone actores extremadamente concientes y calculadores (actores en algún sentido próximos a la idea de *rational choice*), su lectura de la participación de lo sagrado en la configuración de relaciones

políticas resulta especialmente fértil para analizar las acciones de los grupos de familiares y el lugar de los muertos, como valor, como *el* elemento sagrado en el campo de la protesta, y como uno de sus principales recursos para la construcción de su competencia política. Así, la figura de los muertos –con el valor que se les asigna y la centralidad que adquieren en la protesta– es, por una parte, el resultado de ese proceso de restitución de humanidad pero, al mismo tiempo, es también el elemento a través del cual se construye y manifiesta la autoridad legítima de unos *familiares*, cuyos muertos constituyen el soporte de su poder. Por su proximidad con los muertos, y por su papel de oficiantes de estos rituales⁹⁴, los *familiares* entonces devienen unos actores cuasi-sagrados, cualidad en la que finca la legitimidad de su autoridad. Estas prácticas recordatorias, de homenaje, de inscripción y de denuncia pública pueden ser pensadas entonces como parte de aquellas acciones que hacen también a la producción de estatus de un tipo particular de activista: el *familiar*. Los muertos funcionan así, a modo de “carta social” como un instrumento de poder, como proveedor de una base moral desde donde legitimarse y reclamar.

III. Las vidas de los muertos

Las prácticas relatadas han puesto de manifiesto el trabajo simbólico que realizan los *familiares* sobre sus muertos y que, simultáneamente, hacen a la construcción de la denuncia y la protesta, y a su lugar diferencial en ella. Ahora bien, la reinscripción de las muertes,

⁹⁴ Ha sido el lugar de los muertos en tanto víctimas lo que me acercó a pensar el problema en estos términos, ya que la víctima suele abrir el camino a la vinculación con lo sagrado. Tal como señala Mauss (1970), la víctima es un centro de “atracción e irradiación” que puede presentar la “utilidad” de vincular con lo sagrado así como de irradiar sacralidad a lo profano. En el mismo sentido, cuando desarrolla el duelo como ceremonia, como rito piacular, Durkheim sostiene que el duelo de una víctima puede transmitir su carácter sagrado al oficiante del duelo. En cualquier caso, “se considera sagrado todo aquello que cualifica la sociedad, a través del grupo y de sus miembros” (Mauss, 1970:35) y, tal como sostiene Durkheim, “se sobreañade a lo real” (2003:634) en tanto es parte del orden de la creencia. Por su parte, Maurice Godelier sostiene que lo sagrado supone “un cierto tipo de relación de los hombres con el origen de las cosas de una índole tal que, en ella, desaparecen los hombres reales y aparecen en su lugar dobles de sí mismos, hombres imaginarios” (1998:243). La posesión de objetos sagrados para este autor otorga a los hombres, al menos a algunos, ciertos poderes, distinguiéndolos del resto de los miembros de su sociedad (Godelier, 1998:250).

su resignificación, implica también el mismo trabajo respecto de sus vidas. Si la muerte que se tiene es reflejo de la vida que se ha tenido, al tiempo que se reescribe la historia de estas muertes para inscribirlas en el campo de significación de la humanidad, lo mismo ocurre con las vidas de esos muertos. De este modo, el trabajo simbólico, como se explicara, hace a reescribir y a reinscribir esas muertes con el objeto de restituir humanidad a los muertos, y también hace a la asignación de valor tanto a las vidas de los jóvenes, como a las de los propios *familiares*.

Las narrativas de los *familiares* sobre los jóvenes operan así, con el sentido de re-escribir unas maneras de vivir que, se presume, tendrían quienes fueron *muertos como un perro*. En ellas se exhibe un universo de valores positivos: la amistad, la solidaridad, la lealtad, que van casi en paralelo al relato sobre sus muertes. Jóvenes de buen corazón, voluntariosos, casi heroicos, que no roban (solo ayudan a sus amigos), o que si lo hacen, es sin armas; jóvenes queridos por su familia pero también por los vecinos, por la comunidad, son los tópicos que se reiteran en las narrativas sobre sus vidas. Las narraciones son, en este sentido, presentaciones de los jóvenes que buscan contar sus vidas de manera tal que, al tiempo que se les restituye humanidad, procuran mostrar que no merecieron las muertes que tuvieron.

Las narraciones sobre los jóvenes son aquellas narradas por las *personas de carne y hueso*, que aunque cuando describen a los muertos estos adquieren en ocasiones visos heroicos⁹⁵, consiguen mostrar no solo las vidas inscriptas en esa malla de relaciones que configura el territorio social, sino que, al mismo tiempo, expresan una forma de comprender el mundo de relaciones, las formas de sociabilidad, las reciprocidades y lealtades; esto es, una *forma de vivir*, en la que las emociones y los sentimientos aparecen claramente como parte constitutiva de la vida social, y funcionan como anclaje sobre el cual reposan tanto la humanidad del muerto como su buen nombre.

Los buchones y los falsos ladrones de bicicletas

Estábamos en la cocina de la casa de Esther –la madre de Marcos–. Tomábamos mate y conversábamos mientras Esther iba sacando

⁹⁵ En los últimos años ha surgido una literatura que, a medio camino entre el periodismo de investigación y la crónica periodística, describe –y también pontifica– sobre las vidas de jóvenes de los suburbios. Pibes chorros y altares populares han sido objeto de estos textos. Estos –por demás interesantes– no dejan, sin embargo, de adscribir a cierto registro heroico. Sobre el particular pueden verse Alarcón, 2003; Rojas, 2000, y también Dandan, 2004.

papeles de una caja donde guarda todas las noticias, volantes, cartas y adhesiones que recibiera a partir de la muerte de su hijo. Me estaba contando el caso de otro *familiar* y me explicaba que el padre del joven muerto *sabía* que quienes estaban cumpliendo la condena por la muerte de su hijo no eran quienes lo habían matado. Que todos sabían que había sido la policía y que les habían endilgado la muerte a otros. Según ella, esos otros *son tres buchones de la cana*, como podría haber sido su hijo si no se hubiera resistido a ello.

“Marcos acá, en el barrio era respetado por todos los amigos. Era como que él era el capo acá de los amigos, ¿viste?, entonces la policía lo quería chupar para ellos, sí, que sea buchón de ellos. Él me decía siempre, y un amigo de él –que también el chico caía cada dos por tres– me dijo siempre: Doña ellos lo querían para que sea buchón de ellos, que le trabaje para ellos. ¿Cómo él va a andar de buchón de los mismos amigos?! ¡Él sabía que los amigos andaban robando!, que los amigos se drogaban, que los amigos hacían esto, que los amigos hacían aquello, pero él no los iba a deschavar. Él a veces se echaba culpa él por los amigos ivos no vas a creer! (...) Él era tan bueno con los amigos, que a veces a los amigos los llevaban presos y él decía, no, él no ha hecho nada, yo he sido. Se echaba culpa él. Él se hacía causa por los amigos. Yo le decía muchas veces, Marcos por qué, por qué te tenés que echar culpa vos si vos no sos, bueno mamá, me decía, él no tiene madre, o él está solo, o él no tiene quien lo defienda, o él no tiene quien le pague la multa. Tenía un corazón, imirá! No sabés, era bueno, mirá, tan, tan, tan, tanto era bueno que mirá iha dado la vida por los amigos! Yo por eso digo a veces mirá, yo creo que como mi hijo no va a haber otro amigo... a veces capaz que los amigos le decían, Paco fijate que no venga la cana nosotros vamos ahí a robar, o vamos a hacer tal cosa. Vayan, vayan, vayan ustedes y él se quedaba ahí cuidándolos, o les avisaba si venían [los policías]. Y venía la cana y decía, ¡Paco ha sido! por el solo hecho que llegó el patrullero y lo veía a él en la esquina. Y él se echaba culpa... ¡y después ellos [la policía] dijeron que fue ajuste de cuentas!, ¡que los amigos le habían hecho eso! mirá si son de hijos de puta que los han puesto en la revista junto con esto y nada que ver...”.

Esther me muestra entonces una noticia publicada en la revista *Esto!*, famosa en la segunda mitad de la década del 80 y la primera de los 90 por publicar casos policiales. El caso del joven aparece, efectivamente, narrado como un ajuste de cuentas, a su lado, otra noticia relata el caso de dos matones que trabajaban en el cobro de deudas. La noticia, que emplea términos de la jerga policial, presenta al caso como un ajuste de cuentas entre delincuentes y festeja la muerte de los dos chicos.

“Este era mi hijo”, me dice mostrándome la foto de la revista que exhibe los dos cadáveres.

“¿Ves que lo han muerto y le han tirado las bicicletas encima? Y eso era el campo. Y ellos han puesto que habían robado las bicicletas y las bicicletas eran prestadas por sus propios dueños. Que los dueños han ido a declarar y todo. Porque, ¿sabés que las bicicletas las han llevado a robos y hurtos?... Y acá en la revista, imirá a dónde lo han venido a poner! a la par de estos que son dos chorros, me dice mostrándome la otra noticia que está en la misma página. Y a quererlo como ensuciarlo, ¿no? Porque el solo ponerlo a la par es ensuciarlo. Porque estos tipos vos leés los antecedentes que tenían, lo que eran. Lo que pasa [es] que estos diarios son de la policía... ¿ves? y como que me da la impresión a mí como que lo han querido ensuciar, ¿no? Porque ellos la única arma que han tenido es esa bicicleta, que ahí vos ves que está tirada. Ellos ni siquiera un arma para defenderse con la policía por lo menos. Porque mi hijo no era de agarrar armas, no, no, no, no, no era, no, nunca, ninguno de los chicos acá en el barrio en ese tiempo. Todos eran buenos los chicos, por ahí se compraban... fumaban un porro nomás. Un porrito, ¿viste?, uno, pero se fumaban entre tres, entre cinco, entre veinte... Por eso te digo, yo no entiendo, pero quisiera que alguien, no sé, yo necesito una respuesta..., porque no puede ser que me maten mi hijo y que quede con que lo han matado como a un perro. Tiene que haber una justicia, yo quiero eso, una justicia, que llegue, a algo por lo menos”.

Se han recogido varias narraciones que, interpretadas a la luz de lo argumentado hasta aquí, pueden ser vistas como parte constitutiva de ese proceso de restitución de humanidad. Sin embargo, puede entenderse también que la adecuación y, en cierto modo, la manipulación de las historias por la vía de la construcción de narrativas heroicas, está operando no solo con el objeto de devolver humanidad a quien se le ha destituido tal cualidad porque se lo ha *matado como a un perro*. La inclusión de esta arista de heroicidad en las narraciones sobre sus vidas trabaja en un doble sentido. Porque al tiempo que se trata de devolver la humanidad perdida bajo esa forma de morir, se trata también de demostrar que no se trataba de delincuentes y así retirar toda sospecha respecto a que se tuvo entonces una “muerte merecida” (entendido ello desde aquellas coordenadas que inscribirían estas muertes bajo la lógica del enfrentamiento entre policías y ladrones). La afirmación “ni siquiera un arma para defenderse con la policía por lo menos”, va en este sentido. Mas también, simultáneamente, en las narrativas aparece una serie de

elementos que exhiben una *forma de vida* y una malla de relaciones que la sostiene, que deja entrever la sujeción al control, la violencia y la arbitrariedad policial que, como expresión desnuda del poder soberano en su pura fuerza y violencia, ponen de manifiesto la existencia de vidas en un estado de exclusión incluida.

* * *

Si la apelación al compromiso con *sus muertos* funciona en la protesta como expresión de un compromiso moral que es capaz de articularse con un discurso igualitarista que pretende denunciar e impugnar la violencia de la policía, en las narraciones más íntimas en cambio, el registro con el que se apela a restituir humanidad finca en la exhibición de los valores de esos jóvenes queridos en el barrio, tanto como eran queridos por sus amigos.

Los *familiares* entrevistados no dejaron de contarme, con extremado detalle, las vidas de los jóvenes. Solo tenía que saber *oír*. Como relata Foote Whyte “sentado y oyendo, supe las respuestas a preguntas que ni hubiera tenido idea de hacer si hubiera recogido mis informaciones solo a través de entrevistas. No abandoné las preguntas, claro. Simplemente aprendí a juzgar cuán delicada era una cuestión y a evaluar mi relación con la persona, de modo de solo hacer una pregunta delicada cuando estaba seguro de la solidez de mi relación con ella” (2005:304). Conversando, atendiendo a los modos de hablar y a los tiempos de la narración que iban mudando y sumando nuevos datos conforme avanzaba la confianza, me fueron contadas las vidas de esos jóvenes. Y en esas narraciones era posible observar cómo, al tiempo que se los presentaba, se re-escribía sus vidas por fuera de las versiones *policial* y *militante* y, también, se exhibía –como señalaba más arriba– esa malla de relaciones pre-existentes a la muerte, en la que estaban inmersos y que hablaba de una forma de sociabilidad que incidía en la configuración de territorios sociales estructurados, tanto por la violencia, como por la resistencia a la misma. Territorios resultantes de esa malla de relaciones personales, donde es posible que los jóvenes roben, que hagan trabajos para algunos vecinos, que la policía pretenda que *buchoneen* para ellos y que no acepte una negativa, o que el barrio los recuerde y rinda culto a su memoria (como a uno de los suyos).

Las formas de la protesta

Un grupo de *familiares* está frente a las puertas de los tribunales, en un partido del Gran Buenos Aires. Está por comenzar el juicio oral a un policía imputado por la muerte de un joven. Una de las *familiares* grita, de frente a los policías que, en sus funciones de seguridad, están apostados a la puerta del edificio: *¡No queremos más impunidad, estamos cansados de que maten a nuestros hijos! ¡Nuestros hijos no tienen precio! ¡Queremos justicia!* Todos baten palmas a un ritmo pausado mientras la mujer comienza a vocear: *¡Se va a acabar, se va a acabar, esa costumbre de matar!* Y agrega: *¡Somos madres las que exigimos justicia, queremos justicia, es muy fuerte todo esto! ¡Extrañamos a nuestros hijos en cada momento de nuestras vidas!*

Una de las *familiares* toma el megáfono y dice a viva voz: *Nosotros luchamos por la sangre de nuestros hijos, por el recuerdo de nuestros hijos y, para que también, a pesar de haber perdido a nuestros chicos, no haya más muertos en manos de la policía asesina.* Otra comienza a cantar: *Dale alegría, alegría a mi corazón...*, los demás se van sumando: *la sangre de los caídos en rebelión, ya vas a ver las balas que vos tiraste van a volver, y sí señor, vamos a llenar de ratis el paredón.* Después de cantar varias veces, todos gritan de cara a los policías: *“¡A-se-si-nos! ¡A-se-si-nos! ¡A-se-si-nos!”*.

En el capítulo anterior se han descrito distintas prácticas llevadas adelante por los *familiares* que, se expuso, importan un trabajo simbólico de restitución de humanidad a los muertos. La descripción de esas prácticas, que conllevan la denuncia de estas muertes, ha permitido analizar el modo en que se van configurando las pautas de actuación –individuales y colectivas–, que hacen a ese proceso que lleva a los familiares de las víctimas a convertirse en un tipo particular de activista (el *familiar*), en el cual interviene, de manera

activa, la figura de los muertos. Por ello, la importancia que se ha asignado en el análisis, tanto a las formas en que los *familiares* relatan cómo los jóvenes han sido muertos, como a aquellas acciones que hacen a la denuncia y que pretenden cambiar el signo de estas muertes, re-escribiéndolas denunciándolas, haciéndolas públicas y objetando así su carácter de muertes de seres *matables*. Empero, esa denuncia y esa impugnación implican la restitución del carácter de persona a los muertos, así como la descalificación (la denostación) de los matadores y simultáneamente a ello, la exhibición de una legitimidad que asiste a los *familiares* en su protesta.

En los actos de protesta de los casos con menor notoriedad pública o mediática, donde la escala que domina en la presentación de los hechos que se denuncia es una *escala grande*, minuciosa y pormenorizada, es posible advertir toda una serie de marcadores de sentido que señalan las claves morales en las que son pensados tanto los jóvenes como el poder policial y a través de las cuales se expresa la protesta. Estos actos de protesta escapan en cierto modo a la lógica que organiza la *versión militante* de los hechos. Y por tanto, si bien comparten con aquellos actos de protesta más grandes –y también más “controlados” por las organizaciones⁹⁶– algunas consignas y “tecnologías manifestantes”⁹⁷, están en gran medida estructurados

⁹⁶ Algunos actos de protesta que involucran la presencia masiva de militantes de la Correpí así como de otras organizaciones, y que suelen realizarse en lugares consagrados a las manifestaciones políticas –como la Plaza de Mayo y la Plaza de los Dos Congresos–, o que implican una “marcha” por la avenida de Mayo, tienen una estructura “dramática” más controlada y organizada. Hay un locutor que presenta, a su turno, a los distintos oradores del acto; hay una serie de consignas que se reiteran de manera cíclica y que funcionan como *leit motiv* de la convocatoria, donde los familiares tienen un espacio acotado de participación para hablar durante el acto, haciéndolo en general uno o dos de ellos en calidad de “la voz de los familiares”. En los actos de protesta más pequeños, en cambio, la mayor parte de los intervinientes son familiares y hay una notoriamente menor participación de militantes no familiares.

⁹⁷ Las protestas adoptan diversas modalidades, distintas metodologías de manifestación pública y colectiva que he definido como tecnologías manifestantes. Referirse a ellas en términos de tecnología supone considerarlas –siguiendo a Foucault (1975)– como un conjunto de técnicas y prácticas asociadas que suponen un saber y un dominio de sus formas y fuerzas en términos de efectos productivos. Siguiendo a este autor, es posible definir las como una tecnología difusa, ya que no aparecen formuladas en términos discursivos de manera organizada ni cuentan con una serie de reglas asociadas y sistemáticas. Aunque sí importan una cantidad de prácticas, acciones y rutinas que les son propias. Estas tecnologías manifestantes no son exclusivas de un determinado tipo de

por esas narraciones de las personas de *carne y hueso*. Las consignas aparecen cargadas de afectividad y los hechos que se denuncian, no aparecen *desterritorializados* sino, por el contrario, insertos en la trama de relaciones sociales que ha dado lugar a su ocurrencia. Así, a partir de su análisis puede advertirse, cómo es puesta en juego toda una serie de valoraciones cargadas de emotividad, que ponen de manifiesto el mundo moral en el que ancla la denuncia de estas muertes.

Más allá de las prácticas ya descritas en el capítulo anterior es posible observar toda otra serie de situaciones de protesta y denuncia. Gran parte de estas importa confrontación con la policía, que aparece como sujeto/objeto de insulto. Otras, en cambio, son situaciones ocasionales que, sin formar parte de ese repertorio ritualizado de protesta, también implican enfrentamiento verbal. Algunas de estas prácticas de protesta pueden ser comprendidas como *rituales de humillación* a la policía (*escraches*, protestas a las puertas de los tribunales). Otras, como eventos, acciones colectivas, que les permiten a los familiares marcar su posición, presentarse, reforzar su figura y expresarse (como la asistencia a los juicios orales). Unas y otras son parte de prácticas cotidianas que implican confrontación interpersonal (encuentros ocasionales). Las distintas formas de intervención de los *familiares* que aquí se analizan esperan poder demostrar, cómo a través de intervenciones –ya ritualizadas, ya ocasionales– se actúa y experimenta una confrontación con el poder policial y se activa una resistencia, al mismo tiempo que, simultáneamente, se fortalece su posición, autoridad y legitimidad. Todas ellas son analizadas como prácticas de intervención que hacen a las *formas de la protesta*, constituyendo de este modo parte del proceso de *politización* llevado adelante por los *familiares* que identifica relaciones de poder, las discute, cuestiona e impugna.

I. Rituales de humillación

Los insultos a la policía –que aparecen, en muchas ocasiones, en primer plano durante las protestas– pueden ser considerados como expresión manifiesta de las valoraciones morales que –con su carga

organizaciones, instituciones o grupos. Sino que estos recurren a ellas, las utilizan, las valorizan y les imprimen un signo particular, que hacen a sus modos de “dramatizar” la protesta y sus contenidos específicos.

emotiva y cognitiva– operan impugnando y cuestionando la jerarquía de ese “otro” al que se ridiculiza y denosta, al tiempo que fortalece una autoridad propia y, simultáneamente, expresa una confrontación imposible de resolver. Así pensados, los insultos –y especialmente aquellos cargados de connotaciones sexuales– expresan de manera ritualizada una relación de poder que se pretende invertir. La denostación, las expresiones soeces –que no eluden la burla y, en ocasiones, tampoco el humor– y la particular forma en que se articulan con algunas consignas de un repertorio militante más amplio, son parte del lenguaje de estas protestas. Aludir a un lenguaje de la protesta implica considerar que ella está construida –es decir, que la protesta es un constructo social– y que comporta un sistema resultante de la articulación de un conjunto de acciones, de consignas cargadas de sentido –cosas que se dicen que también son cosas que se hacen (Peirano, 2002:11)– y de una forma de ocupar el espacio. Y en ella, los insultos operan como una de las modalidades de confrontación con la autoridad en que se expresa la impugnación al poder instituido, consiguiendo así manifestar, de manera eficaz, las formas particulares en que los sectores populares enfrentan y traducen sus experiencias respecto de la violencia policial.

Encarar el análisis de estas prácticas de protesta *qua* rituales implica considerarlas como *acciones colectivas expresivas* (Alencar Chaves, 2002:135), esto es, como la manifestación de las interpretaciones de los sujetos que las promovieron, que exhibe un punto de vista y pone en juego, por la vía de la comunicación simbólica –que importa palabras y actos–, un conjunto de creencias y representaciones respecto de las jerarquías sociales y del orden social en su conjunto (Tambiah, 1985)⁹⁸. En gran medida, parte de su eficacia reside

⁹⁸ Tambiah señala que el ritual es “un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica. Está constituido por secuencias ordenadas y pautadas de palabras y actos, a menudo expresadas por múltiples medios, cuyo contenido y disposición se caracterizan por grados variables de formalidad (convencionalidad), estereotipia (rigidez), condensación (fusión) y redundancia (repetición). La acción ritual en sus rasgos constitutivos es performativa en tres sentidos: en el sentido austiniano, por el que decir algo es también hacer algo como acto convencional; en el sentido bastante diferente de una ejecución actuada que usa múltiples media por lo que los participantes experimentan el evento intensamente; y en el sentido de marcadores (*indexical values* o *shifters*) –tomo este concepto de Peirce– que son asignados a –e inferidos por– los actores durante la ejecución” (Tambiah, 1985:128). En el mismo sentido es que Alencar Chaves (2002) –cuando analiza la marcha de los Sin Tierra en el Brasil– llama la atención res-

en accionar creencias fuertemente arraigadas en un determinado universo social. Creencias que, en este caso, no inciden en el sentido de reforzar un orden establecido, sino que, por el contrario, operan simultáneamente en la impugnación de una autoridad y un orden establecido de cosas (el poder policial), y en la construcción de una nueva legitimidad (la de la figura del *familiar* como aquel con autoridad legítima para la denuncia y la protesta). De modo tal que estos rituales pueden ser considerados como unas de las tantas “formas legítimas de manifestación del disenso, tornándose instrumentos de construcción de nuevas legitimidades” (Alencar Chaves, 2002:140).

La perspectiva indicada se presenta complementaria de la definición de ritual propuesta por Da Matta (1979), quien señala que los ritos, como elementos privilegiados de “toma de conciencia del mundo”, pueden ser considerados como un vehículo a través del cual se transforma algo natural en social. Y para que esa transformación pueda ocurrir, dice, es necesaria una forma de dramatización: “Es por la dramatización que tomamos conciencia de las cosas y pasamos a verlas como teniendo un sentido, vale decir como siendo sociales. Una emoción es apenas un dato indiscernible en el medio de un continuum de sentimientos que ocurren en una línea indeterminada (...) Pero en el momento en que el *continuum* fue roto por medio de un acto colectivo, en la ocasión en que el grupo decidió clasificar las emociones reconociendo apenas cuatro o cuarenta en esa línea indefinida, fue posible individualizar tales hechos como cosas sociales y, así, hablar con ellos, reificarlos y domesticarlos. Es a partir de esa toma de conciencia que datos infraestructurales pueden ser dramatizados, transformándose en ‘cosas sociales’. Mejor, es por la dramatización que el grupo individualiza algún fenómeno, pudiendo así, transformarlo en un instrumento capaz de individualizar la colectividad como un todo, dándole identidad y singularidad. El modo básico de realizar tal cosa, esa elevación de un dato infra-estructural a cosa social es lo que llamamos ritual” (Da Matta, 1979:36).

pecto de los rituales comprendidos en su acepción amplia, como “actos, preferencias, interacciones y prácticas –eventos que se alían semántica y pragmáticamente” (2002:139). Desde esta perspectiva, la eficiencia de la acción ritual consiste en activar un conjunto de creencias, de modo tal que forma y contenido, y en este sentido “lo dicho y lo hecho”, resultan indisociables.

Pensar desde esta perspectiva las particulares formas de protesta de los familiares así como –y fundamentalmente– sus contenidos resulta especialmente fértil. Los familiares de las víctimas, constituidos como *familiares* una vez que han conseguido organizar o traducir sus emociones e individualizar los hechos ocurridos, construyendo una narrativa y un relato sobre ellos e identificando las que desde su punto de vista son las razones por las cuales esos hechos han ocurrido, esto es cuando los hechos son pensados como cosas sociales, intervienen dramatizando y representando un (su) papel y, en él, un acto legitimándolo. En estas dramatizaciones fugaces reactualizan cada vez su forma de percibir, expresar y representar esa visión del mundo, un relato que pretende decir algo sobre el orden social, pero desde un decir que implica necesariamente un cierto punto de vista.

Visto de este modo, en estas situaciones puede analizarse cómo los familiares de las víctimas, salidos ya del contexto donde ser un familiar de alguien es parte de las cosas del mundo y devenidos oficiantes principales de estos rituales, actuando como *personas morales*, ejecutan un discurso y una serie de acciones que propician el *refuerzo* de su posición como familiares, es decir, personas autorizadas por razones que estando más allá del derecho se traducen al lenguaje de los derechos y la política para la protesta, y la impugnación y la *inversión* de posiciones mediante la acusación, denostación y ridiculización de la policía y, a través de ello, la neutralización –imaginaria– de su poder. En estos actos rituales, el posicionamiento de los familiares contra la policía y su violencia, contra una justicia que denuncian parcial, en suma, contra las instituciones estatales como *loci* de poder es actuado a través de una *separación* que podría decirse propia de todo ritual. Ese proceso de separación que opera en la construcción y distinción de ese grupo, de ese colectivo y que, por tanto, *refuerza* su identidad como alteridad, da lugar a una inversión dramatizada de relaciones de poder.

Las protestas, que se podría llamar más “caseras”, que se presentan en una escala más grande, permiten analizar con detenimiento los contenidos de estas dramatizaciones. Así, en estos casos se destaca la categoría de *familiar* por la vía de la *separación* y *refuerzo* de su posición. Y es desde esta posición que espera reforzar su autoridad para la interpelación, que da lugar a la *inversión* imaginaria de poder. Durante la protesta el momento ritual creado es aquel que consigue separar y así destacar a los familiares del resto. De los transeúntes, de los curiosos –que refuerzan con su presencia un

adentro y un afuera del drama— de aquellas personas comunes que transitan los espacios de los tribunales y sus alrededores, de los automovilistas, si consiguen cortar la calle. La disposición espacial, la presentación física de los familiares y sus carteles, los *cantitos* y los eventuales discursos o alocuciones de algún *familiar* hacen a la generación de un campo que se organiza sobre la base de un lenguaje en el que se pretende, al tiempo que reforzar su papel de *familiares* de las víctimas, reforzar también su posición de reclamantes. Separados del resto, distinguibles por sus carteles con las fotos de *sus muertos*, sus prendedores, sus remeras, configuran un campo o espacio ritual que los inserta en otro contexto. Es la propia ritualización de su presencia la que permite poner en funcionamiento la separación y así el refuerzo de su identidad. Si tal como sostiene Da Matta por medio de los ritos “se pueden actualizar estructuras de autoridad” (1979:31) puede pensarse que aquellas personas, víctimas indirectas de la violencia policial, parecen conseguir —al menos durante el tiempo que dura la dramatización— una inversión de su posición y el refuerzo de su carácter de *familiar*.

1. *Un escrache*

El *escrache* es una actividad que, de tanto en tanto, realizan los familiares de víctimas de la violencia policial. Es una forma de protesta que comenzaron a usar los *familiares* en la misma época que comenzaron a hacerlo las organizaciones tradicionales de derechos humanos y especialmente la organización H.I.J.O.S.⁹⁹, a comienzos de la segunda mitad de la década del noventa. Se trata de una “tecnología militante” que se fue extendiendo luego a otros espacios del campo de la protesta nacional. *Escrachar* en lunfardo significa fotografiar¹⁰⁰, pero también “romper la cara” y “prontuariat”, y en

⁹⁹ Hijas e Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio es una organización fundada a principios de la década de 1990 por los hijos de los detenidos-desaparecidos durante la última dictadura militar.

¹⁰⁰ En lunfardo, el *escrache* refiere a la antigua práctica policial de fotografiar (*escrachar*) a los “delincuentes habituales” para elaborar la “galería pública”, que consistía en una gran pancarta elaborada con esas fotografías y que se distribuía en todas las comisarías de la Capital. “Este cartel se colocaba en las comisarías a la vista de vigilantes y pesquisas. Una regulación de la Policía de la Capital advertía que ‘los sujetos que figuran en la galería pública estarán sometidos a observación estricta y severa’” (Salessi, 1994:85).

sentido más amplio significa poner al descubierto a alguien (Tiscornia, 1998a; Pita, 2004). Y esa es precisamente la idea de esta actividad, hacerse presente en la puerta de la casa del victimario y, una vez allí, denunciarlo públicamente, manifestar el repudio, “ponerlo al descubierto” frente al resto de la comunidad y, especialmente, de sus vecinos.

Ya el desplazamiento hasta la casa es parte del acto de protesta. Se va anunciando hacia donde se dirige el grupo, se explica el hecho que se denuncia, se reparten volantes a los vecinos. Una vez en la puerta de la casa se escriben leyendas en las paredes, el grupo se detiene allí durante un tiempo para realizar un breve acto de presencia, denuncia y realiza el *escrache* en sentido estricto. *Pone al descubierto* a quien vive allí, denunciándolo ante los vecinos y el barrio.

El *escrache* provoca diversas reacciones. Más allá de los que participan activamente asistiendo desde su inicio a la convocatoria, es posible observar durante estos actos a algunos vecinos de quien es objeto del *escrache* que miran pasar al grupo. Algunos participan como audiencia expectante, otros –espontáneamente– deciden sumarse al colectivo y participar de la protesta, otros, deciden retirarse. Claro que cuando esta actividad se realiza en el barrio donde viven tanto la familia del muerto como el matador, al tiempo que se activa la red de relaciones existentes –reconfigurada a partir del creciente activismo de los familiares de la víctima–, esta también se tensa. Muchos en el barrio están sabiendo lo que va a ocurrir. De hecho, se hace habitualmente un trabajo previo de convocatoria a través de volantes y avisos colocados en algunos comercios e instituciones locales (kioscos, la escuela, la salita de salud) y, también, la información circula de boca en boca a través de esa red de relaciones. Todo esto fue lo que ocurrió, por ejemplo, en el *escrache* que se describirá a continuación.

Ese día, un sábado por la tarde, estaba previsto el *escrache* a un policía acusado de matar a un joven del mismo barrio. Los *familiares* del caso hacía tiempo que deseaban poder hacerlo. Según ellos ya lo habían *escrachado* de alguna manera *en papeles, en carteles, el tipo ya se siente perseguido, y bueno, y ahora vamos a ver que pasa con el tema de las marchas, con el escrache, con la multitud de gentes*. Para ellos el *escrache* significaba, además de hacer *sentir perseguido* al policía, poder mostrar en el barrio que no estaban solos, *yo quiero que vean la gente con yo ando y que no le tengo miedo*, como dijo la madre del joven.

El *escrache* se planteó como una actividad de los *familiares* del caso apoyada por la Correpi. Esta organización, vinculada de manera directa a esos *familiares* –su abogada lleva la causa judicial– también consideraba importante la realización del *escrache*, aunque por otras razones. Ese barrio del Gran Buenos Aires tiene en su haber una importante cantidad de casos de violencia policial, así para la organización representaba un lugar de especial importancia para hacer un *escrache*. La Correpi les proveyó volantes para difundir la convocatoria. Los *familiares* del caso se ocuparon de difundir su realización en el barrio convocando a los vecinos conocidos y a amigos. Asistiría además el grupo de *familiares de gatillo fácil* de Correpi.

El día del *escrache* llegaron al punto de encuentro (a dos cuadras de la casa de los *familiares* del joven, junto al camino principal del barrio) *familiares de gatillo fácil*, vecinos y amigos de la familia, la abogada y cuatro militantes de la organización. Eran poco más de treinta personas. Los familiares del joven habían conseguido una bandera argentina bastante grande y en su centro colocaron una foto del chico con la inscripción “Justicia para Martín”, y a su lado un cartel manuscrito que decía: “Donoso asecano ¿Te acordás de Martín? Ahora todos los chicos que mataste se acuerdan de vos y exigen justicia”. Otro cartel decía: “Justicia para Martín. Basta de gatillo fácil. ‘Donoso’ Asecino. La muerte de Martín no va a quedar impune, ni las muertes de los otros chicos que *mataste*. ‘Justicia’ para Martín. Asecinado el 3/06/03 en Recondo y el arrollo”¹⁰¹.

Una vez que hubieron llegado todos aquellos a los que se esperaba¹⁰², se comenzó a andar por las calles del barrio en dirección a la casa del policía. Cada *familiar* iba con su cartel, unos lo llevaban sostenido con un palo, otros colgando del cuello con una cinta, algu-

¹⁰¹ Se reitera que en todas las reproducciones textuales se sigue la grafía y sintaxis original.

¹⁰² En los días previos, muchos *familiares* llamaron a la casa de la *familiar* que hacía el *escrache* para avisar que se harían presentes o para disculparse en caso de no poder asistir. Todos sabían que se realizaría esta actividad y entre los familiares, independientemente de la convocatoria de la organización, es una práctica habitual ratificar personalmente su presencia, en gran medida, porque estas actividades son vistas como colectivas (de los familiares) pero también, personales (así por ejemplo, este era “el *escrache* de Elsa”). Y también, porque estas ocasiones, son parte de aquellas en las que es posible ratificar y exhibir el compromiso. Esta cuestión será desarrollada con mayor detalle en el capítulo siguiente.

nos tenían sus remeras con las fotos de los jóvenes impresas. Había un cartel más grande que decía: “Cárcel a los asesinos. Comisión de Familiares de víctimas de la represión policial”, que iba sostenido por algunos *familiares* que caminaban por detrás de los *familiares* del caso en cuestión, quienes llevaban la bandera con el cartel y la foto del joven. La caminata comenzó en silencio pero, a poco de andar, se comenzaron a vocear la denuncia y los insultos: “Donoso asesino, la concha de tu madre!!! ¡Vos sos el asesino de Martín! ¡A-se-si-no! A-se-si-no!”. La abogada de la organización, reclamó *¡consignas de Correpi, por favor!*, en un intento de imprimir, desde su perspectiva, un contenido político al acto. Esto implicaba reducir en cierta medida el caudal de insultos, y especialmente la profusión de aquellos de carácter sexual, que escapan de la *versión militante*. Su intento no prosperó, y si bien en algunos momentos se vocearon consignas que son parte del repertorio habitual de la organización –y que son las que se imponen en los actos más grandes y controlados por ella–, el *escrache* estuvo dominado en gran medida por la lógica que le imprimieron los *familiares*.

Durante el camino hasta la casa del policía algunos vecinos salían a la puerta de sus casas o de los comercios y miraban pasar al grupo. Los que estaban ya en la calle, en medio de alguna actividad (chicos jugando al fútbol en una canchita, un hombre lavando su auto) interrumpían sus tareas para ver lo que ocurría. Algunos se sumaban. Unos pocos transeúntes se detenían, observaban y luego seguían su camino. El grupo se detuvo por unos minutos en el lugar donde fue muerto el joven, sobre una de las avenidas principales que bordean el barrio.

Una de las hermanas del joven muerto, megáfono en mano, comenzó a vocear: “¡Donoso, compadre, la concha de tu madre! ¡Asesino hijo de hijo de puta! ¡Vas a estar refugiado ahora! ¿Por qué no salís? ¿No tenés huevos para matar a los guachos cómo hacés siempre? ¿No tenés sangre para enfrentarnos cobarde? ¿Por qué no salís así como lo mataste a mi hermano? ¡hijo de puta, salí ahora!”.

Dos camionetas de la patrulla de policía bonaerense con personal policial a bordo se encontraban apostadas a un lado del camino y hacían las veces de vigilancia del *escrache*. Un *familiar* grita: “¡Refugiado! ¡Ahí está la yuta que viene a proteger al asesino! ¡Yuta! ¡Yuta! ¡Yuta hija de puta!” , gritó la hermana y gritaron todos. “¡Yo sabía, yo sabía que a Martín lo mató la policía!” , cantaban primero para dar luego a otro canto, “¡Alerta! ¡Alerta! ¡alerta los vecinos, al lado de su casa está viviendo un asesino!” . Unos y otros cantos se

superponían, se gritaba mucho, y más de una vez unos gritos se superponían a otros. “¡Está refugiado porque no tiene sangre para hacerle frente a los pibes!”, gritó la hermana del joven y siguió: “Señores vecinos, no tengan miedo a este hijo de puta, este mataguachos como se hace llamar ¡no le tengan miedo señores! Él mató a Martín Cazolla, este hijo de puta se llama Donoso ¡ustedes lo conocen! ¡Donoso, compadre, la concha de tu madre! Se llama Donoso señores, y ustedes lo conocen. No tengan miedo, vengan con nosotros”. Todos nos quedamos por un momento detenidos frente al lugar donde mataron a Martín. “¡Alerta, alerta! alerta los vecinos, al lado de su casa está viviendo un asesino!”. “Señores vecinos”, dice la hermana, “acá hace casi tres años, este hijo de re mil putas, porque no es una persona, mató a mi hermano, Juan Martín Cazolla, de 17 de años de edad, toda la vida por delante, nos arruinó a toda la familia, nos mató a todos, porque se llevó la vida de mi hermano. Ayúdennos para que esto se esclarezca, hace casi tres años fue eso acá, así que no tengan miedo, no estamos solos, les puede pasar a ustedes también, todos somos padres, tienen hijos. ¡Ahora doblamos! ¡Vamos a la casa de él!”, indica.

Poco después, se siguió andando hasta la casa del policía, a dos cuadras de allí. Una vez frente a la casa, que estaba completamente cerrada –tenía incluso una protección adicional sobre la persiana del frente–, una vecina se acercó a la madre del joven y la felicitó, le dijo: “¡Por fin alguien viene a decirle algo a este hijo de puta que se cree el dueño del barrio, es el macho del barrio!”¹⁰³. En la puerta de la casa del policía comenzó el *escrache* propiamente dicho. Más vecinos se acercaron y se quedaron junto al grupo. La denuncia era

¹⁰³ Días después la *familiar* me contó que estaba muy satisfecha de haber hecho el *escrache* y especialmente con el gesto de esa vecina que salió a apoyar y se sumó. Me contó también que unos días después del *escrache* se encontró con esa mujer en la calle y que esta le dijo que lo había denunciado al policía por lesiones porque “el perro de su hijo [el de la señora] mató al perro pekinés de Donoso, y unos días después Donoso, la mujer de Donoso, que sabe karate y el hijo lo agarraron al pibe dueño del perro y lo cagaron a patadas, le quebraron cinco costillas. Y ella [la señora], aunque el yerno sea policía no le importa y que ella fue como mamá a hacer la denuncia. Pero el problema que tiene es que ningún vecino le quiere salir de testigo”. Como se sostenía capítulos atrás, puede verse aquí y a través de este caso, cómo la trama de relaciones preexistentes a estas muertes se ve reconfigurada a partir de las acciones que desarrollan los familiares y que implican tanto la búsqueda de testigos como el propio hecho de la denuncia y la protesta públicas.

expresada básicamente a partir de insultos que, en más de una ocasión, tomaban la forma de desafío y afrenta; al mismo tiempo que se interpelaba a los vecinos, buscando su apoyo, diciéndoles que no tuvieran miedo.

La hermana del joven muerto gritó: “¡Hijo de puta, asesino, cobarde! ¡No te da la sangre Donoso!, ¡sos un cobarde! ¡sos un gato! ¡mataguachos! ¡no te da la sangre para matar a los pibes, sos un gato Donoso! ¡Donoso, compadre, la concha de tu madre! ¡Sos un hijo de puta! ¡Se va a acabar! ¡Se va a acabar! ¡Esa costumbre de matar!”.

“¡Señores vecinos, no tengan miedo, acá estamos! ¡Están viviendo con un asesino! ¡Sos un gato refugiado! ¡Donoso, compadre, la concha de tu madre! ¿Por qué no salís? ¿No querías a Cazollita? ¡Estamos todos! ¡Estamos todos los Cazolla acá! Y nos la aguantamos, no estamos solos, y nos la bancamos, ¡hijo de puta, asesino! ¡Basura!”.

“¡Vecino! No tenga miedo de este gato, que no hace nada si no tiene un arma en la mano, no se la aguanta, es un viejo infeliz que no sirve para nada si no tiene un arma en la mano. ¡Viejo infeliz!”.

Después de un buen rato frente a la casa, tres jóvenes militantes se acercan a la puerta y escriben con aerosol sobre las paredes: “No es un policía es toda la institución, Donoso Asesino, Basta de Tortura y Gatillo Fácil, Policía asesino, Donoso cobarde mataguachos”. La hermana del joven se suma y escribe “puto” y bajo la inscripción “Donoso Asesino”, escribe “chupa pija”.

El *escrache* terminó con un breve discurso de la madre del joven, quien dijo:

“Solo quiero decirle a Donoso que acá estoy, que no voy a descansar hasta que esté preso porque es lo que se merece. Y que no tiene por qué estar la policía acá, porque nosotros no somos asesinos, simplemente venimos a pedir justicia, en nombre de Martín y muchos pibes más que han muerto, que no son denunciados. Nosotros ya perdimos miedo, perdimos todo, estamos sin consuelo. Yo miedo no les tengo porque hoy perdí el miedo, solamente pido justicia y que los vecinos sepan el asesino que tienen como vecino y que nos ayuden a esclarecer la muerte de Martín, si saben algo denúncienlo, porque mañana les puede tocar a ustedes ya que tienen un asesino muy cerca de su casa, no tengan miedo, porque eso es lo que él implica, miedo a los vecinos, para que haga lo que haga no lo denuncien, ni tengan miedo vecinos, denúncienlo, porque si no va a haber otro Martín, no podemos permitir que nuestros hijos sean asesinados por este chacal asesino que no mide consecuencias y encima por la espalda a los chicos mata”.

Al final de las palabras de la familiar se aplaudió y el grupo comenzó a retirarse.

* * *

Estos actos de protesta, como se señalaba al comienzo de este capítulo, presentan una forma diferente a la de los actos regidos por la *lógica militante*. Las consignas militantes o partidarias son consensuadas previamente por las organizaciones que participan y se busca que todas tengan un contenido político explícito, parte del repertorio de consignas habituales. En el tipo de *escraches* como el descrito, en cambio, la emoción, la manifestación de sentimientos y los insultos son parte del lenguaje de la protesta. Y no por ello restan politicidad. Su riqueza reside, en gran medida, precisamente, en la puesta en juego de toda una serie de valoraciones que consiguen poner de manifiesto la existencia de una comunidad moral y emotiva.

La mención a *no tener miedo* y la apelación a los vecinos con expresiones tales como “les puede pasar a ustedes también” o “todos somos padres, [ustedes también] tienen hijos”, aparece al mismo tiempo buscando adhesión para la denuncia, al hacer referencia a un personaje que todos conocen en el barrio (“ustedes lo conocen”) y legitimando –en calidad de familiares– su intervención. Los insultos denostan a quien se nombra asesino y se califica como un *hijo de puta*, un *refugiado*, que *no tiene huevos* y que es *cobarde*. Otra vez, la apelación a la sangre, insuficiente en este caso –“no te da la sangre”– aparece como indicador de falta de valor, de cobardía.

Los insultos proferidos aluden, fundamentalmente, al deshonor del insultado, ya por ser un *hijo de puta*¹⁰⁴, ya por ser un *cornudo*, un *puto*, esto es, por no contar con las cualidades y atributos de la hombría como sinónimo de masculinidad propios de quien se

¹⁰⁴ El honor, señala Pitt-Rivers (1979:56), “es una cualidad hereditaria; la vergüenza de la madre se transmite a los hijos; la falta de él en una persona puede atribuirse a su nacimiento, consideración que explica la fuerza de los insultos, los más fuertes de todos, que se refieren a la pureza de la madre. Después de eso, el mayor deshonor de un hombre deriva de la impureza de su mujer”. En el mismo sentido, Guimarães (2000:s/n) observa: “es interesante notar que en las culturas latinas sea la relación de rebajamiento social (hijo de puta), y no un animal doméstico y próximo (*son-of-a-bitch*) o el incesto materno (*motherfucker*) el que exprese la mayor vergüenza masculina con respecto a su madre y por tanto el insulto sexual más fuerte”.

precio de ser un hombre honorable. Se trata, principalmente, de calificaciones ofensivas que se refieren al comportamiento sexual de su madre, su esposa y al propio. Pitt-Rivers, analizando los procesos de configuración de las valoraciones morales pone en juego la relación entre el honor y los sexos y, atendiendo a lo que denomina la “división moral de los sexos”, señala “los hombres se consideran responsables del comportamiento de sus mujeres, porque en él estriba la esencia de *su* honor moral y el honor moral es la esencia del honor porque está en conexión con lo sagrado de un modo que no lo están el honor político y social. Eso es claramente perceptible en un hecho que, de lo contrario, parecería anómalo: el de que los insultos más graves que pueden dirigirse a un hombre no se refieren a él mismo, sino a las mujeres de su familia, especialmente a su madre, también a su hermana y, en forma algo diferente, a su esposa” (1979:125). El mismo sentido corre para *cornudo*. Insultar a alguien llamándolo de tal modo pone en cuestión la hombría de ese varón por la vía del ataque al honor de su esposa, del cual –como señala Pitt-Rivers– depende el suyo propio, de modo que “el adulterio de ella representa no solo una violación de los derechos de él, sino también la demostración de su fracaso en el cumplimiento de su deber” (49). Si el ideal del hombre honorable se expresa con la palabra *hombría* puede notarse que es precisamente sobre el ataque y puesta en duda de esa masculinidad, en la que reposa la hombría, que se ataca y se insulta. *No tener huevos, matar por atrás, ser un cobarde*, alguien que *no da la cara* y que *solo es valiente con un arma en la mano* (esto es, no por sí mismo sino por el valor agregado que le provee un arma), son todas imágenes que remiten a un hombre con su hombría devaluada.

Así, simultáneamente a la denuncia de estas muertes, a través de la cual se intenta restituir la humanidad de quienes han sido *mue*rtos como un perro, de retirarlos de categoría de seres *mata*bles, la denuncia, expresada a través de un lenguaje cargado de insultos, opera confrontando y humillando con el objeto de rebajar el estatus de quien le diera muerte. Flynn (1977) observa que los insultos, en tanto ofensas verbales, siempre están ligados a una relación de poder y suelen emplearse para legitimar y reproducir un orden moral; para legitimar una jerarquía entre grupos sociales en el interior de un grupo o bien para socializar individuos en un grupo. En el uso que de estos hacen los *famili*ares, los insultos están demarcando fronteras morales, señalando jerarquías que son invertidas en estas protestas y, al mismo tiempo, reforzando la identidad del grupo de *famili*ares como tal. Lo cierto es que los insultos, tal como

sostiene Guimarães (2000), resultan eficaces en la demarcación del alejamiento del insultador en relación al insultado, el insulto, sostiene este autor, “es una forma ritual de enseñar la subordinación a través de la humillación” (s/n). Así, el uso de los insultos –en el caso que nos ocupa– puede ser visto como un intento de colocar –al menos discursivamente– en situación de inferioridad al insultado, a quien se somete a un ritual de humillación pública. El componente sexual de los insultos opera informando parte de las claves morales en que se cifra la protesta. Y ello es así porque la denigración y humillación se expresan a través de insultos con los cuales se destituye a los matadores de las cualidades morales que, asignadas a los sexos, implican ciertos comportamientos esperables y aceptables (Pitt Rivers, 1979). Así, los insultos importan la degradación pública a través de la cual se escenifica, se dramatiza, una inversión de jerarquías. A aquel que *se cree el dueño del barrio* se lo llama *cobarde*.

Cuando el grupo se estaba retirando, una vez dado por finalizado el *escrache*, una *familiar* le gritó a los policías que, desde su camionetas, habían permanecido apostados a una cuadra del lugar: “¡Están vigilando al hijo de puta!, ¡Andá a vigilar a tu mujer que está garchando con otro! ¡Mientras estás acá tu mujer le está chupando la pija a otro!”.

No resulta extraño, sino por el contrario más bien ajustado como su opuesto exacto, que a aquellos que, como decía la vecina que se acercó a felicitar a los *familiares*, se comportan como el *macho del barrio*, aquellos a los que popularmente se llama *porongas*¹⁰⁵, se los ataque a través de insultos que ponen en duda su virilidad. Los insultos verbales de carácter sexual se presentan de esta manera como una actividad política que opera en clave moral y que pretende minar la autoridad denigrando el estatus de aquel a quien se insulta. Así, estos tópicos no refieren tanto a una cuestión de carácter genérico, sino al uso de estos índices genéricos que son aquellos de los que precisamente se inviste el poder policial. En este sentido Sirimarco (2006) haciendo referencia al *self* del sujeto policial sostiene que el género no opera sino como un registro en el que se expresa ese *self*, y que este implica un discurso y una actitud donde el imperativo de la virilidad, expresado en términos de ser activo, prepotente y desafiante remeda el lenguaje masculino. Para

¹⁰⁵ *Poronga* es también una forma de llamar al pene.

el sujeto policial, señala, “la masculinidad se propone como un *telos*. Deviene, por lo tanto, el modo de acción alentado desde el discurso institucional, en tanto se entiende que encarna el accionar y la actitud propia al ejercicio del poder policial. Poder concebido como eminentemente masculino y que estructura, en consecuencia, sujetos que, para el desempeño de su función, se posicionan desde un registro (construido y naturalizado) de masculinidad” (Sirimarco, 2006:s/n).

Resultan especialmente iluminadoras estas observaciones, máxime cuando este tipo de insultos presenta un carácter recurrente. Pensarlos desde estas coordenadas permite así destacar las formas y el lenguaje en que se expresan la protesta, la denuncia y la confrontación que llevan a cabo los *familiares* con el poder policial, y permite señalar de qué manera, a través de qué acciones y lenguaje un grupo puede actuar, dramatizar si se quiere, al tiempo que su valor –que se expresa en la falta de miedo–, la destitución simbólica del estatus del otro al que se insulta. Y ello así, porque algunos de los insultos revelan algo más, dan cuenta de una crítica al poder y de su impugnación, las que aparecen travestidas en indicadores genéricos. Insultos tales como *refugiado* y *gato*, provenientes de la jerga carcelaria, permiten poner en evidencia esta afirmación. Ser un *refugiado*, en dicho lenguaje, implica ser alguien que busca protección (refugio) en quien tiene cierto poder, porque no es capaz de resolver por sí mismo una afrenta. Y así, se lo insultaba al policía en cuestión por contar, según los *familiares*, con personal policial que durante el *escrache* controlaba los acontecimientos; así como también, por ser protegido y encubierto por sus compañeros de fuerza que le ofrecen coartadas cuando mata a algún chico del barrio. Ser un *gato*, me explicaron –que es al igual que *refugiado* una categoría carcelaria– *es ser es el que le lava los platos a otro, le lava las cosas, lo atiende, le hace de mujer. Y los milicos, la policía, son eso, son el gato del gobierno.*

El *ritual de humillación* encuentra así, en los insultos sexuales, una forma eficaz de producción de vergüenza pública y de afrenta, al tiempo que presenta una poderosa crítica al poder del Estado –que aparece alternativamente sin mayores distinciones como estado y como gobierno–, que es visto como aquel que encubre, que da refugio, que habilita el ejercicio de la violencia y exige sumisión. Frente a esto, los *rituales de humillación* actúan como una forma de protesta temeraria, popular, relativamente desorganizada y por fuera de los moldes de la protesta tradicional ajustada a los patrones políticos convencionales, pero no por ello menos política, en tanto

cuestiona, discute, impugna y exige. Y, en ese mismo acto –al menos durante ese acto– consigue presentar a quien es objeto de la denostación, como sujeto sin honor y sometido al poder de otro. La cadena semántica que disparan estos insultos alude, entonces, a quien no es capaz de responder a una afrenta que pone en cuestión su honor, porque *no tiene huevos*, es decir, no se trata de un hombre completo, sino de un *cobarde*. Ser un *refugiado* y ser un *gato* expresan ese sentido de quien, *feminizado*, se encuentra bajo el gobierno de otro que lo protege y a quien sirve. Notablemente, es a través de categorías carcelarias, que se consigue anudar el lenguaje moral a una dimensión política.

Este tipo de protestas aparece así construido como una especie de venganza ritualizada que pone en juego todo un *lexicon* emocional (Middleton, 1989) y moral que permite expresar la impugnación y la confrontación, y que encuentra por esa vía la forma de politizar la protesta. Una politización que acaba formulando una demanda de justicia que, se expresa claramente, implica reclamo de esclarecimiento y castigo. Mas, el contenido de los insultos proferidos así como la forma temeraria, desafiante y que en ocasiones vira hacia la amenaza, es la manera de actuar *la falta de miedo* que se declama discursivamente. En este sentido, puede afirmarse que la fuerza simbólica de esos insultos posibilita que se actúe esa falta de miedo que opera sosteniendo la denuncia de hechos que, se dice, *no se pueden permitir*.

2. Una protesta en la puerta de los tribunales

En el caso que se describe a continuación puede verse cómo el colectivo de *familiares*, por la vía de los insultos con fuerte carga sexual, desafía y busca humillar y así minar la autoridad policial. Pero, simultáneamente a la denostación, pone en juego también toda otra serie de valores morales para demostrar su propia legitimidad como *familiar*. Así, la operación simbólica trabaja en dos sentidos, por un lado con afrenta y destitución simbólica de estatus y autoridad por la vía de la humillación y, por el otro, con la exhibición de valores asociados a la sangre y a la falta de miedo que legitiman a los *familiares* y su protesta, presentando de este modo un juego de construcción de identidades contrastativas, un *ellos* y un *nosotros* que expresa pura alteridad y una distancia irreductible.

Esta vez, se trata de una típica protesta a las puertas de los tribunales, en un partido del Gran Buenos Aires, en ocasión del inicio

de un juicio oral a un policía imputado por la muerte de un joven. Se había reunido allí un pequeño grupo de *familiares de gatillo fácil*. Se trataba de un juicio muy esperado, no solo porque era la oportunidad de asistir al juicio de un policía, conocido en la zona –incluso por sus colegas– por sus habituales abusos y, su actuar prepotente y violento que había acabado con la vida de un joven; sino porque también era *el juicio del Polo*, lo que equivalía decir que era el juicio de *las hermanas Ortiz*, conocidas por todos los familiares como unas mujeres de hierro. *Siempre están en todo, siempre acompañan* dicen los *familiares* sobre ellas, después de nombrarlas. Una de hermanas explica que únicamente no asiste a alguna convocatoria *si realmente no puedo, si no, siempre voy*.

Así fue como esa mañana temprano, bastante antes de la hora en que se iba a iniciar el juicio, los *familiares* fueron encontrándose en la puerta de los tribunales. Como se acostumbra, todos llegaban con sus carteles. Como en otras oportunidades, el grupo (de unas veinte personas) alternó –a lo largo de la jornada– entre discursos breves y virulentos, acotados en el tiempo, y cantos de consignas e insultos. Los discursos eran proferidos por distintos *familiares*. En ellos, se presentaba –como es habitual– de manera explícita el caso que se estaba denunciando, así como también otros casos. La presentación y denuncia pretendía exponer los casos y también llamar la atención respecto de la legitimidad de la protesta, tanto como de la legitimidad de quien aparece denunciando en su carácter de *familiar*.

Los *familiares* estaban apostados en la vereda frente al edificio de los tribunales. Las puertas del edificio habían sido rodeadas para la ocasión (el despliegue de seguridad ocurrió durante la misma protesta) con una serie de vallas/paneles de tejido de metal. Allí se dispuso un cordón policial (con personal masculino y femenino) que custodiaba el ingreso al edificio. Aparte de este personal policial afectado a la custodia, podía observarse personal policial que, afectado a otras tareas –fundamentalmente de desplazamiento de detenidos–, entraba y salía de los tribunales. Los policías que custodiaban la entrada a los tribunales hablaban entre sí. Los de mayor graduación entraban y salían del edificio, algunos visiblemente molestos miraban de manera amenazante a los *familiares*. Y en esas ocasiones, en tono burlesco y jocoso alguno de los familiares gritaba: “¡Eh! ¡mucho cuerno! ¡Mucho cuerno a la derecha! ¡Uh, otro a la izquierda!”, o bien frente al paso de una mujer policía: “¡Ah! mirá que lindo culito tiene la rubia! ¿Cuánta institución habrá pasado por ese culo, eh?”. También por ocasiones, ante el desplazamiento de

policías que entraban y salían de los tribunales se les gritaba: “¡Adelgazá gordo, que te van a echar de la policía! ¡Eh, gordo, vas a tener que bajar de peso!, ¡te van a bajar de la cana por gordito!, ¿eh?, ¡Están muy chanchos!, ¡Ey, coman menos, mangueen menos!”. Aquellos que eran interpelados directamente, esto es, para quienes era evidente la proximidad física, aquellos a los que se los insultaba cara a cara, miraban con visible molestia a los familiares. Y ello daba lugar a más burlas: “¡Ah, que cara de malo!”, le respondían a sus gestos, y todos los *familiares* rompían en risas.

§ Fonseca (2000) señala que el estilo humorístico “revela algo” y se pregunta cómo proceder para definir ese “algo”. La autora, llama la atención sobre ciertas interpretaciones del humor que no dejan de trabajar con una “imagen unívoca de la moralidad convencional”¹⁰⁶ (2000:156) según la cual los chistes, las bromas y los chismes buscarían ridiculizar un comportamiento desviado o condenar transgresiones. Ella, en cambio, advierte sobre la posibilidad de pensar al humor como instrumento capaz de reforzar, así como de minar la autoridad convencional. Y esta observación, orientada específicamente al análisis del desempeño de las mujeres en este campo, le permite analizar los modos en que ellas re-direccionan la moralidad en términos de lo que De Certeau ha definido como “tácticas de consumo”, “ingeniosidades del débil para sacar ventaja del fuerte, [que] desembocan (...) en una politización de las prácticas cotidianas” (De Certeau, 2000:XLVIII). Encuentro esta lectura especialmente adecuada para pensar estos casos, en los cuales el humor aparece asociado a toda una serie de acciones que hacen simultáneamente a la denostación, la ridiculización y la burla que, combinadas, operan en el sentido de cuestionar y desafiar a la autoridad; acciones en las cuales especialmente las mujeres hacen uso de las valoraciones morales asignadas a su posición. En este sentido, parece resultar claro el uso ingenioso –y eficaz– de unas mujeres que encuentran *un modo de hacer* donde ponen en juego procedimientos populares, minúsculos y cotidianos, ardidés antidisciplinarios

¹⁰⁶ Así, Fonseca sostiene: “El humor licencioso podría ser analizado, por ejemplo, a la Radcliffe-Brown, como instrumento usado para suavizar tensiones latentes en la estructura social (...) las burlas también podrían ser vistas como una forma de designar un chivo expiatorio, permitiendo el sacrificio simbólico de ciertos individuos para la expiación de un grupo (...) según otras hipótesis, la burla sería una manera de estigmatizar desviados, teniendo como consecuencia el refuerzo de la norma vigente. Finalmente, las bromas ligadas a asuntos libidinosos podrían ser interpretadas, a la moda psicoanalítica, como una manera de aplacar angustias psíquicas –una válvula de escape por donde saldrían las tensiones del juego de atracción/repulsión-transgresión/respeto a las normas” (2000:156).

(De Certeau, 2000:XLV), amparadas en el lugar convencionalmente asignado a las mujeres madres, a las que se les admite el desborde emocional, como signo “natural” de una fragilidad que, en la figura de mujer-madre, aparece tan incuestionable como inatacable (Nash, 1999; Pita, 2001; Daich, Pita y Sirimarco, 2006).

Todos los insultos dramatizaban una afrenta al estatus de masculinidad policial, y sostenidos a lo largo de más de cuatro horas, alternaron entre un contexto de preferencia de violencia verbal signado por un alto grado de cólera, y uno jocoso que los convertía en burla¹⁰⁷. Los insultos y las burlas, aludían, como en otras ocasiones, a la duda sobre la heterosexualidad de los policías varones, y también a su falta de valor y sus presuntos defectos físicos. A las mujeres policías, en cambio, se las insultaba insinuando su promiscuidad sexual, lo cual evidentemente aludía a la falta de pureza sexual, traduciendo así el insulto que afecta el honor en función del sexo de aquel a quien estaba dirigido. Durante toda la protesta, al igual que en el *escrache* descrito más arriba, se mixturó parte del repertorio de consignas militantes con los insultos y las prácticas de humillación verbal a la policía.

La presencia mayoritaria de mujeres, agrega un plus de significado a los insultos y las burlas. Se trata de *familiares* mujeres que, enfatizando en su carácter de madres, insultan y se burlan, con el objeto de humillar a unos hombres, poniendo en cuestión su hombría y honorabilidad. Extremos opuestos de la división moral de los sexos, las mujeres enrostrando su carácter de madres de aquellos jóvenes *muertos como un perro*, en una especie de venganza ritual diferida –en nombre de sus hijos–, buscan humillar y deshonar, denostar públicamente. Haciendo un uso instrumental de su posición de mujeres, jugando con la presunta debilidad del género, extreman la provocación. Pero además, en esta especie de humillación ritual, se pone en evidencia que, al insultar a los policías, se ataca al cuerpo institucional. Los insultos *qua* ofensa moral, proferridos por mujeres, intentan atacar, objetar, cuestionar y hasta poner en ridículo la autoridad, ya de la institución policial encarnada en esos hombres, ya de esos mismos hombres, cuyo poder puede verse menoscabado al poner en cuestión su masculinidad que es *también*

¹⁰⁷ La burla es también –de acuerdo con Pitt-Rivers (1979)– una de las formas a través de las cuales se puede destruir la reputación.

parte constitutiva de la retórica y las prácticas que configuran un registro de actuación viril del cuerpo policial definido, en cierto modo, como la esencia de “lo policial” (Daich, Pita y Sirimarco, 2006). Y es a ese núcleo significativo que los insultos de las mujeres aluden.

Una de las familiares comenzó a cantar: “Policía, policía, yo quisiera preguntar, si a vos te matan un hijo ¿qué me vas a contestar?”. Todos comenzaron a cantar. Después de un rato, mientras podía verse el desplazamiento de las camionetas policiales que llegaban, algunas trasladando detenidos, otras personal policial, una de familiares comenzó a decir: “No tenemos miedo por más patrulleros que vengan, por más agentes que vengan, a nosotros nos mataron un hijo así que no tenemos más miedo, así que si quieren reprimarnos o cagarnos a palos ¡no les tenemos miedo! Ya nos sacaron nuestros hijos, los asesinaron... no porque traigan más patrulleros, porque traigan más policías vamos a salir corriendo. ¡No! Ya nos mataron nuestros hijos, nos sacaron la mitad de nuestros sueños, ya nosotros estamos muertas. Si les molesta porque estamos acá pidiendo justicia, que les moleste ¡sí!, a nosotros nos mataron a nuestros hijos, estamos la mayoría de todas las mamás acá y estos policías asesinos nos siguen matando día a día a nuestros hijos. Venimos a pedir justicia, no venimos a meter una bomba acá, ¡ahí adentro está el asesinato de nuestros hijos! Así que nosotras no vamos a salir disparando porque traigan más yuta. ¡Yuta puta!”.

Una pregunta que se formula retóricamente y que no espera respuesta sino que funciona como una afrenta. Como explicara después una *familiar*, “Yo canto así: ¿qué me vas a contestar?! [exclama] porque es ¿que me va *él* a contestar a *mí* [énfasis]? Porque, de qué lado va a estar, ¡ya sabemos! ¡va a estar del otro lado!”. Esta formulación expresa un desafío que podría calificarse de temerario y, también, una confirmación de la existencia de *dos lados* enfrentados (“la verdad de enfrente”), sin conciliación ni encuentro posible, donde la pertenencia institucional funciona como un *a priori*. La alteridad se sostiene así desde el valor del *no tener miedo* que les da coraje para reclamar. Puede verse de este modo, cómo la apelación al coraje –resultado de la falta de miedo– se apoya en dos fuentes proveedoras de valor, la *maternidad* y la *muerte*, que se anudan narrativamente. La apelación a la maternidad trae la relación con los lazos de sangre y la “obligación sagrada” de proteger a los hijos; obligación que, como señalaba capítulos atrás, es posible sostener a partir del valor agregado del *no tener miedo*. Así, unas madres que ya no tienen

miedo se enfrentan a la policía impugnando esa supuesta valentía viril de quienes mataron a sus hijos.

En más de una oportunidad escuché la expresión *estamos muertas*. Su sentido se fue aclarando, en gran medida, a partir de atender a las ocasiones en que esto se decía, tanto como a través de conversaciones. La apelación a la muerte con la expresión *estamos muertas* refiere también al coraje y a la falta de miedo¹⁰⁸. La muerte funciona como un límite que, traspasado, provee de cierta invencibilidad, *ya no tenemos miedo y vamos a luchar por todos*. Si la muerte es la pérdida mayor, si no hay pérdida más grande que la vida, la expresión *estamos muertas* es al mismo tiempo expresión de enorme sufrimiento (estar muertas en vida) y también –y sobre todo– una manera de decir que ya nada más importante puede perderse. En ese sentido, emparentarse con los hijos muertos les otorga cierto carácter de indestructibles e invencibles, porque no hay nada con lo que el otro pueda amenazar. Así, el sufrimiento extremo ocasionado por la muerte de sus hijos, donde entra en consideración además la forma en que han sido matados¹⁰⁹, funciona como un sufrimiento en cierto sentido eficaz. El dolor y el sufrimiento *iniciaron* a los familiares que, con un nuevo estatus se afirman en su legitimidad para la denuncia y la protesta. Y esta dimensión del dolor y el sufrimiento que al tiempo que les da valor moral –y por ello mismo– los legitima, es también un elemento que incidirá de manera significativa en su configuración como grupo y en la definición y alcance de la nominación de *familiar* (ya como categoría nativa, ya como categoría analítica)¹¹⁰.

¹⁰⁸ Una de las familiares escribió este poema que estampó en la espalda de su remera (en el frente estampó una foto de su hijo): “Apenas te fuiste de mi lado/mi corazón, está sangrando/la herida no se cierra/temblorosa, inquieta./Por mi mismo dolor,/cada día que pasa más te extraño./Cuando tus ojos se cerraron,/sobre el don de la vida./El no quiso dejarme, lo obligaron,/Me lo mataron, desde ese día yo estoy muerta”.

¹⁰⁹ Páginas más adelante, en este mismo capítulo, puede observarse la distinción que establece una familiar entre morir por una enfermedad y morir a tiros, por golpes o torturas.

¹¹⁰ Veena Das (1997:s/n) sostiene: “Entre el potencial del sufrimiento para la creación de individuos y comunidades morales, y su potencial para la destrucción de cualquier cosmología dentro de la cual el sufrimiento podría tener sentido, encontramos la laguna más creativa”. La cuestión del dolor es desarrollada en el capítulo siguiente.

§ La palabra *coraje* –cuyo significado señalaba en el capítulo 3 siguiendo al *Diccionario* de María Moliner– pertenece a la familia de palabras que proviene de *cor* (del latín *cor*, *cordis*; v.: cardi-, cord-) a la que también pertenece acorazar, que significa estar protegido, fortalecido. Pongo en juego esta cadena de sentidos porque la encuentro especialmente fecunda para pensar cómo la palabra coraje puede funcionar a modo de puente entre campos significativos. Porque así como alude a una actitud decidida, apasionada con que se enfrenta a un enemigo, lo cual por cierto importa emociones y sentimientos puestos en juego; también alude al estar blindado, protegido. Y también podría pensarse, preparado para resistir los golpes o el dolor. Es en este sentido que el mismo diccionario indica las siguientes definiciones: *acorazado*, –a. Fortalecido o insensibilizado contra el dolor propio o ajeno; *acorazarse*. Defenderse o escudarse contra algo. Hacerse fuerte, hacerse insensible, con un esfuerzo de voluntad, para no padecer por cierta cosa; particularmente por el sufrimiento ajeno. Así, la expresión *estamos muertas* puede considerarse dentro de esta cadena de sentidos. Paradójicamente el dolor y el sufrimiento tan intensos funcionan como fortalecedores. Ya no tienen nada que perder y tampoco miedo. Sin embargo, esa falta de miedo no los vuelve insensibles frente a todo sino fundamentalmente a la amenaza del poder policial. Así, la denuncia se sostiene también en la exhibición de un coraje y una valentía que no va a cesar: “A mí no me importa que nos vengan a cagar a palos los asesinos, que vengan a pegarnos a las madres que venimos a pedir justicia. ¡Que nos caguen a palos! Nosotros vamos a seguir pidiendo justicia adonde vayan”, decía esa mañana una *familiar*.

Denuncia, afrenta e insulto. Y al mismo tiempo, sostenimiento del derecho a exigir justicia. El desliz semántico es casi imperceptible. La denuncia se extiende del caso que los convoca –en esta ocasión ese juicio oral– a la impugnación de la actuación de la policía en los barrios, construyendo una denuncia generalizada. Los insultos sexuales, funcionan no solo como instrumentos para destituir de estatus a la policía; también para hacer referencia al trato de la policía para con los jóvenes, donde la metáfora sexual funciona como referencia a situaciones de abuso y sometimiento.

“¡Cornudos! Lo que no pueden hacer con las mujeres lo hacen con los pibes ¡cornudos! Se meten con nuestros hijos, se desquitan con nuestros pibes porque ellos en las casas no sirven para nada. Lo único que hacen es salir a matar, esto se tiene que terminar, todos los días matan pibes, cada día que pasa más pibes matan, nosotros no queremos hacer como ellos, salir ahí a matarlos, porque nosotros no somos asesinos como ellos, ellos están preparados para matar. Esto se tiene que terminar, porque no

queremos armar una guerra civil, pero cada vez nos quedan menos hijos, cada día viene otra mamá. Nos matan todo el día nuestros hijos”.

Segato sostiene que la masculinidad es un estatus que implica una jerarquía y, por tanto, una posición de poder diferencial, pero que está condicionado a su obtención. Ello supone, según esta autora, que la masculinidad está sujeta a una continua reconfirmación a través de un proceso de “probación y conquista” (2004:8) y sobre todo, sostiene, la reconfirmación de ese estatus está supe-
ditada a “la exacción de tributos de un otro que, por su posición naturalizada en este orden de estatus, es percibido como el proveedor del repertorio de gestos que alimentan la virilidad. Ese otro, en el mismo acto en que hace entrega del tributo instaurador, produce su propia exclusión de la casta que consagra. En otras palabras, para que un sujeto adquiera su estatus masculino, como un título, como un grado, es necesario que otro sujeto no lo tenga pero que se lo otorgue a lo largo de un proceso persuasivo o impositivo que puede ser eficientemente descrito como tributación” (2004:8). Pensada la confrontación simbólica desde las coordenadas propuestas por Segato, puede observarse hasta qué punto resulta eficaz un lenguaje cargado de índices genéricos para decir y actuar la confrontación con la policía e impugnar el poder policial. Por medio de este recurso parece conseguirse, al tiempo que minar una autoridad y una jerarquía que se asocian al poder por la vía de la virilidad, reforzar una autoridad que descansa en un valor como el coraje, que se presenta anudado a los lazos de sangre y, en particular en este caso relatado, a la maternidad como la expresión más directa de ese lazo.

El repertorio militante y el repertorio de los familiares: encuentros eficaces de lenguajes diferentes

I

Entre una y otra intervención se cantaban también algunas consignas del repertorio militante: “!Se va a acabar esa costumbre de matar!”; “Yo sabía, yo sabía, que a Polo lo mató la policía”; “¡Atención, atención, no es un policía es toda la institución!”; “¡Basta de gatillo fácil, basta de tortura!”.

Esto permite afirmar que la lógica de los *familiares* no elude consignas del repertorio propio de la versión militante, pero puede notarse que las incorpora a una forma propia de construir la protesta y expresar la confrontación. Así, estas consignas son integradas a un

campo semántico específico y adquieren sentido pleno en la actuación de un enfrentamiento que es verbal pero que también importa fisicalidad. Están frente a frente, lo gritan en la *cara*. Esto último puede resultar en algún sentido paradójico. Mientras se canta aludiendo a toda una institución se interpela cara a cara a los funcionarios policiales. La misma lógica de relaciones personales que tiñe las relaciones en el barrio, y que lleva a hablar de “los derechos humanos” como personas, también impregna estos actos de confrontación, donde lo que parece dominar es la dimensión de las relaciones entre unos y otros, relaciones de proximidad en las cuales tallan con un peso significativo las emociones y la corporalidad. *Decirles en la cara, verles la cara, que den la cara* se presenta como la acción opuesta a *matar por la espalda, rajarse como ratas, ser un cobarde*, donde la afrenta implica una interpelación personal. Así, el voceo de las consignas propias del repertorio militante en algún sentido se re-traduce y puede convivir con aquellas otras intervenciones cargadas de insultos.

“¡Ahora están todas las madres! ¡Hay mucha gente! A mí me mataron mi hijo, y a toda esta gente que está acá, a todos le mataron sus hijos. Todos estos policías asesinos, [que] no quieren mirarnos a nosotros la cara tienen miedo! pero nosotros no somos asesinos, les queremos ver la cara, nosotros no somos asesinos cobardes como este tipo. ¡Ahora están los mafiosos adentro cuidándolo para que nosotros no le hagamos nada! ¿Por qué no lo dejan?, ¡nosotros no queremos mirar la cara nada más, nosotros no le vamos a hacer nada! ¡Asesinos!, ¡cornudos!, ese que veo ahí, que está como provocando, riéndose, ¡capaz que es el más cornudo del barrio y se está riendo de uno! Nosotros hacemos esto porque no tenemos un hijo, ¡nos mataron estos hijos de mil puta asesinos! Cada año que pasa más los extrañamos y no los podemos tener con nosotros, ¡solo le podemos llevar una flor en el cementerio! Y no me van a decir que casi todos estos hijos de puta no son todos cornudos, ¡no sirven para mierda!, ¡por eso es que la mujer les ponen los cuernos! Al Señor Garrido toda la 18 [la comisaría] le agarró a la mujer de atorranta que es, ¿por eso hace lo que hizo? ¿No tiene huevos para ponerla en su lugar a la mujer? Los pibes no tienen la culpa que el matón tenga una mujer atorranta, ¡eso es lo que pasa!, ¡mientras que ellos salen a matar pibes la mujer se está encantando con otros!”.

[Todos cantan]: ¡Policía, policía, que amargado se te ve, mientras vos andás matando pibes, tu mujer se fue al hotel!

Son nuestros hijos, no es cualquier cosa que mataron, a mí cuando veo un perro que está lastimado me duele, no me gusta, ni con un animal me gusta. ¡Y se trata de nuestros hijos!; pero estos, no tienen ni hijos, ni

nada, no quieren a nadie, son asesinos, ¡están preparados para matar! Nosotros los parimos a nuestros hijos y estos hijos de puta nos matan a nuestros hijos, ¿eh? La gente que pasó por lo que nosotros estamos pasando sabe lo que es perder a un hijo, y no de enfermedad ni nada sino [que] los matan, a tiros, o a golpes o a tortura. ¡Si acá no hay justicia vamos a venir todas las veces que sea necesario!, ¡queremos ver que haga justicia, basta de la impunidad ya! ¡Queremos ver justicia, que se haga justicia por nuestros hijos y por todos, eh!

[Una familiar agrega]: Ellos solo tienen hijos porque las mujeres les encajan hijos de otros.

[La familiar que estaba hablando dice]: ¡Son tan amargados que las mujeres les encajan los hijos de los vecinos! Ustedes no saben lo que es que les maten un hijo, porque ustedes no tienen hijos, ¡los hijos de ustedes son los hijos del vecino! ¡Cornudos! Ustedes no saben los que son los hijos, ustedes no saben lo que es una madre, porque tienen una familia con dos padres, ¡el comisario y el subcomisario! Estos hijos de puta esperan que nos muramos nosotras así se termina todo y ahí está el hijo de puta, ahí adentro está el asesino. ¡No sé si fue parido por la madre o no sé por qué virgen! Si tiene una madre no tiene que ser tan hijo de puta, ¡seguro que no tiene hijos!''.

Los *familiares*, al tiempo que se presentan desde los lazos de parentesco, para así esgrimir una razón última y, a la luz de sus argumentaciones, inobjetable, profieren insultos que pretenden humillar y denostar. Y para hacerlo, acuden a la misma serie de valoraciones a través de las cuales se legitima su denuncia y su derecho a denunciar pero con signo invertido. Es decir, los *familiares*, y especialmente aquellas que son madres, aluden a lo que señalan como lo más sagrado que poseen (la vida de sus hijos), y denostan a los policías por estar por fuera de esos valores. Así, se les dice, no saben lo que es ser padre o madre, no tienen hijos, ni honor o vergüenza, están preparados para matar. Se los presenta así casi por fuera de la humanidad, seres con cualidades contranatura –*no sé si fue parido por la madre o no sé que virgen*–, anómalos –*tienen una familia con dos padres, ¡el comisario y el subcomisario!*–. Más allá de la obvia alusión, en esta imagen, a la “familia policial”, llama la atención tanto la marca genérica para aludir al poder policial (el poder como eminentemente masculino), como el hecho de que suma, a los insultos que atacan la hombría –por la vía del deshonor–, un significado más, se trata de alguna manera de no-hombres, de seres tabuados, de naturaleza altamente ambigua. Y en ese sentido, esta imagen consi-

que mostrar con potencia la distancia simbólica construida entre esos otros a los que se confronta con un “yo” que habla¹¹¹.

II

“Como a los nazis les va a pasar,
adonde vayan los iremos a buscar,
olé, olé, olé, olá

¡Para los pibes justicia ya!
¡para la yuta nunca más la impunidad!;

Dale alegría, alegría a mi corazón,
la sangre de los caídos en rebelión,
¡ya vas a ver!

¡Las balas que vos tiraste van a volver!
y sí, señor, vamos a llenar de ratis el paredón”.

¿Cómo entender la incorporación de estas consignas propias del repertorio militante en el marco de esta protesta? Estas consignas, informan de un punto de encuentro, de intersección entre la lógica de los *familiares* y la lógica militante. La afirmación de una verdad (*yo sabía*), el aviso amenazante y temerario de persecución del matador (*adonde vayan los iremos a buscar*) y la amenaza directa (*las balas que vos tiraste van a volver, vamos a llenar de ratis el paredón*) que alude en el repertorio militante a muertes políticas (*muertos en rebelión*) da cuenta de un punto de encuentro entre ambas.

Si, como se señalaba al comienzo de este trabajo, se trata aquí de muertes que no podrían definirse en sentido estricto como muertes políticas sino que, por el contrario son politizadas *post facto*, puede verse de qué maneras específicas se produce esa politización y los diversos significados que esta importa según los actores de que se trate. ¿Cómo es que estas consignas se vuelven significativas para los *familiares*?, ¿son significativas del mismo modo que para el resto de los militantes y activistas? Las preguntas así colocadas intentan señalar que, desde mi punto de vista, estas consignas parecen resultar eficaces y significativas para los familiares por razones diferentes de las

¹¹¹ Es en este sentido que Leach trabaja sobre el lenguaje y el tabú, indicando, precisamente: “El tabú sirve para separar el ‘yo’ del mundo y, después, para dividir el propio mundo en zonas de distancia social” (1983:192).

que lo resultan para los militantes. Es decir, parecen ser consignas que resultan eficaces no por aquella pretensión ideológica y pedagógica de la organización –expresada en aquel pedido de la abogada: “¡Consignas de Correpi, por favor!”– que pretende educar en el sentido de encuadrar, de “adoctrinar” a los *familiares*, sino porque se trata de consignas que encajan en esta lógica de venganza ritual que organiza las intervenciones de los *familiares*. Y ello así porque, de alguna manera, se anudan a esa lógica de las *personas de carne y hueso* que pretenden enfrentar cara a cara al matador; insultarlo e imprecarlo por la vía de los *rituales de humillación*, del mismo modo que ocurre en situaciones de enfrentamiento interpersonal, donde se enfrenta a los policías como en aquel episodio, relatado capítulos atrás, cuando la madre de un joven (Rosa) le da un volante a uno de los policías imputados por la muerte de su hijo y le dice: “miralo hijo de puta... así no te olvidás la cara del pibe que mataste”.

Así, parece presentarse un punto de encuentro o articulación entre la lógica de la *versión militante* y las intervenciones de los *familiares*, expresadas en el registro de las emociones y los sentimientos. ¿Quién se apoya en quién? ¿Es la *versión militante* la que legitima a los *familiares*? ¿Hay acaso un intento de la organización de encuadrar su protesta por estas muertes en una lógica militante que cuenta con consignas políticamente ya legitimadas, para conseguir politizar la protesta, como un intento de construcción de inteligibilidad en el escenario político más amplio? De acuerdo con lo que sostienen los abogados y militantes –no *familiares*– de la organización esto podría ser visto así.

En una entrevista, la abogada de la organización explicaba las estrategias que, en diferentes momentos, desarrollaron para *integrar al familiar directo en la discusión más política*. Desde su perspectiva esto presentaba una serie de problemas, porque, por un lado, no era posible *sentar en una misma mesa a la militancia y al familiar porque no comparten el mismo lenguaje*, porque *es gente [los familiares] que no tiene experiencia militante* pero, por otro lado, se sostenía la importancia de que los *familiares* formaran parte de la organización. Así, se expresaba como necesario e importante que los *familiares* tuvieran en la organización un espacio propio, *más cerrado* que respondiera a *la necesidad del familiar de laburar con iguales, de que era únicamente frente a otro familiar que podía llegar a abrirse* pero, al mismo tiempo, que también tuvieran contacto con la militancia, porque de otra manera no sería más que *un organismo de autoayuda... una cosa de terapia*. Su explicación buscaba mostrar cómo la

organización –de diferentes maneras– trató de *encuadrar* a los familiares, porque *no son bichos políticos, eso se lo tenemos que ir explicando nosotros, lo que ellos saben es que un cana les mató al pibe*.

Desde su punto de vista, es la organización la que consigue –o trata de conseguir– politizar no solo la protesta por estas muertes, sino también a los *familiares*. Los *familiares*, desde esta visión, con su *falta de experiencia militante* y su desborde emocional –considerado un exceso y enfrentado a la razón– deben ser *encuadrados*. Pero al mismo tiempo, aun sosteniendo esa falta de politicidad en las intervenciones, se les reconoce una identidad, un estatus diferencial, los *familiares* no son la militancia pero se milita con los *familiares*. La forma de trabajo que finalmente encontraron se montó sobre este reconocimiento. Y esto –independientemente de las intenciones deliberadas y orientadas en ese sentido– colaboró con la consolidación de la identidad de los *familiares*, como un grupo próximo pero separado de la militancia, o mejor, como un tipo particular de activista.

Desde la lógica de los *familiares*, en cambio, estas consignas parecieran estar reforzando su legitimidad para una protesta que se traduce a sus propios términos de confrontación e impugnación, donde lo político, la impugnación y la alteridad al poder parecen expresarse en otro lenguaje, no por menos “ideologizado” menos eficaz al momento de sostener la confrontación. La vinculación, la articulación con la militancia a la que ellos genéricamente se refieren como los *derechos humanos*, aparece desde su perspectiva como un plus de poder y protección que los asiste en su protesta. Ellos están con los *derechos humanos*, es la *gente con la que se mueven*, a la que reconocen con saber, poder y capacidad de influencia. Y cuya asociación los fortalece, les da herramientas y también, los ayudó a “avivarse”. Ahora, con estos aliados, desde su perspectiva tienen más poder e instrumentos para sostener su denuncia y su protesta. Lo que parece evidenciarse en la lógica militante, entonces, es cierta dificultad para considerar como políticas determinado tipo de intervenciones que no presentan un discurso político explícito, no consiguiendo así ver la economía política insita en estas formas de intervención propias de los familiares, que presentan un carácter impugnador y de denuncia activa bajo un lenguaje popular y altamente certero. Y con efectos no solo durante la protesta, sino también, en el fortalecimiento del grupo de *familiares* y en la concomitante construcción de legitimidad que ello importa. Ya casi al final de este acto una de las familiares, dijo a viva voz:

“Mientras nosotras salgamos a la calle, aunque sea una sola, mientras nosotras salgamos a la calle a luchar nuestros hijos van a estar vivos, y eso lo peor porque ellos van a tener que ver los ojos y van a tener que ver la sonrisa de nuestros hijos, eso es lo peor para ellos. Y otra agrega: otra cosa que quería decir, es que la señora de Garrido [el policía acusado] dijo en una verdulería, ahí donde vive, que nosotras somos una manga de locas. ¿Una manga de locas porque venimos a reclamar? ¡Nos mataron a nuestros hijos! Ella no sabe, ¡porque ella no sabe lo que es parir un hijo!, ¡¿nos dicen las locas, porque venimos a pedir justicia?! ¡¿Locas porque no podemos hacer otra cosa que pedir justicia?! ¡Nosotros no somos asesinos como los policías!”.

Si politizar significa, como se dijo, la capacidad de identificar relaciones de poder y de cuestionarlas, estas formas de intervención actúan, por la vía de las emociones, una forma particular de politizar una protesta. Comprender estas formas de intervención *también* como parte de una protesta política da lugar al análisis de los modos particulares en que los sectores populares enfrentan y traducen sus experiencias respecto de la violencia policial. Siguiendo a Geertz podría señalarse que la estructura de acción importa (en tanto tal) una estructura de pensamiento, de modo que su descripción implica también describir una “constelación de ideas” (2000:231) y ello así porque las ideas son “significados vehiculizados” que, siendo símbolos, describen, denotan, representan, ejemplifican, rotulan, indican, evocan, retratan, en fin “todo lo que de una manera o de otra significa” (2000:232). Definir estas intervenciones como ritos ha implicado considerarlas como un comportamiento que alude a dimensiones verbales y no verbales, un complejo de palabras y acciones (Leach, 1966; Peirano, 2002) que revela una *forma de vivir*, de experimentar y actuar conflictos y dramas sociales (Turner, 1957, 1974). Y en este sentido, estas formas de protesta ritualizadas permiten expresar la *eficacia de la creencia* que interviene de manera tal que posibilita que se actúe una serie de ideas, que se constituyen a la vez, en *loci* privilegiados para analizar cómo piensan los grupos sobre determinados hechos y situaciones¹¹². Las valoraciones morales que

¹¹² Es en este sentido que Díaz Cruz (1998) y Sidorova (2000) señalan que los rituales constituyen acciones pensadas y pensamientos actuados. Sidorova incluso va más allá al sostener: “La acción ritual, altamente simbolizada y significativa, es la que se ha convertido en el foco de interés de la investigación antropológica, mientras que el estudio de los decires rituales ha sido considerado más

se exhiben, los significados que son puestos en circulación en la protesta informan en gran medida respecto de una comunidad moral y emotiva constituida por los *familiares*.

Ellos y nosotros o la vereda de enfrente. Cuerpo, espacio y territorio

El espacio, así como las actitudes respecto de su ocupación, no está exento de significado. Por el contrario, el espacio se configura como expresión de una posición y de una actitud que permiten indicar la falta de miedo que se actúa, también, con lo corporal. Mas el cuerpo, la dimensión física puesta en juego, no supone que opere como instrumento –con exterioridad al sujeto–, sino antes bien como parte de *eso que se es*, y desde esta perspectiva entonces el cuerpo es tanto “un objeto material como una fuente de subjetividad: un locus de conciencia y sensaciones. Esto es, un agente activo en la conformación de actuaciones y relaciones sociales” (Daich, Pita, Sirimarco, 2006). Así, las formas de actuar diversas situaciones de confrontación y de resistencia se ven fuertemente ancladas en la corporalidad, en una fisicalidad no exenta de emociones, sino por el contrario, atravesada por ellas. Y, por lo demás, en tanto la ocupación del espacio implica generalmente una confrontación directa con la policía, es vivida como oportunidad de demostración de poder, en la cual cuerpo, emociones y sentimientos aparecen como instrumentos de intervención frente a situaciones de conflicto que se traducen en expresiones tales como “poner el cuerpo”, “hacer el aguante” y “banca”. El cuerpo así es entonces parte constitutiva de una forma de comprensión del mundo y también posibilidad de marcar un límite en las relaciones. Ya antes de cualquier interacción la disposición de los cuerpos en el espacio produce significado. Las formas en que los familiares se identifican –remeras con fotos de las víctimas, carteles que cuelgan de sus cuerpos, prendedores, pancartas que portan– funcionan como signos exteriores al cuerpo, que se sobreimprimen a aquellos signos unidos a él, tales como los modos de hablar y de comportarse (Bourdieu, 1993) y los invisten de una identidad que marca diferencia.

Los *familiares*, por medio de esta forma de presentación y representación en los espacios públicos, consiguen producir una marca

bien complementario al de los haceres” (2000:94). Atendiendo especialmente al señalamiento de esta autora respecto de la importancia de lo dicho, de lo cantado, como constitutivo de la acción ritual, es que me he detenido en el análisis de los contenidos de los insultos y consignas.

sobre sus propios cuerpos, que no solo los separa en tanto los distingue del resto, sino que los identifica como iguales entre sí¹¹³. Pero también, el cuerpo es puesto en juego en el acto de la protesta misma o incluso de la confrontación individual. La proximidad física con la policía no es eludida, sino por el contrario, propiciada. Esto así, ya se trate de aquellos policías directamente imputados, ya de otros a los que se interpela en tanto portadores de un uniforme que indica pertenencia institucional y así funciona como un marcador simbólico; esto es, como un cuerpo investido al cual confrontar. Un episodio ocurrido en ese sentido, puede venir a demostrar esta afirmación. La protesta a la que se hará referencia se produjo, al igual que el otro caso descrito en este capítulo, frente a las puertas de los tribunales de un partido del Gran Buenos Aires. Se trata de un edificio moderno y de dimensiones mucho más reducidas que la de aquellos que son cabeza de departamento judicial. Los *familiares*, bastante más temprano que el horario marcado para el inicio del juicio, iban llegando y se quedaban de pie ante la entrada del edificio. Cada uno arribaba con su bolsa, donde llevaba –como es costumbre– sus carteles y banderas, que desplegaban en el lugar. Algunos traían también termos con agua caliente, mate, bizcochos. Sabían que era más que probable que la jornada fuera larga. La idea de los *familiares* era manifestarse y protestar hasta que se abriera la sala. Cuando ello ocurriera, algunos pocos –se sabía que la sala no tenía una gran capacidad de público– entrarían en su calidad de público y otros quedarían sosteniendo la protesta en la puerta de los tribunales. Se trataba de lo que los familiares llaman hacer el aguante y que importa una práctica de manifestación de solidaridad, que es también ocasión para la expresión del compromiso de todos con la protesta. Como no se trataba de un predio, sino de un edificio sobre la línea de construcción municipal, la vereda no era lo suficientemente amplia para que el nutrido grupo de familiares se ubicara en las puertas de los tribunales sin volver algo dificultoso el paso. A esto se sumaba que, apenas a cinco metros de la puerta de ingreso a los tribunales, había una entrada al estacionamiento del edificio, por donde ingresaban

¹¹³ La llegada a cada acto de protesta supone generalmente un momento en el que cada familiar que ha llegado hasta el lugar combinado se “viste” y ocupa el espacio. Así, suelen ponerse sobre la ropa de calle que traen una remera con la imagen de la víctima, cuelgan de su cuello un pequeño cartel con la foto y la denuncia, se colocan un prendedor, despliegan sus banderas y carteles buscando un lugar donde colocarlos y, a veces, luego de ello se disponen a entregar volantes con su denuncia a transeúntes y curiosos.

los autos de los funcionarios judiciales y también los camiones que trasladaban detenidos a los juzgados. Cuando el grupo que se había encontrado era relativamente numeroso, se acercó a ellos uno de los policías a cargo de la vigilancia del juzgado y tuvo lugar la siguiente situación:

“Policía: ¡Van a tener que desalojar este lugar!

Familiar 1: ¡Nosotros no nos vamos a ir de acá! ¡Nosotros tenemos derecho! ¡Nos mataron a nuestros hijos! Y este, igual que los tribunales es un lugar público. ¿Por qué nos tenemos que ir? ¡No estamos molestando y este es un espacio público!

P: Señora, se lo estamos diciendo bien, es preciso que se corran de aquí, pueden ir a la vereda de enfrente

F1: ¡Nosotros no vamos a salir acá!

Militante [el único presente y que acaba de llegar]: ¡Nosotros somos militantes de derechos humanos y estamos acá para reclamar por una muerte de gatillo fácil!

[Los familiares rodean al policía, repiten que no van a moverse de ahí, que tienen derecho a estar en ese sitio. Otros tres policías se acercan a la escena que ya es tumultuosa. Uno de los policías, visiblemente alterado grita]:

Policía 2: ¡¡Señores, ¿¿ustedes no entienden??!! Por acá entran los móviles que traen detenidos, ¡necesitamos espacio para que bajen!

F2: ¡¿Y cuál es el problema?!, ellos son unos pobrecitos presos, ¡si no nos da miedo estar con ustedes al lado que son unos asesinos...!

Policía 3: Necesitamos el espacio, ¡si siguen así el juicio no va a empezar!

F2: ¡¿Qué?! ¿Nos está amenazando?! Nosotros nos corremos si queremos, ¡y ahora no queremos!

Familiar 3: Ustedes no nos van a decir qué tenemos que hacer, porque nosotros sabemos muy bien qué tenemos que hacer, ¡y este es un espacio público!”

Más policías se acercan a las mujeres (que son muchas más que los varones), pero ellas no se corren, por el contrario, se plantan en el lugar. Parece una lucha de posiciones por centímetros de la vereda. A un lado del grupo de policías está una de las *familiares*, con su cuerpo inclinado hacia delante, sostenida en sus muletas. Otra de las familiares se adelanta llevando a su madre en silla de ruedas al frente. *¡Somos todas mujeres!*, dice la familiar de muletas, *¡no somos violentos, si lo fuéramos no estaríamos acá, reclamando justicia!*

Los policías se miran entre sí dando ya por perdida la pretendida negociación por el espacio. Se acerca entonces un empleado del juzgado que, con modos conciliadores, trata de explicar que se pre-

cisa que esté libre el ingreso al edificio y al estacionamiento. La discusión sigue mientras el empleado aclara: “no es nada contra ustedes, ustedes pueden estar aquí, vamos a cortar la calle para que puedan estar en la calle, es solo por una cuestión de tener espacio para que descendan los detenidos”, dice. Nadie hace ademán evidente de retirarse, pero mientras el empleado del juzgado habla algunos, lentamente, se desplazan de la vereda a la calle. Finalmente, uno de los familiares cruza la calle y en la vereda de enfrente, cuelga de un poste su cartel. El militante cruza también y ata a unas rejas el cartel que trajo que dice: “¡Basta! Familiares en Correpí”, y que tiene el dibujo de la Coordinadora (una bota de uniforme policial con una calavera en la suela que dice Policía). Otra familiar pide a su hijo que saque de la mochila el cartel de ellos y lo cuelgue. Los demás familiares van haciendo lo mismo. Finalmente el grupo queda en la vereda de enfrente.

El episodio relatado pone de manifiesto algunas cuestiones de relevancia. Por una parte, la generación de una confrontación activa. El cuerpo, funciona como marca en un espacio que es ocupado para la presentación. Se actúa tanto la falta de miedo, como la resistencia a una autoridad que aparece obligando –así es visto– al desplazamiento. *Nos corremos si queremos*, es la forma más clara de manifestar desobediencia y desafío a una orden de la autoridad, que se expresa apelando al derecho al reclamo, al derecho a la ocupación de un espacio público, al derecho incluso a desoír la orden de una autoridad a la que se le cuestiona tal carácter. La resistencia al sometimiento es actuada aquí de la manera descrita por O’Donnell (1997) que se señalara en capítulos anteriores. La jerarquía es cuestionada y desobedecida. Al igual que en la “ceremonia de tratamiento” descrita por este autor¹¹⁴, en esta situación se pone en evidencia una modalidad de tramitar los conflictos y las jerarquías con la autoridad. Así, la apelación a un universo igualitarista –a un mundo de derechos que allí como horizonte anima y sostiene simbólicamente esa falta de miedo– permite actuar con el cuerpo, en una lucha de posiciones, la impugnación (no la disolución) a la jerarquía y la autoridad. El análisis de esta situación posibilita estudiar las dos cuestiones aquí planteadas: por una parte, el aspecto de la corporalidad y las emociones¹¹⁵ como dimensiones constitutivas

114 Me refiero a aquella que señala O’Donnell y que tiene por respuesta a la pregunta “¿Usted sabe con quien está hablando?”, “A mí que (mierda) me importa”.

115 Es claro que esta distinción, al menos desde el punto de vista que está siendo planteado aquí, es analítica.

de la subjetividad y, por otra, la matriz de significado en la que están insertas las formas de relacionamiento con la autoridad. La forma de resolución de la situación muestra –desde la lógica de los familiares– que se resistió la orden de la autoridad policial, que se desplazaron solo una vez que les ofrecieron cortar la calle para que ellos pudieran manifestarse (es decir, debieron ofrecerles algo a cambio, esto es, ceder ante su presión), lo cual implica un reconocimiento de su poder y que ello no fue ofrecido por la policía –cuyas órdenes desobedecieron– sino por un empleado judicial. Finalmente, casi a riesgo de poner en jaque la metáfora por la fuerza de la literalidad, el grupo quedó en la vereda de enfrente a la policía.

II. La participación en los juicios orales

El insulto y la denostación, tal como se ha sostenido, ponen de manifiesto la pretensión de humillar y así cuestionar y desafiar a la autoridad. Mas junto a ello, puede observarse también que hay otras prácticas que importan situaciones de ocupación de espacios (que de físicos devienen sociales) que son presentadas como demostración de poder por parte de los *familiares*. Poder que se manifiesta en la ocupación de un espacio, que es visto, una vez ocupado, como un “territorio ganado”; y poder que se expresa en el hecho de ver a un policía “sometido” al tribunal. Es esto lo que puede apreciarse durante la participación de los *familiares* en los juicios orales.

Las protestas a la puerta de los tribunales generalmente se deben a situaciones tales como una audiencia preliminar –esto es, previa al juicio oral– o la celebración de un juicio oral. En este último caso, los momentos considerados más importantes son tanto el inicio como su finalización que culmina el día de la lectura de la sentencia. Sin embargo, también resulta importante sostener la presencia continua durante el desarrollo del caso –algunos juicios duran varios días–. Esto es especialmente valorado, tanto por los *familiares* cuyo caso es el que se está dirimiendo, como por el resto de los *familiares* que dicen saber de la importancia de estar acompañado en esos momentos en que *hay que bancar, hacer el aguante*, así como porque, sostienen, es la oportunidad de *verle la cara* al policía causante de la muerte y también porque *¡es un juicio! y si se gana, es un triunfo de todos*.

Una *familiar* narra así su asistencia a un juicio oral:

“Y en el juicio de Nuni estuvimos bancándolos a Oscar y a Eva [los padres del chico muerto] desde que empezó hasta que terminó. Estuvimos quince

días ahí, haciendo el aguante. Nos íbamos a la mañana y veníamos a la noche. Pero estuvimos bancándolo, estuvimos apoyándolo, te digo a veces para el boleto manguéabamos, hacíamos vaquita, pero nos íbamos, a veces [pasábamos] todo el día con un mate, llevábamos un termo con agua y nada más, pero estábamos ahí al pie del cañón, porque era un juicio y cuando se ganó fue la alegría de todos, ¿entendés? Estuvimos todos, porque que consigas que metan a un hijo de puta en cana es como algo tuyo también, ¿no?... Con eso yo me desquito, ¡es un triunfo! ¡¿Sabés cómo nos hacían burla ellos [los policías]?! Así nos hacía el hijo de puta [uno de los policías imputados] (levanta el dedo medio haciendo el gesto que constituye un insulto gestual), se reía y nos miraba a nosotros así [con actitud desafiante], ¡pero ese día nos cagamos de risa nosotros! ¡Cuando se dictó sentencia fue la alegría!, ¡qué!, ¡cuando dijeron 19 años!, ¡ay, cómo saltamos! ¡La alegría!, a ese juzgado lo tomamos como casa de nosotros, ¿sabés qué?, nos tomamos el juzgado ese como que era de nosotros”.

Puede verse a través de esta narración cómo el espacio es visto como un campo de batalla donde se puede mostrar fuerza y *aguante*; el juicio, como la posibilidad de un *desquite*, una forma de venganza mediada y ritualizada; y el policía acusado –el otro– como un *hijo de puta* frente al que se busca demostrar que no se tiene miedo y que sí se tiene valor moral para confrontar y también fuerza y resistencia física para sostener el *aguante* “poniendo el cuerpo”.

§ El *aguante* ha sido definido como un concepto nativo que, en el mundo del fútbol, establece una vinculación entre prácticas violentas y masculinidad, un concepto que implica la puesta en juego de saberes y formas de actuar –en las cuales la dimensión corporal presenta un peso significativo– que hacen al honor individual y colectivo de los *hinchas* (Alabarces, Coelho, Garriga *et al.*, 2000; Alabarces, 2004; Garriga Zucal, 2005a y 2005b, Moreira, 2006). La ligazón entre lo corporal, lo emotivo y lo moral, permite a Archetti caracterizar al *aguante* como “una resistencia al dolor y a la desilusión, una resistencia que no conlleva una rebelión abierta, pero sí, a través de los elementos trágicos y cómicos, a una serie de posibles transgresiones” (Archetti, 1992:266, *apud* Alabarces, Coelho, Garriga Zucal *et al.*, 2000). En este sentido, el *aguante* designa significados que aluden tanto a una retórica del cuerpo como a una resistencia frente al otro (sea este otra hinchada o la propia policía¹¹⁶), que operan

¹¹⁶ La presentación de la policía como otra hinchada es objeto de análisis en el trabajo citado de Alabarces, Coelho, Garriga *et. al* (2000). Los autores señalan

imaginariamente en la representación de un vínculo nosotros/ellos simétrico (no jerárquico), y donde la violencia física –o la intimidación y la amenaza de violencia física– no sería más que la puesta en escena de ese vínculo (Alabarces, Coelho, Garriga Zucal *et al.*, 2000). Según estos autores, el *aguante* entonces se traduce en “una relación espacio-habilidad” (Alabarces y Rodríguez, *s/f*), donde la habilidad reside en ocupar y defender un espacio propio que es campo de batalla, una habilidad que “más allá de la fuerza física y la destreza en la lucha callejera, incluye una ración de intimidación al otro, que se logra a través de gritos, pedradas y movimientos corporales en los que los hinchas demuestran estar preparados para la pelea. Muchos ‘combates’ pueden ganarse, o sea lograr que el otro se retire (corra), solo con la utilización de las armas intimidatorias, sin llegar a la lucha cuerpo a cuerpo” (Alabarces y Rodríguez, *s/f*; Garriga Zucal *et al.*, 2005a:224). Por lo demás, sostienen, la retórica y la ética del *aguante* importan “una categoría ética que define una moralidad autónoma, sin relación con el resultado deportivo: se aguanta en la victoria o en la derrota” (Alabarces y Rodríguez, *s/f*; Garriga Zucal, 2005a:224). El *aguante* como expresión –señalan Alabarces y Rodríguez (*s/f*)– también se registra en espacios como el mundo del *rock* y las culturas juveniles, aunque el sentido que en esos ámbitos se le asigna no establece una demarcación de género de la misma manera que ocurre en el mundo de fútbol porque, sostienen, la relación con los sectores femeninos es diferente y no supone exclusión o inclusión subordinada, sino incorporación.

Tal como ha sido analizado por los autores mencionados (Alabarces y Rodríguez, *s/f*; Garriga Zucal, 2005a y 2005b; Alabarces, Coelho, Garriga Zucal, *et al.*, 2000) para el caso del fútbol, este concepto trae una serie de valoraciones y asignaciones de sentido que encuentro muy próximas al significado que adquiere en el *mundo de los familiares*. Y ello así porque, aunque los autores enfatizan en su análisis del fútbol como un espacio fundamentalmente masculino¹¹⁷,

que la policía en la cultura futbolística argentina no es vista como un aparato de Estado capaz de ejercer una violencia legítima, sino como un colectivo autónomo, como un enemigo-adversario comprendido dentro de la misma lógica constrictiva con que se piensa a las otras hinchadas. Y, más aún, se presenta como un adversario deseable para la confrontación y la prueba el aguante, el enfrentamiento con la policía en ese *ranking* imaginario de valor “supone del puntaje máximo; simplemente, se trata de pelearse con otra hinchada más, aunque la más violenta, porque está legalmente armada y dispone de toda la impunidad” (223).

¹¹⁷ En el trabajo de Binello, Conde, Martínez y Rodríguez (2000) se analizan las formas en que intervienen las mujeres en el mundo del fútbol y se sostiene que la presencia de las mujeres y sus prácticas en ese mundo pueden ser

a través de las vinculaciones que establecen entre el concepto de *aguante*, la masculinidad y la virilidad –proponiendo una relación directa entre estas y los varones–, el aguante como “práctica popular masculina ampliamente extendida” (Alabarces y Rodríguez, s/f:s/n) y su significación puede desplegarse si se la piensa en términos de “indicadores genéricos” significativos donde masculinidad y virilidad aparecen ligadas semánticamente al poder. Entiendo que es en ese sentido que puede comprenderse el análisis de Archetti (1985) de las narrativas míticas sobre lo masculino en la memoria popular –consideradas a través del fútbol–. Este autor sostiene que la afirmación de la virilidad no remite a la dicotomía “masculino/femenino” sino antes bien a la de “macho/homosexual” (Archetti, 1985, 1992; Alabarces y Rodríguez, s/f)¹¹⁸. Desde esta lectura, la masculinidad es el indicador genérico en que se inscribe el uso popular de los significados y valoraciones asociados al honor, a la dignidad, al coraje y a la falta de miedo y que hacen posible *la lucha*, un enfrentamiento que conlleva insita la capacidad de “resistir al otro” (Archetti, 1992:266, *apud* Alabarces, Coelho, Garriga Zucal *et. al*, 2000). Visto de este modo, la masculinidad puede ser considerada como la expresión del poder, del dominio y de la autoridad (la representación del poder como eminentemente masculino), y por tanto, el cuerpo al que alude es –expresado por la vía de lo genérico– un cuerpo moral. Las alusiones a la masculinidad, en tanto metáfora de poder, permiten iluminar los significados así como el alto valor simbólico en la protesta. A partir de aquellos a los que se humilla, a los que se pretende destituir de autoridad por la vía de un discurso claramente organizado a partir de valoraciones cargadas de índices genéricos que asocian virilidad y masculinidad a poder, se comprende que la propia

consideradas en términos de una “emergencia activa”, intervenciones que aparecen “en las fisuras, las junturas y las grietas de las formas dominantes masculinas” (48) y que, en tanto su presencia no se presenta como una disputa en torno a un conflicto de género, no importa un quiebre de las retóricas y narrativas futbolísticas propias del universo simbólico masculino.

¹¹⁸ La construcción de este imaginario implica, según este autor, más de un eje que interviene en la construcción contrastativa de un *ethos* masculino. Así, junto a la dicotomía macho/homosexual, también opera la de padre/hijo, en ambos casos se trata de enfatizar en los polos de significado positivo y negativo que hacen a la masculinidad y que la definen no por su oposición con lo femenino, sino por la ausencia de virilidad (homosexual) y de madurez y autonomía (hijo).

definición de sus prácticas de protesta y lucha también se exprese en el mismo lenguaje. La violencia ritual de los insultos parece completarse con las prácticas asociadas que implican la ocupación de los espacios donde se “pone el cuerpo” y se está dispuesto a “bancar”.

Sin embargo, en el campo de análisis de esta tesis se observan dos diferencias significativas respecto del mundo de fútbol. Por una parte, el *mundo de los familiares* de víctimas de la violencia policial es eminentemente femenino (en su mayoría compuesto por mujeres que enfatizan su condición de madres) y, por otra, no se registran situaciones de violencia física directa, sino –eventualmente– situaciones que si bien importan violencia y proximidad física, siempre están mediadas (ya por el lenguaje, ya por objetos –lanzados contra policías o contra cosas–), y en las que el *cuerpo a cuerpo* siempre cuenta con un cálculo que permite vislumbrar cierta ecuación entre medida de proximidad, intimidación y riesgo. Y esto, creo, no solo pone de manifiesto la existencia de un campo de significación cultural donde el poder es visto a través del prisma genérico como masculino –razón por la cual estas mujeres atacan la masculinidad del otro desde aquellos significados que son expresiones condensadas de ese imaginario–. También revela el poder diferencial de quien enuncia el *aguante*. Amparadas en esa retórica genérica del poder, estas mujeres-madres, haciendo uso de su presunta fragilidad y sensibilidad que les permite expresar su desborde de emoción, consiguen tensar al máximo la provocación, “feminizando” al otro para, simbólicamente, someterlo. Mujeres que se presentan compartiendo ese universo de valores son las que, jugando con el mismo, provocan e impugnan, sabiéndose amparadas por ese mismo campo significativo que las protege de la violencia directa.

La Correpi siempre destacó la importancia de la manifestación y la protesta como una modalidad de acción política que implica, en sus propios términos, hacer *quilombo afuera*. Otras organizaciones sin plantearlo de manera equivalente, así como *familiares* que han estado en alguna de las organizaciones y ya no pertenecen a ninguna pero siguen participando de las protestas, también sostienen la importancia de estar presentes en la mayor cantidad posible de juicios que se celebren por casos de violencia policial. La red de vinculaciones en el *mundo de los familiares* es muy eficaz en lo que hace a la circulación de la información, de modo que durante la celebración de un juicio oral –aun de aquellos con escasa notoriedad pública– muchos *familiares*, aunque tengan algunas diferencias entre ellos, se acercan y marcan presencia. En este sentido, decía un *fami-*

liar hablando del juicio de otra *familiar* con quien había tenido un enfrentamiento que finalmente los distanciara: “El año pasado cuando estuvimos apoyándola en el juicio, no la apoyamos por ella, la apoyamos por el hijo, porque el hijo no tiene la culpa de lo que haya hecho la madre”.

El juicio, dicen los *familiares*, es una instancia muy esperada, no solo porque implica en cierto modo la culminación de una parte importante del proceso –y por tanto es la posibilidad de obtener una condena– sino porque es la primera ocasión¹¹⁹ sostienen, en que pueden ver cara a cara al imputado sometido a las reglas del Poder Judicial, y porque es también la oportunidad de conseguir que *el tipo, ahí, sentado enfrente mío diga por qué lo mató*. La asistencia al juicio y la presencia activa en él se presenta así –desde la lógica de los *familiares*– como una instancia potencialmente igualadora, en la que el policía imputado no solo se verá *sometido* a las reglas del juicio, sino también obligado a encontrarse *cara a cara* con los *familiares*. Sin embargo, los juicios implican también el sometimiento de los *familiares* –en su carácter de público– a las reglas propias del procedimiento judicial. Lo cual genera situaciones relativamente conflictivas. De hecho, son frecuentes en estos juicios las advertencias del presidente del tribunal oral que se dirige a los asistentes en estos términos:

“Le recuerdo al público que estamos en un Juicio Oral y Público que debe celebrarse, de acuerdo al Código Procesal Penal de la Provincia de Buenos Aires que, en su artículo 348 dice [lee]: Obligación de los asistentes.– Las personas que asisten a la audiencia deberán comportarse en forma respetuosa y en silencio. No se permitirán actitudes que perturben el normal desarrollo del debate [Y reitera, remarcando sus palabras pausadamente]: *Respetuoso silencio. De no ser así este tribunal puede decidir desalojar la sala y continuar el debate sin público, no quisiera volver a reiterarlo*”.

Garapon (1999), analizando los juicios como prácticas judiciales ritualizadas, sostiene que la presencia del público en estos incre-

¹¹⁹ Generalmente, para los familiares el lugar reservado es el de público. Pocas veces han declarado y, si lo hicieron, por lo general ha sido en la instancia de instrucción, esto es en una oficina judicial y no en un tribunal, razón por la cual no han estado cara a cara con el imputado frente a un juez.

menta la atmósfera de la audiencia. Y agrega que el público, en su función política de control directo de la aplicación de la ley, cumple acabadamente su papel cuando es anónimo y cuando participa asistiendo al espectáculo que es el juicio, a través de una presencia pasiva, silenciosa, contemplativa y respetuosa, que es la que se espera. Esta idea de público, que está claramente definida en los códigos de procedimiento de los tribunales, y es a la que apela el presidente del tribunal oral en el episodio narrado líneas arriba, contrasta de manera tajante con lo que significa para los *familiares* la asistencia a los juicios orales. Para estos la presencia en un juicio oral importa otro espacio más de confrontación. Así se trata de *tomar el espacio, llenar la sala* –e incluso demarcar a partir de la ocupación del espacio un lado *nuestro*, separado del de *ellos*–. Debido a ello, en muchos de los juicios se hace palpable un clima de tensión, en gran medida resultante del deseo de intervenir con comentarios o gritos y, al mismo tiempo, saber que dar lugar a acciones de ese tipo puede ocasionar que el tribunal decida desalojar la sala por completo y continuar a puertas cerradas o, en el mejor de los casos, retirar de la sala a alguno de los participantes. Así lo explicaban tres familiares:

S: Hoy estábamos hablando justo con mi mamá. Mi mamá no ve la hora de que empiece este juicio, porque ella está enloquecida por verlo, por verle la cara y dice [la madre] la verdad que yo le voy a decir esto y esto...

N: ¡Pero ella no entiende eso! Yo ya le dije que si va no tiene que abrir la boca porque si no te van a echar de la sala y no vas a entrar más, ¡y veas lo que veas te tenés que callar la boca!

E: A Olga cuando ha sido el juicio la sacaron afuera...

N: Claro, porque si ahí abrí la boca...

E: Porque los puteó a los policías, los insultó adentro, se paró, ¡les dijo de todo! Le dijo el juez que se calle que si no la sacaba afuera, ¡y qué! Olga estaba atacada, ¡qué se iba a callar!

N: ¡Es que tenés que tener contención en ese momento! Es una situación difícil.

E: ¡Claro! ¡Hay que estar en la piel de esa persona!

N: Una que vio a los asesinos de los otros juicios que hemos ido, frente a frente...

E: Mirá que vos los veas a los que son los asesinos de tu hijo...

N: Que te da bronca, ¿te imaginás ver el asesino que mató a tu familiar?, a tu hijo, a tu hermano, ¿ahí? Te da unas ganas de...

E: ¡A mí que me saquen, si me quieren sacar que me saquen!, yo no me voy a contener.

S: No, mi mamá también, ella dice que no.

N: Yo no sé, porque en este momento tengo una cosa acá [se toca la garganta, como atragantada], porque no sé también si me voy a contener también en ese momento, pero tengo que armarme de valor para estar adentro de la sala, para aguantar..

E: ¡Para aguantar! Ahora, una vez que terminen de hablar todos en la sala, el último día.

N: Ahí sí los voy a reputar a todos...

E: ¡Ahí le tenemos que dar!

N: Pero escuchame, en ese momento no sé cómo voy a aguantarme para mirarle la jeta, no sé, mirá. En el juicio de X, la Rosa le hacía así a los Cobani [levanta el dedo medio hacia arriba], de atrás le hacía así. Por eso ella no quiere entrar a la sala, porque no se aguanta, a ella le gusta putear, entonces le hacía así, pero sabés Puyó y el Cáceres [los policías acusados], ¿sabés?, Puyó era el más hijo de puta, nos hacía así [gesto de cara desafiante] delante de los jueces, como puteándonos.

E: ¡Ay! ¡qué hijo de puta!

N: ¡Sí! y después una vez que había terminado el debate estábamos por irse cada uno a su casa y estábamos ahí reunidos todos, y los sacan a ellos en el patrullero, y el patrullero se prestó para que nos toquen bocina, nos tocaron bocina, nos dimos vuelta, y Puyó nos hizo así [levanta el dedo medio hacia arriba] y Rosa le dijo, metele a tu madre ese dedo!".

La presencia de los *familiares* consigue generar en la sala un efecto de presión más que considerable, tanto así que, en algunas oportunidades ha llevado al imputado a solicitar el derecho de permanecer, durante el juicio, en una sala contigua fuera de la vista del público. En cierto modo, si todo el proceso judicial implica un proceso de expropiación del conflicto, de *desterritorialización* en el sentido de conversión de los acontecimientos y los hechos en *autos* (Correa, 1983; Muniz, 1995; Pita y Sarrabayrouse, 1997), las diversas formas de intervención de los *familiares* –ya dentro de la sala como público, ya haciendo el *aguante* a las puertas de los tribunales–, parecen operar en la dirección contraria, resistiendo esa expropiación y, en ese acto, dando cuenta de un territorio moral y político donde anclan los hechos.

III. Situaciones cotidianas de confrontación

Hay toda otra serie de situaciones que si bien no implican acciones de protesta organizada importan actos de enfrentamiento. Situaciones que, sin eludir la proximidad, sino por el contrario utilizándola activamente, son convertidas en actos de confrontación que así ponen de manifiesto en qué situaciones puede soportarse la

proximidad. En las primeras páginas de este trabajo se relataba una situación de campo en la que una *familiar* me pedía que le cediera mi asiento porque ella no podía estar sentada al lado de una policía durante un juicio oral. A diferencia de esa situación, en el caso que aquí se describe puede notarse cómo la proximidad física se elude, y más aún se actúa a partir de ella, aprovechándola como recurso para la afrenta. Si algo marca la diferencia entre una y otra situación es la forma en que se vive y se actúa esa cercanía. Si en el caso del juicio implicaba estar sentada, sin poder hablar, y en cierta medida custodiada, vigilada por la policía en la sala de un juicio oral donde, como se observaba más arriba debe conservarse un respetuoso silencio bajo la advertencia del juez de ser retirado de la sala o bien de decidir una sesión a puertas cerradas; la situación que se relata a continuación en tanto ocurre bajo otras condiciones, posibilitó –en este caso a dos *familiares*– actuar la resistencia y la confrontación de manera directa, maximizando una posición de alteridad donde la emocionalidad y la fisicalidad se presentan en primer plano.

Durante una conversación, se narraron situaciones que vinculaban cierta proximidad física con policías. Encuentros en un almacén que terminaron con gritos, insultos y naranjazos; la prohibición de que una amiga de la hija de una de ellas *pisara* su casa porque estaba casada con un policía, y escenas en viajes en colectivo. Ambas mujeres sostenían que no soportaban la presencia policial próxima.

“Olga: Yo no quiero que se me acerquen, yo voy bien, pero se me acerca un policía... ¡Ay, yo les hago la vida imposible! Yo veo un policía, mirá, así no sea de esta comisaría, y es como que parece que se me baja la imagen de Sergio [su hijo muerto por la policía], y yo, mirá, ya no me contengo... Callate, no sabés la otra vez [cuando iban a un acto de protesta], ¡les hicimos la vida imposible! Subimos [al colectivo], yo subo con los carteles y estamos meta conversar, ¡y atrás de nosotros venían seis yutas! ¡Ah –le digo yo [a Norma]– que olor a mierda que hay acá! ¡Así de entrada, nomás!

Norma: ¡Le entramos a dar a los Cobani! Los re-putéabamos nosotros, ¡corruptos, mataguachosi, ¡de todo le dijimos! [se ríen, nos reímos todas].

O: Sí, ¡de vuelta viajamos con tres! Cuando subimos [al colectivo] los veo y digo así [a voz en cuello], ¡¿otra vez sopa?! Nos sentamos ahí donde estaban sentados ellos y les entramos dar, uno hacía así todo el tiempo (bajaba la cabeza, sentado firme) [risas]. ¡Estaba duro! [risas] y nos miraba de reojo el tipo, viste, de los nervios, de lo que yo le decía, ¿viste? Colorado estaba, ¡no sabés! Capaz que el milico no veía la hora que nos

bajemos. ¡Han tenido el cogote duro todo el tiempo porque no nos han querido ni mirar a nosotros!

N: ¡Le dijimos de todo menos lindo! ¡Corruptos, mangueros, cornudos...!

O: Mirá ese, le digo, aquel se hace el dormido, el cornudo aquel se hace el dormido porque tiene sueño, ¡porque toda la noche ha estado meta darle a los guachos! ¡A lo macho, a lo macho, picaneando!, les decía. ¡Podés creer! Estuvieron muy ocupados maltratando a los pibes, verdugeándolos, decíamos. La gente nos miraba y habrán dicho, ¡¡estas de dónde salieron!! [todas nos reímos].

N: ¡Sí!, deben haber dicho: ¿y a estas que les pasó?, ¡¿son unas loquitas que se escaparon de dónde?!".

El relato, que se expresa en clave humorística trayendo consigo esa carga impugnadora del humor a la que se hacía referencia páginas atrás, da cuenta de una interacción que no elude la confrontación directa, y que es aprovechada para avergonzar y humillar –en público– a quienes detentan una autoridad por ellas puesta en cuestión. Las mujeres, con un registro narrativo centrado en lo emocional y en lo moral, colocan el cuerpo como límite y también como campo expresivo a partir del cual actuar la resistencia. En este sentido, el cuerpo no es únicamente el cuerpo individual, ese territorio –si se quiere– cerrado sobre sí mismo. El cuerpo opera también como frontera, como límite que marca separaciones entre los unos y los otros. Y así como los cuerpos de esos policías no son, para las *familiares*, meros sujetos individuales, sino *también* cuerpos institucionales (Sirimarco, 2006), cuerpos imposibles de ser desligados de lo que para ellas representa la agencia policial; sus propios cuerpos son territorio donde actuar la confrontación. Así, en el ámbito acotado de un colectivo, las actuaciones de estas mujeres subrayan, en ese espacio físico compartido, la coexistencia de diversos territorios morales. Y dejan en evidencia, a partir de sus gestos y actitudes –de su corporalidad y de sus sentimientos–, que habitar el espacio supone así volverlo significativo. El territorio solo se manifiesta, pareciera, cuando los cuerpos lo actúan. Los insultos, como se ve, no arraigan solo en lo verbal. Es todo el cuerpo, como territorio moral y emocional, el que está involucrado –con sus gestos, con sus risas, con sus actitudes– en el insulto. También es el cuerpo del otro el que resulta atacado, en tanto el insulto alude, sobre todo en este caso, a la conformación de una determinada corporalidad institucional, a un determinado registro de actuación viril del cuerpo policial. Es justamente el cuerpo, el propio orden moral y emocional, el que está implicado en el núcleo mismo de los insultos. Y es también

en sus cuerpos donde estas mujeres lo escenifican (Daich, Pita y Sirimarco, 2006).

La forma de intervención de estas mujeres puede entonces ser vista, desde esta perspectiva, como acciones propias de una *política de las emociones* que, al tiempo que exhiben modos particulares de comprensión del mundo, dan cuenta de *formas de hacer* que operan sobre esa *paradoja de la emoción* que ha sido expuesta capítulos atrás. La posibilidad de la ofensa verbal, la visibilización pública de conductas presuntamente privadas y moralmente reprobables es posible en virtud de la puesta en funcionamiento de supuestas –y legitimadas– imágenes y valoraciones de debilidad que se vuelven un arma poderosa. La difamación pública y el insulto instrumentalizan esa lectura de la emoción como desborde e irracionalidad y también como debilidad y habilitan sus intervenciones al tiempo que las protegen. Cualquier reacción (violenta) sobre estas intervenciones tiene de antemano una condena moral. Estas observaciones, sin embargo, no se limitan ni llevan a restringir el campo de trabajo exclusivamente a las mujeres, sino que son traídas aquí para llamar la atención respecto de cómo las emociones y las corporalidades resultan dimensiones centrales para analizar el lenguaje en que se expresan las relaciones sociales que importan tanto la violencia –como constitutiva y estructurante– como diversas modalidades de resistencia, impugnación, negociación, aceptación o sometimiento. Es con este sentido que páginas atrás, se resaltaba la importancia de la consideración de la emotividad y los sentimientos, en tanto estos, pensados como “repertorio emocional”, operan como portadores de significados, a través de los cuales los sujetos, así como los grupos, pueden expresar y actuar la confrontación, la resistencia¹²⁰.

¹²⁰ En este sentido, algunos autores (Middleton, 1989; Myers, 1986) sostienen que cada cultura produce un lexicón de palabras emocionales (Middleton, 1989:192) que ordenan la experiencia de los individuos en tanto les proveen un marco de acción. Desde esta perspectiva, es posible pensar los actos de protesta como “ceremonias”, eventos públicos que permiten a los participantes comunicar emociones y orientar sus expresiones, ya que, como sostiene Hert (1981, *apud* Middleton, 1989): “La gente sabe no solo lo que quiere decir sino lo que necesita decir”. Sin embargo, quiero en este punto llamar la atención sobre la dimensión de la fisicalidad cuando se habla de emociones y sentimientos ya que, como bien advirtiera Leavitt (1996), desde ciertos enfoques constructivistas, el énfasis en el estatus cultural y social de la emoción ha tendido si no a sustraerle al menos a oscurecer la dimensión de la corporalidad. De acuerdo con este autor, desde algunos enfoques, el análisis de las emociones y los sentimientos

Salir a atorrantear o Doña Calle

Una *familiar* comentaba que otra se había separado: ella se quedó con los chicos y el marido no le pasa plata. *¡Seguí atorrantearo vos*, le dijo el marido. *¡Sí!*, le responde otra, *¡atorrantear! A mí, mi marido me decía lo mismo, porque viste que nosotras*, me dice, *por ahí salimos temprano y volvemos tarde, y él me decía eso*. Y yo siempre saliendo con la foto del Marcos, porque nunca salgo sin el cartel o el prendedor. Hasta que una vez le dije: *Me voy a atorrantear ¿venís conmigo?* Y el vino. Y vio. Y después de eso nunca más me dijo nada. *Es que ellos no pueden prohibirnos salir*, agrega otra. “A mí, dice otra familiar, *mis hijos –salvo los dos que yo me traigo a veces– cuando ven que estoy por salir a una marcha o a un acto me dice: ¡Ah, ya está Doña Calle! Y mi yerno también: ¡Ahí viene Doña Calle! ¿Por dónde anduvo Doña Calle?*, me dice. Todo es calle para ellos. Pero yo les digo, *¡Ustedes no me van a mandar, a mí no me manda nadie, me mando yo sola! Y acá estamos*, agrega [estamos en una manifestación], *esta es la calle, ¡acá estamos atorrantearo!* Todas se ríen. *Lo mismo yo*, agregé otra, *cuando mi marido estaba detenido que empezó todo esto yo le dije, mirá estoy haciendo y esto, está todo bien, pero yo tengo que salir y no sé cuando vuelvo*. Y él me dijo que estaba bien. Él me dice que se siente cobarde ante estas cosas, porque si es de poner el pecho, él va y se caga a trompadas con quien sea, pero acá mejor que no venga porque enseguida se puede ir a las manos, ¡porque él es recontra antiyuta!”.

Lo que este material de campo permite colocar aquí es que el carácter presuntamente incuestionable de las mujeres y, sobre todo, de las madres que salen a reclamar no es visto del mismo modo al interior de las familias de origen de los familiares. Muchas de estas mujeres han señalado los conflictos que su nuevo rol de activistas ha generado en sus familias. Algunas, sostuvieron que sus maridos las cuestionaban señalando que con sus actividades restaban tiempo a sus otros hijos y a ellos mismos, así como a sus tareas de amas de casa. Aunque al mismo tiempo, esos mismos varones reconocían que ellas tenían las mejores condiciones para reclamar, ya que en

qua constructo social ha enfatizado en la discursividad, en la performatividad y en los actos de habla dejando en segundo plano el cuerpo, y así en cierto sentido replicando esa dicotomía mente/cuerpo. Es por esto que resulta importante señalar que la corporalidad, tal como aparece trabajada aquí, no es vista operando como mero recipiente o soporte material de las emociones, sino que es considerada como parte constitutiva de los sujetos.

situaciones equivalentes ellos se verían en la necesidad de “cagarse a trompadas” o “irse a las manos”. Este punto abre varios asuntos. Por una parte, permite develar cómo funciona la “magia reificadora del parentesco” (Vecchioli, 2005), que oscurece el carácter de activistas de unas mujeres que participan de una práctica política que se funda en la apelación a los lazos de sangre. Por otra parte, la referencia a los conflictos con los maridos pone de manifiesto la crisis que su nuevo papel de activistas produce sobre las imágenes y obligaciones –esperables y propias– del rol tradicional de mujer como madre, esposa y ama de casa que, paradójicamente, es el que se exhibe –fundamentalmente el de madre– para legitimar públicamente su intervención. La referencia al *atorrantear*, hecha por algunos maridos, alude precisamente a la evidencia del cambio de rol de esa mujer en su hogar. Sin embargo, el reconocimiento de la conveniencia de que sean ellas las que encabezen las acciones de reclamo indica la existencia de una evaluación que considera que su papel de mujeres y de madres les permite hacer un uso instrumental de una pretendida fragilidad que finalmente acaba protegiéndolas y que, por el contrario, para los hombres implicaría casi necesariamente una intervención –comprometida físicamente– para demostrar su valor y su hombría. Esto último llama la atención entonces sobre el lugar de los varones. Lo que ese comentario deja entrever es que si los hombres son llamados a actuar, el destino es la pelea. Esto desnuda la estrecha correlación que se construye entre la actuación de los hombres y la resolución agresiva de los conflictos (entre la actuación de los hombres y la masculinidad). Revela también la valoración diferencial que se destina a la agresividad de hombres y mujeres. Trompadas e insultos no dejan de ser, salvando las distancias que median entre lo verbal y lo rigurosamente físico, modalidades agresivas de tratamiento de un otro. No dejan de ser, ambas, manifestaciones de emocionalidad. Pero la emocionalidad que en la mujer se permite, en el hombre se reprime. Si en ellos es claro signo de irracionalidad desmedida, en ellas es el cauce normal de su afectividad: es el signo “natural” de una fragilidad que, anclada en la figura de mujer-madre, resulta tan incuestionable como inatacable (Daich, Pita y Sirimarco, 2006).

El mundo de los *familiares de gatillo fácil*

En el capítulo anterior se han descrito distintas formas de protesta así como situaciones de confrontación con la policía llevadas adelante por los *familiares*. Se ha argumentado que en estas particulares formas de protesta colectiva, tanto como en aquellas otras situaciones de confrontación interpersonal, se anudan denuncia, afrenta e insulto, en las cuales la emocionalidad y la dimensión corporal no están ausentes. El análisis de los contenidos allí verbalizados ha permitido demostrar que en ellos se pone de manifiesto una fuerte carga de impugnación moral que, por la vía de la denostación, pretende cuestionar y, fundamentalmente, desafiar la autoridad de la policía.

Sin embargo, en estas intervenciones se observa también toda una serie de alusiones a los lazos de sangre y al coraje que, enunciadas durante la denuncia y la protesta, operan legitimando a los *familiares*. Fue en ese sentido que se observó que esa operación simbólica, fundamentalmente actuada a través de los rituales de humillación, trabaja simultáneamente en dos direcciones, ya que a la afrenta al estatus por la vía de los insultos a la policía, se contrapone la demostración y valorización de quiénes lo hacen y fundados en qué valores y atributos: los *familiares*.

Familiar puede definirse entonces como una categoría *nativa* del campo de la protesta contra la violencia policial, que revela una dimensión moral que, condensada en esta figura, incide en la construcción de significados que potencian la politización de la protesta. Pero también la nominación de *familiar* –en tanto categoría nativa– funciona como un demarcador de posiciones respecto de los actores que intervienen en este campo de protesta. Así, su análisis posibilita dar cuenta de posiciones diferenciales, autoridades y jerarquías, así como de obligaciones, tanto entre *familiares*, como entre estos y *no*

familiares, revelando de este modo su valor político, es decir, como una categoría nativa que interviene en la definición de un tipo particular de activista político en este campo de protesta.

I. La eficacia de la categoría de *familiar*

La fuerza de la categoría de *familiar* y su centralidad en el campo de la protesta contra la violencia policial es tal que quienes son *familiares*, aún cuando formen parte de organizaciones diferentes –o de ninguna– se conocen, mantienen relaciones y contacto –de distinta intensidad entre unos y otros– y conforman un espacio que puede definirse como el *mundo de los familiares de gatillo fácil* y que constituye un campo de relaciones y vínculos más o menos estrechos que resultan en mutuo reconocimiento y confluencia en algunos actos, marchas y protestas. De alguna manera la existencia de este mundo de relaciones pone de manifiesto el valor político nativo de la categoría, que identifica y distingue al *familiar* como un tipo de activista particular, diferente del resto y con plus de legitimidad.

El sentirse un *igual* implica el reconocimiento mutuo de haber transitado una experiencia equivalente que permite atravesar los límites de las organizaciones. Así, aquellos *familiares* que forman parte de la “comisión de familiares” de una organización, como los de Correpi, los *familiares* que constituyeron una organización exclusivamente de *familiares* como COFAVI, así como aquellos *familiares* que sin formar parte de una organización alguna devinieron *familiares notables*¹²¹ (algunos de ellos, solo después de un tiempo de haber devenido notables constituyeron una asociación civil) forman parte de este *mundo*. Se conocen y reconocen, se

¹²¹ El carácter de notable proviene de su carácter público, reconocido tanto dentro como fuera del mundo de los familiares y del campo de la protesta, resultante de un intenso activismo y denuncia. Algunos de estos familiares alcanzaron su carácter de “notables” a partir del impacto que generaron sus casos, que, por su espectacularidad, los llevaron a una temprana visibilidad mediática que luego sostuvieron con su presencia y acciones; de alguna manera las características del caso colaboraron a la generación de su notabilidad. Otros, en cambio, adquirieron este estatus de “notables” a partir de una serie de acciones y tareas llevadas adelante para lograr la visibilidad y difusión de su caso. Algunos de ellos se incorporaron –más o menos orgánicamente– a alguna organización, otros conformaron sus propias organizaciones, y algunos no hicieron ni lo uno ni lo otro, pero todos ellos habitualmente confluyen en las diversas actividades generadas en el campo de la protesta contra la violencia policial; en este sentido son parte del mundo de los familiares de “gatillo fácil”.

encuentran eventualmente en algunas grandes movilizaciones, en protestas a las puertas de los tribunales o asistiendo a juicios orales. Sea por haber participado en marchas, en encuentros, en actos; sea porque otro *familiar* próximo a alguno de ellos los conoce o los presentó. En gran medida, en la conformación de este mundo opera lo que podría llamarse una *dimensión experiencial* que permite que quienes participan de este mundo se identifiquen como iguales por aquello que les ha ocurrido tanto como por lo que entienden como semejante en sus vidas al iniciarse en la protesta.

Así, ante la ocurrencia de un nuevo caso –del que se toma conocimiento a través de redes de relación o a través de los medios de comunicación– algunos *familiares* se acercan a los que consideran nuevos *familiares* y los aconsejan sobre cómo dar publicidad a su caso, les sugieren tipos de eventos o actividades que se pueden organizar y les ofrecen su apoyo y solidaridad. Así lo explicaba un *familiar*: “Naturalmente, los familiares después de que nos pasa esto se te acercan dos o tres solidariamente, en el caso mío se acercó Y, se acercó Z, y te dicen: tené cuidado con aquello, pensá en lo otro, cuidado, movilizate, la vas a tener que pelear, va a ser difícil o sea, y ya existe una autoconvocatoria de participar y apoyar a las otras marchas....”.

El formar parte de este mundo no impide que se reconozcan los límites y diferencias entre las organizaciones existentes, pero sin embargo, aun con variables en los niveles de conflictividad, la categoría de *familiar* continúa operando de manera efectiva para la definición y distinción de este actor particular. De este modo, independientemente de la relación que cada uno de esos familiares tenga con las organizaciones existentes, o eventualmente de la decisión que tome respecto de crear una nueva organización o grupo, el *mundo de los familiares* como campo de relaciones funciona como marco referencial sobre el que se trazan redes de relaciones que suponen acuerdos y desacuerdos, así como relaciones de mayor o menor proximidad. De hecho, fue este campo de fronteras más o menos flexibles el que posibilitó, con sus diferentes acciones a lo largo de los últimos años, la emergencia de un *espacio de protesta y de denuncia* que propició la generación de una serie de intervenciones públicas desde las cuales se ha objetado y denunciado el ejercicio de la violencia de Estado, así como los obstáculos, irregularidades y “complicidades” detectadas en sedes policiales y judiciales¹²².

¹²² Más allá de la denuncia de estas “complicidades” hechas públicas por los familiares y las organizaciones para cada caso en particular, en el Informe *La*

La demanda de justicia ha sido así construida como una voz colectiva que cuestiona, exige, impugna y que se ha formulado genéricamente contra el Estado¹²³.

Las diferencias o tensiones generadas, en ocasiones, entre las organizaciones participantes de este espacio podrían ser definidas en términos de “hostilidad equilibrada” entre las organizaciones. Evans-Pritchard, en su trabajo sobre los nuer explica que en esa sociedad del Sudán nilótico, la “anarquía ordenada” y la cohesión social resultante de ella eran consecuencias del mantenimiento de ciertas relaciones en estado de “hostilidad equilibrada”. Esto es, eran resultado del equilibrio entre las tendencias opuestas a la fisión y la fusión. La relación entre las secciones de la tribu se regía mediante el principio de *identidad contrastativa*. Los segmentos funcionaban como grupos sociales participativos e igualitarios que mantenían la cohesión por obra de oposición con otros grupos similares frente a los cuales eran colectivamente responsables por los conflictos que pudiera suscitar cualquiera de sus miembros. Cada sección tribal tenía su identidad y solo se fusionaba con otra equivalente y opuesta (un segmento del mismo orden) ante la emergencia de una situación conflictiva con un segmento mayor.

Se acudió a esta extensa referencia porque se considera que esta conceptualización se revela eficaz para leer la lógica que regula las

inseguridad policial. Violencia de las fuerzas de seguridad en la Argentina (CELS y Human Rights Watch Americas, 1998) se ha realizado una exhaustiva sistematización y documentación del tipo de prácticas que implican. Allí se detallan y describen las diferentes responsabilidades institucionales y los patrones de conducta judiciales frente a los hechos de violencia policial. Entre ellas se destacan las siguientes situaciones: el tribunal, cuando toma conocimiento de un caso de muerte violenta a manos de la policía, no realiza una primera investigación autónoma de los hechos sino que acepta la versión policial de lo sucedido; cuando la versión policial está seriamente cuestionada y hay elementos de relevancia para creer que se está frente a un hecho de brutalidad policial, el juez da un claro respaldo a las fuerzas del orden evitando toda investigación que las ponga en descubierto; cuando, en el marco de la instrucción preliminar, surge claramente que se han cometido serios vicios procesales, aun en los supuestos en que tales actos policiales son invalidados, no se genera ninguna investigación criminal efectiva para determinar la responsabilidad penal u administrativa de los policías involucrados en las diligencias ilegales; cuando existen casos de amedrentamiento o amenazas a los familiares de la víctima o a los testigos, el juez no toma los recaudos necesarios para asegurar la vida o la integridad física de los amenazados, y favorece de este modo el temor a testificar y la “perpetuación” de las “investigaciones” durante la instrucción preliminar, de modo tal de asegurar que el caso nunca llegue a la etapa de juicio (133-144).

¹²³ Genéricamente contra el Estado y, de manera particular, contra la policía.

relaciones entre grupos, que en virtud de sus “identidades contrastativas”, resultan capaces de sostener una oposición equilibrada manteniendo los niveles de conflictividad en umbrales tolerables¹²⁴. Estas nociones se convierten en herramientas útiles al momento de pensar cómo funcionan las relaciones entre grupos en el *mundo de los familiares* donde, en gran medida, las identidades se construyen y configuran a partir de la contrastación –entre organizaciones–, mas admitiendo la emergencia de cierta identidad colectiva que los aúna bajo el rótulo de “los familiares de gatillo fácil”. Es decir, en ese espacio ha sido posible mantener una serie de disputas y diferencias en tensión sin llegar a una fisión completa del mundo de los familiares. En cierto modo, las disputas existentes colaboran a fortalecer las identidades respectivas de cada uno de los grupos e individuos participantes de ese mundo por fuerza de la contrastación pero, al mismo tiempo, ante la identificación de una coyuntura específica es posible suspender los enfrentamientos apelando a los lazos del *mundo de los familiares*. Un *familiar* lo expresó así: “Nosotros teníamos diferencias... pero había un pacto entre todos los familiares de gatillo fácil, una cuestión que entre amigos se hablaba pero afuera no. Antes había dos grupos muy definidos que eran X y Z... Internamente, podíamos decir este es un forro, un boludo, fulanita tal cosa, pero esas cosas nunca se salían a hablar afuera, nunca se hablaron afuera, era como la interna, y en definitiva ante otro caso se acompañaba, se dejaban determinadas diferencias y uno salía [porque] la lucha es esta”.

Esos dos grupos *muy definidos* que menciona el *familiar* son aquellas dos organizaciones que se presentan en las primeras páginas –Correpi y COFAVI– cuyo enfrentamiento, si bien tuvo épocas de mayor tensión, nunca llevó a la interrupción de contactos y relaciones. Así, las diferencias entre ambas organizaciones –los primeros objetan a los segundos no ser suficientemente “radicalizados”, los segundos le objetan a los primeros serlo en demasía– no impidió que ambos confluyeran en este campo de protesta del cual participan también aquellos que he denominado familiares “notables”, y al que se fueron incorporando, conforme el paso del tiempo y la emergencia de nuevos casos, nuevas organizaciones.

¹²⁴ Es bien claro que Evans-Pritchard trabaja sobre unas sociedades “otras”; sin embargo, ello no impide que reconozcamos la validez explicativa que presenta la noción de identidades contrastativas para pensar las relaciones entre grupos y su relación con los niveles de conflicto en otro tipo de sociedades.

II. La opacidad de la categoría de *familiar*: categoría nativa y categoría sociológica

En tanto la categoría de *familiar* se expresa en el lenguaje del parentesco, asignando desde ese campo significativo autoridad legítima a quienes reclaman en calidad de tales al tiempo que los diferencia del resto, la nominación funciona como si la categoría de *familiar* se materializara en una identidad cristalizada, que en principio hace aparecer como uno e igual a individuos y grupos distintos. La figura del *familiar* aparece entonces como una nominación que, en tanto remite a lazos primordiales, produce si no un borramiento, al menos una *suspensión* de diferencias político-ideológicas. Es en este sentido que la figura del familiar funciona a la manera de un fetiche. Como un objeto que vuelto sagrado se representa a sí mismo y se vuelve opaco respecto de las relaciones sociales que lo convirtieron en tal (Godelier, 1998). Y es en este punto en donde se hace preciso dar cuenta de la nominación de familiar como *categoría sociológica*, esto es, como una categoría que, sometida a análisis, puede revelar relaciones sociales y significados que, contenidos en ella, condensan una serie de valores e ideas. En gran medida, develar su sentido provee de pistas para entender la eficacia de la categoría nativa, no solo en su campo más inmediato de significación, sino también en aquel contexto más amplio en el cual es inteligible.

Al presentar a la categoría de *familiar* como *nativa* es preciso señalar cuál es el campo específico en el que dicha categoría lo es. Va de suyo que, de acuerdo con lo presentado hasta el momento, el campo al que me refiero es el de la protesta contra la violencia policial, que fuera definido como un movimiento relativamente “informe” del que participan distintas organizaciones. Sin embargo, la categoría de *familiar* lo trasciende para anudarse con tal sentido en el campo más amplio configurado por el mundo de los organismos de derechos humanos, donde figuras que también se nominan a partir del lenguaje del parentesco apelando a los lazos de sangre, presentan centralidad¹²⁵. Prueba de ello es que las principales organi-

¹²⁵ Una importante cantidad de trabajos analizan esta cuestión (Jelín, 1985; Feijoo y Gogna, 1985; Navarro, 1989; Filc, 1997; Vezzetti, 1998, entre otros). En muchos de ellos se llama la atención sobre esta alusión a los lazos de sangre y en general esto es considerado para dar cuenta de ese pasaje de estos actores del mundo privado y doméstico al mundo de lo público. Sin embargo, en la mayor parte de estos trabajos se sigue considerando estos lazos de sangre y su

zaciones se han denominado poniendo en evidencia esas relaciones: Madres de Plaza de Mayo, Abuelas de Plaza de Mayo, Hijos, Hermanos. En cierta forma, la categoría de *familiar* presenta en ambos casos el mismo carácter. Reificados bajo una misma nominación operan una serie de valoraciones, sentidos y representaciones, que recubren de naturalidad un haz de relaciones y una autoridad particular que los diferencia del resto.

De este modo, puede sostenerse que la categoría es *nativa* en ambos campos, siendo inteligible entre ellos. Ahora bien, la categoría de *familiar*, precisamente en virtud de su ligazón con unas relaciones –que se pretenden naturales–, tiene efecto sobre el campo societal en su conjunto. Si *familiar* funciona como categoría *nativa* en el campo de la protesta contra la violencia policial, así como en el campo de las organizaciones de derechos humanos, definiendo un particular tipo de activista y una serie de valoraciones a él vinculadas, tanto como una autoridad *a priori* que puede, en virtud del compromiso manifiesto, acrecentarse, al mismo tiempo, en tanto esa nominación también forma parte de la experiencia cotidiana y tiene un uso popular extendido que alude a las relaciones familiares, su magia social opera, persistiendo el opacamiento de esas relaciones constituyentes en el campo de la protesta.

Familiar, en su uso extendido, se enlaza así con los significados generales asociados a las relaciones familiares y a la familia. Es por esta razón que se hace necesario pensarla también como categoría *sociológica*. Esto es, no como una palabra, sino como una categoría que remite a valoraciones morales implícitas y a una esfera de acciones que derivan de ellas y que, como señala Da Matta (1997), es capaz de despertar emociones así como también de aludir a obligaciones, deberes y prohibiciones.

Como categoría sociológica, la figura del familiar proviene del ámbito de la familia, por lo que ambas comparten ciertas características, de las cuales una es la categoría social subjetiva, es decir, la

alusión como evidencias de un lazo natural. De ese modo se obvia el hecho de que definirse como familiares es resultado de un complejo proceso de construcción simbólica que deviene en la construcción de una categoría política nativa antes que en evidencia de un lazo natural. Sobre esta cuestión también ha llamado la atención Virginia Vecchioli (2005) en su análisis sobre la constitución de la causa de los derechos humanos en la Argentina.

de una ficción social realizada¹²⁶ (Bourdieu, 1997). Pierre Bourdieu señala certeramente que la familia, o mejor, el discurso que la familia pronuncia acerca de sí misma –en tanto agente activo, dotado de voluntad y capaz de pensar, sentir y actuar conforme a ese pensar y sentir–, se funda en una serie de presupuestos cognitivos y normativos que la colocan por fuera del mundo económico. Así, dice, por oposición la familia se define como un universo donde están suspendidas las leyes ordinarias del mundo económico; es el lugar de la confianza, del don –por oposición al mercado–, de la *philia*¹²⁷ y no del espíritu calculador; es el lugar donde se suspende el interés (Bourdieu, 1997:8). Puede pensarse entonces que este discurso sobre la familia (sobre una ficción nominal que deviene grupo real, señala Bourdieu) imprime a los familiares que intervienen en la arena pública, a partir de su definición como tales, un sentido que los presenta en el campo de las relaciones políticas –entendidas éstas en sentido amplio–, como desinteresados, esto es, por fuera de la lógica del cálculo y del interés egoísta, confiables.

La figura del *familiar* en tanto miembro proveniente de este espacio porta cierto carácter de impoluto, de quien reclama por fuera de intereses espurios. Por lo demás, las relaciones propias del ámbito de la familia, en las que se inscribe la figura del *familiar*, están organizadas en gran medida por una racionalidad afectiva¹²⁸, que permite expresar y traducir los lazos familiares al lenguaje de

¹²⁶ El círculo de la reproducción del orden social, señala Bourdieu, y la “sintonía” entre las categorías subjetivas y objetivas funda una “experiencia del mundo como evidente”, que se da por sentada. “Así, la familia como categoría social objetiva (estructura estructurante) es el fundamento de la familia como categoría social subjetiva (estructura estructurada), categoría mental que constituye el principio de miles de representaciones y de acciones (...) que contribuyen a reproducir la categoría social objetiva (...) Y nada parece más natural que la familia: esta construcción social arbitraria parece situarse del lado de lo natural y de lo universal” (Bourdieu, 1997:130).

¹²⁷ Señala Bourdieu, siguiendo a Aristóteles, que *philia* es una “palabra que a menudo se traduce por amistad, y que en realidad se refiere a la negativa al espíritu calculador; el lugar donde se suspende el interés en el sentido estrecho del término, es decir la búsqueda del equivalente en los intercambios” (Bourdieu, 1997:58).

¹²⁸ Boaventura de Sousa Santos (2000) ha descrito y caracterizado al espacio doméstico como uno de los espacios estructurales que opera como ámbito de producción de poder que, sostiene, presenta una lógica propia –a través de la que se regulan sus relaciones– que se caracteriza por la “maximización de la afectividad” siendo la familia la unidad de práctica en dicho espacio.

los sentimientos, donde cobran un lugar preponderante las apelaciones a la sangre, al amor y al dolor. Ello habilita la emergencia del dolor como *locus*, como eje estructurante que fortalece la presentación y las intervenciones públicas así como las demandas de los *familiares*. El dolor del *familiar* aparece como aquello que otorga una autoridad tal que vuelve incuestionables sus decisiones y formas de intervención. El dolor, puesto en circulación como valor, legitima y, en este sentido, funda una autoridad moral que, presentándose como incuestionable, construye el puente hacia el “derecho” a intervenir; a reclamar.

En gran medida, el *locus del dolor* proviene del carácter de *duelantes* y de *deudos* de los familiares. Emile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* señala que “el duelo no es la expresión espontánea de emociones individuales” (2003:599). Ello, por cierto –dice–, no significa que los parientes del muerto no sientan pesar por la muerte, pero tal afirmación pretende señalar que, independientemente del dolor que la muerte haya provocado, el duelo no es “un movimiento natural de la sensibilidad privada”, sino una actividad social y que como tal se encuentra dentro del orden de las obligaciones sociales. El duelo es un “deber impuesto por el grupo” que está obligado a lamentarse. Por medio de este rito, los grupos consiguen reavivar sentimientos colectivos, fortalecer lazos sociales, contribuir a la cohesión social. Visto desde esta perspectiva, el *locus del dolor* presenta la potencialidad de concitar adhesión y por esta vía contribuir a legitimar la figura de los familiares¹²⁹. Los *familiares* pueden, en este sentido, ser pensados como *duelantes* públicos y en gran medida es en virtud de este carácter que se hace posible legitimarse en el espacio público, es decir, por la vía de la apelación en su carácter de familiares a los sentidos asociados al universo familiar. Siendo la exhibición de los sentimientos y su enunciación en el espacio público activadores de valores –que refieren a la pérdida– que se suponen socialmente aceptados.

Esta operación, que podría definirse como la puesta en juego de una “sensibilidad en movimiento” (Barreira, 2001), posibilita –y

¹²⁹ Por otra parte, el *locus del dolor* emparenta (valga el juego de palabras) a los familiares de las víctimas con las víctimas. Así, a través de la categoría de víctima –que por lo demás concuerda con la lógica jurídica, en tanto el familiar es quien tiene entidad jurídica por ser causahabiente o heredero legítimo de la víctima– por transitoriedad, los familiares pueden potencialmente nominarse víctimas. Sobre esta cuestión referida a los familiares de víctimas de la violencia de Estado durante la última dictadura militar, ver Vecchioli, 2000.

espera o apunta a– trascender la expresión del dolor como experiencia subjetiva y producir por la vía de los sentimientos una adhesión a la denuncia política y a la demanda de justicia. Así, por la vía de los sentimientos –y de los valores morales en que estos se fundan– los *familiares*, en virtud de su posición como un tipo particular de enunciador –que exhibe sus lazos y al mismo tiempo apela a los derechos y a la justicia– consiguen volver indisociable el plano de los afectos del de las acciones políticas.

En este sentido, entonces, se podría afirmar que se consigue el anudamiento entre la posición de sujeto particular –tal la forma en que puede ser visto el *familiar* en el campo societal, por fuera de aquel espacio donde la categoría nativa adquiere un significado específico–, que se vale de las estrategias de movilización típicas de los movimientos sociales, y la credibilidad y legitimidad de quienes, *nominados*¹³⁰ como *familiares*, se pronuncian apelando al lenguaje de los sentimientos y emociones, del dolor y del sufrimiento. Legitimidad que resulta potenciada cuando son mayoritariamente mujeres –y principalmente madres–, quienes aparecen poniendo en circulación sus sentimientos, en virtud de su posición de guardianas de ciertos vínculos que remiten a las relaciones familiares como al “lugar natural de expresión de los sentimientos” (Barreira, 2001:108) reconocido e incuestionable (Nash, 1999; Pita, 2001).

Si, tal como se demostró capítulos atrás, emociones y sentimientos intervienen poniendo en relación la experiencia individual con la colectiva y modelando *mundos morales* que se configuran como condición de posibilidad para dar lugar a este activista particular que es el *familiar*, es esta materia también la que interviene en la articulación de los valores morales con la politización de la demanda de justicia. Así, puede verse cómo emociones y sentimientos no solo intervienen en la configuración de esa comunidad moral

¹³⁰ También, en este punto, es preciso remitirse a Bourdieu, quien señala arteramente la importancia de considerar quién, nominado de qué forma, provee de un excedente de significado que le confiere a sus palabras fuerza ilocucionaria: esto es, quién dice qué, ya que “el uso del lenguaje, o mejor, tanto el modo como el asunto del discurso, dependen de la posición social del locutor que, a su vez, comanda el acceso que se le abre a (...) la palabra legítima” (1996:87). En suma, resulta más que importante atender a quién tiene la autoridad para emitir las palabras que enuncia, ya que no basta que sea comprendido sino reconocido como tal para que sus palabras tengan efecto, con lo cual se abre la cuestión de la autoridad de quien habla para conseguir proveer legitimidad a sus palabras.

que conforman los *familiares* –capaz de trascender las fronteras de las distintas organizaciones y grupos existentes en el campo de protesta–, sino que también inciden en la construcción de una figura y un discurso que, sostenido en parte sobre estos, se revela políticamente eficaz.

En este sentido es que puede señalarse la emergencia de una retórica en la cual se ponen en acción sentimientos y emociones (Barreira, 2004) que funcionan presentando a los *familiares* y también incidiendo en la construcción de una protesta en la que estos son asumidos, ritualizados, expresados, materializados en discursos y difundidos. Esta retórica posibilita presentar un reclamo por derechos que sostiene y refuerza su eficacia anclando en valores morales que aluden a la expresión obligatoria (e incuestionable) de los sentimientos (Mauss, 1979) de los *familiares*.

Señalar esto no implica poner en duda los sentimientos y emociones de los familiares, sino destacar la dimensión del trabajo simbólico de conversión de una pérdida en una serie de acciones colectivas capaces de producir una denuncia y una protesta dirigidas contra diversas instituciones, fundamentalmente la policía y la justicia.

III. El dolor del *familiar*: compromiso y construcción de autoridad

Los *familiares* se reconocen entre sí como iguales, personas a quienes les ha pasado y les pasa lo mismo. Un *familiar* es un igual no solo porque se comparte la experiencia de que alguien de su propia familia haya sido muerto por la policía, sino que también y fundamentalmente, se trata de un igual en lo que hace a la experiencia del dolor y de sobreponerse a ello, o bien de convertirlo en una fuerza positiva (productiva) y organizarse para intervenir en la protesta y demandar justicia. *Familiar* es entonces quien ha pasado por la primera experiencia y pasa por la segunda. Entre *familiares* se comparte una solidaridad especial, ya que ninguna otra persona que no sea *familiar*, sostienen, consigue cabalmente entender *lo que se siente, porque solo nosotros sabemos lo que se siente, nadie* [ningún otro] *puede saber*. Cuando los familiares hablan de sí mismos y de otros familiares, casi invariablemente hacen referencia al *dolor* experimentado, a la *falta de miedo* y al *compromiso* que tienen para con sus muertos.

Páginas atrás se señalaba que el dolor y el sufrimiento habían iniciado a los *familiares* que así, portadores de un nuevo estatus,

afirmaban su legitimidad para la denuncia y la protesta. Veena Das señala que “el dolor y el sufrimiento no solo provienen de las propias contingencias de la vida (1997:s/n), sino que también pueden ser resultado de “usos sociales” específicos que los crean y distribuyen en forma activa (ejemplos de esto son los ritos de iniciación, la educación, la administración de justicia). Estos usos “pedagógicos” del dolor y el sufrimiento, sostiene, importan en cierto sentido su empleo para la producción o transformación de sujetos sociales. El dolor y el sufrimiento pueden ser pensados en términos sociales –por fuera de una perspectiva psicologista e individual–, tal como sostiene Das, a partir de su doble naturaleza. Esto es, de su carácter negativo expresado en el dolor que ocasiona, así como de su positividad capaz de “moldear a los seres humanos como miembros morales de una sociedad” que puedan lidiar con él (1997:s/n). Esta autora señala también el potencial del sufrimiento en la creación de individuos y comunidades morales, situación que incluso ha dado lugar a la generación de movimientos sociales que “crean sus textos sociales de dolor colectivo a partir de las experiencias individuales de sus miembros” (1997:s/n). La relación entre el sufrimiento individual y su “transformación para fines de acción colectiva” (1997:s/n) es por cierto compleja y puede dar lugar a la posibilidad de que determinados individuos puedan transformar su experiencia de dolor en una acción colectiva, o a que las experiencias de dolor individual sean apropiadas, ya por un movimiento social, ya por instituciones del Estado. En el caso de los *familiares*, el dolor y el sufrimiento intervienen en más de un sentido. Ya en términos individuales, como marcador de tránsito de un estatus a otro, ya en términos colectivos, poniendo de manifiesto ese potencial en la creación de una comunidad moral.

La forma en que las muertes fueron experimentadas por los familiares de las víctimas, en tanto experiencias radicales que alteraron sus vidas, puede emparentarse con aquellas situaciones que Turner denomina *crisis de vida*. Esto es, “un punto importante en el desenvolvimiento físico o social del individuo (...) una transición de una fase de vida o de estatus social a otro” (2005:35). Es claro que ese pasaje, esa conversión de familiar en *familiar* pensada como el paso de un estatus a otro, no ocurre exactamente del mismo modo que en aquellos pueblos que organizan una ceremonia formal y, generalmente, colectiva que celebra comunitariamente ese pasaje. Sin embargo, tal como se ha explicado en los capítulos precedentes, esa conversión en *familiar* (que ha llevado a los

familiares de las víctimas que denuncian y protestan a dar un salto hacia la intervención política) ha implicado tanto un aprendizaje, como la adquisición de una nueva personalidad social (Turner, 2005). Y, consecuentemente, ha generado cambios en las relaciones con todas las personas ligadas a ellos –parientes, amigos, vecinos– así como, nuevas relaciones de resultados de su nuevo estatus –con otros *familiares*, con militantes, con abogados, con funcionarios judiciales–. Este pasaje de estatus, esta *crisis de vida*, puede verse así como una iniciación que no está exenta de dolor y sufrimiento, y que si bien no es ritualizada, se produce conforme el familiar se incorpora a y participa de la protesta que, tal como se ha descrito, presenta formas ritualizadas.

“Son muchos los que han visto en [los] rituales de iniciación una prueba de la valentía personal de los iniciados”, sostiene Das (1997:s/n). Y este es, precisamente, el sentido que el dolor y el sufrimiento presentan para los *familiares*. En el relato de sus experiencias, sistemáticamente se hace referencia a ambas cuestiones. No es exclusivamente la experiencia del dolor y el sufrimiento lo que convierte al familiar de un muerto en un *familiar*, sino el hecho de, junto con ello, adquirir coraje y valentía por la vía de la falta de miedo. Tal como se señalara en capítulos anteriores, el dolor experimentado en virtud de los lazos de sangre que, en su calidad de sustancia física y sentimental los unía con la víctima, se presentaba como condición necesaria pero no suficiente para convertir a un familiar en un *familiar*. Fue preciso además sobreimprimir a ello la dimensión de la voluntad, ese plus de coraje, de valentía, que hacía de la sangre, *sangre caliente*, y que les posibilitaba dar el salto desde el dolor y el sufrimiento a la impugnación y la denuncia sostenidas en el *no tener miedo*. En este sentido, en ese cambio de estatus, el dolor y el sufrimiento han operado en su carácter “pedagógico”, en un proceso en el cual su experimentación dio lugar a un aprendizaje singular.

La inmensa cantidad de textos que en la tradición antropológica trabajan sobre los ritos de iniciación hacen referencia al papel del sufrimiento y del dolor, a su carácter necesario para transitar ese pasaje y, a su dimensión física que produce marcas en el cuerpo (Durkheim, 2003; Evans Pritchard, 1987; Clastres, 1978; Turner, 2005; Taussig, 1996; entre otros). Es en este sentido que se señala que alguien que ha sido iniciado se convierte en alguien marcado; la marca es un impedimento para el olvido, en el cual el cuerpo “deviene memoria a través de la inscripción del dolor” (Das, 1997:s/n). Así, el cuerpo se ve transformado en soporte y testimonio de la consus-

tanciación entre cuerpo individual y social. Es Durkheim (2003) quien señala en este sentido que esas marcas en el cuerpo son una forma de demostración para sí y para los demás de que se pertenece a determinado grupo, observando que, de esta forma, esas marcas no esperan representar un objeto, sino dar “testimonio del hecho de que un determinado número de individuos participa de la misma existencia moral” (Das, 1997:s/n). En el sujeto particular que aquí se analiza hay, sin embargo, una mediación que está dada por el cuerpo de los muertos. Así, se puede señalar la existencia de dos cuerpos en juego: el de los muertos y el propio de los *familiares*. Ambos adquieren valor y significado entramados en las relaciones sociales que les dan sentido.

Respecto de los cuerpos de los muertos, por una parte opera la creencia de que esos cuerpos son, a través de esa consustancialidad dada por la sangre, parte del propio cuerpo en virtud de las representaciones sociales de los lazos de parentesco –y, especialmente en el caso de las mujeres madres, del lazo de la maternidad–. La apelación a la *sangre de mi sangre*, así como al hijo como lo más *sagrado* que tiene la persona, pone de manifiesto esa especie de prolongación física de un cuerpo en otro. Ese cuerpo es, así, parte de aquellas propiedades inalienables (Weiner, 1992). Por otra parte, el cuerpo de la víctima es constantemente objeto de referencia y narraciones. Por un lado, como prueba del sufrimiento al cual fue sometido, el que aparece en los relatos, en las referencias a cómo fue matado y a cómo fue tratado como *cosa*: retirado de una celda de comisaría, abandonado en la calle, depositado en una camioneta policial, dejado en la guardia de un hospital, desfigurado por la autopsia. Por otro lado, como prueba de la verdad de lo ocurrido casi a modo de prueba jurídica. De hecho, más de una vez se conservan –en la caja de recuerdos o en las carpetas donde guardan papeles y recordaciones tales como copias de parte del expediente judicial, fotografías familiares de los jóvenes, noticias aparecidas en los periódicos, volantes de distintas convocatorias a marchas y protestas– las fotografías de los cuerpos muertos como testimonio del dolor y el sufrimiento que les fueron inflingidos.

Mas el propio cuerpo de los *familiares* también interviene activamente. No solo porque el dolor y el sufrimiento se experimentan físicamente¹³¹, sino porque los familiares ponen en juego, tal como ha

¹³¹ Una constante en los relatos de los familiares son los procesos iniciales por los que han pasado, que refieren a estados de depresión o ansiedad extrema,

sido descrito en el capítulo anterior, la dimensión de la corporalidad y la fisicalidad de varias maneras, ya para identificarse, ya para llevar adelante y sostener la protesta, en actos en los cuales el cuerpo funciona como arma para la confrontación. Y estas situaciones son tomadas como prueba de valor; además de actuar como demostración de resistencia, ya que se someten a rutinas y prácticas –relatadas en ocasiones como sacrificios– que son capaces de sortear. Largas y extenuantes jornadas para sostener la presencia en actos de protesta y durante la realización de juicios, viajes y traslados costeados con esfuerzo, días en que toda otra actividad fue suspendida para estar presente no solo en actividades propias, sino para acompañar y *hacer el aguante* en las de otros familiares y así marcar presencia y mostrar solidaridad, son parte recurrente de las narraciones de los *familiares* en las que se pretende demostrar el grado de *compromiso*.

Por lo tanto, el dolor y el sufrimiento muestran una positividad que incide directamente en la construcción de una comunidad moral, que se refuerza periódicamente al tiempo que ofrece la posibilidad, al interior del grupo de familiares, de construir autoridad. Un *familiar* lo explicaba así: “El lenguaje del dolor es uno solo, el que no lo ha vivido puede ver, escuchar, estar, solidarizarse, pero nunca pasó por una situación así, yo misma... antes había una marcha y si tenía ganas iba y si no tenía ganas no iba. Ahora tenga ganas o no tenga ganas, voy. Existe otro compromiso porque yo sé lo que están pasando, lo que significa para otros familiares estar con otros y no sentirse solo en el mundo, o sea la importancia de la unión es esa, es saber que uno no es un loco que anda solo en el mundo”.

En esta explicación aparecen de manera condensada varios asuntos. Por una parte, aquel que refiere al dolor y al sentirse un igual en ese dolor. Por otra, el que remite a la dimensión de las obligaciones expresadas en clave política por la vía de su denominación como *compromiso* frente a esos iguales. Y, finalmente, el que pone de manifiesto la importancia asignada entre los *familiares* a la acción colectiva. Así, el *compromiso* –para los *familiares*– anuda relaciones de obligación tanto para con los muertos como para con sus iguales. Y esta posición diferencial los distingue del resto de los acti-

así como, en algunos casos, a intentos de suicidio. Todas ellas, situaciones que se relatan como procesos pasados a los que han logrado sobreponerse a partir de iniciar una protesta de carácter colectivo.

vistas del campo de protesta. Bajo este marco de relaciones, no es preciso encubrir el interés que guía las obligaciones sociales, ya que una vez dado el salto a lo político, esto es, cuando entre este tipo particular de actores las razones morales han devenido políticas, la explicitación de lo que se entiende como obligación aparece expresada en términos de *compromiso*, el cual puede ser exhibido como valor porque así se ratifica, cada vez, la entereza moral.

Este *compromiso* implica a su vez toda una serie de obligaciones de orden moral, cuyo incumplimiento puede llevar a sanciones tanto como, en casos graves, a la ruptura de relaciones, al mismo tiempo que da lugar a que su cumplimiento devenga en ser mejor considerados. Consideración por medio de la cual puede conseguirse una mayor autoridad o jerarquía. Cuanto más consigue expresarse un compromiso carente de interés individual y más orientado está a un beneficio colectivo, mejor consideración se puede obtener. Expresar las obligaciones en términos de *compromiso* puede estar encubriendo el hecho de presentarlas como sometidas a cierto intercambio obligatorio –de presencias y de apoyo–, lo cual sin duda no implica que tales obligaciones sociales recíprocas no existan. En todo caso, lo importante es, en este punto, que aquellas creencias y representaciones de los involucrados en este intercambio, posibilitan la ratificación del *compromiso* (Sigaud, 2004).

Un *compromiso* que lleva a quienes forman parte de ese colectivo a sentirse gratos y también deudores unos para con otros. Y los actos de protesta son, habitualmente, la mejor oportunidad para ratificarlo. Especialmente aquellos más chicos y con menor –o nula– repercusión mediática (los de escala grande), en los cuales es muy importante, para quien convoca, contar con la presencia de otros *familiares*, a la vez que es la oportunidad de ofrecer, para quien se hace presente, puro compromiso y desinterés (en el sentido de estar libre de un interés individual y de beneficio propio).

Quién se hace presente y quién no. Quién avisó que no podía hacerse presente y quién no lo hizo. Presencias y ausencias son tenidas en cuenta por los *familiares* y no pasan inadvertidas. El hacerse presente implica la ratificación de un *compromiso* colectivo, no solo se acompaña al *familiar* que está pasando por esa situación porque ya se pasó por eso –y se comprendió lo que significa– o porque se pasará por eso –y se necesitará de los otros–, sino que también hacerlo es la forma de actualizar un nosotros donde se ponen a prueba los niveles de compromiso adquiridos. De hecho, el ser conside-

rado *de fierro* es haber estado en todas –o casi todas– las ocasiones, y convierte a la persona en alguien en quien se puede confiar plenamente, porque *cada vez* ha ratificado su compromiso. Porque se sabe, entre los *familiares*, que todos pueden tener otras obligaciones, pero en ese caso *si uno no puede, o avisa que no puede o manda a alguien en representación*, cumpliendo así con el compromiso. El hacerse presente de la forma que sea (personalmente o enviando a alguien) es muy valorado y considerado al momento de ir haciéndose un nombre y construyendo una autoridad. Tanto más valorada es una presencia cuanto más dificultades materiales (de dinero, de distancia) se tiene. Así, se considera la presencia de algunos familiares como más valiosas que otras, porque se cuenta en ello la dificultad, el esfuerzo y el sacrificio. Y esto así porque a mayor dificultad se tiene la oportunidad de demostrar más valor para sobreponerse.

Por el contrario, aquellos *familiares* que son conocidos por hacerse presentes únicamente en los actos más grandes y con cobertura mediática, suelen ser criticados porque, se aduce, son interesados y buscan figurar o aprovechar para sí (para *su* caso) las posibilidades que implica esa cobertura. También la medida del compromiso es puesta en juego cuando se trata de *familiares* cuya causa judicial ha terminado, especialmente en los casos en los que la causa concluyó con una sentencia que fue tenida por satisfactoria. Esas situaciones son especialmente valoradas porque suponen un interés *desinteresado* y *generoso*, esto es, un compromiso que trasciende la esfera individual. Sin embargo, el compromiso está asentado en relaciones personales, unas con sus muertos, otras con los *familiares*.

La reprobación de unos *familiares* para con otros que se ausentan sin aviso o que *fallan* no suele ser en todas las ocasiones directa y explícita, pero en más de una oportunidad se hacen comentarios que sancionan de algún modo estos comportamientos. Los chismes y las críticas al respecto suelen descansar en una valoración negativa que los presenta como interesados, egoístas y también ignorantes de las reglas de reciprocidad que, en virtud del compromiso, se deben observar.

En una oportunidad, una *familiar* comentó que otra la había llamado para avisarle que no iba a poder ir a la manifestación de otros *familiares*. “¡Me dijo que no puede ir hoy, que tenía un problema con la hija esta fulana! siempre falla, siempre dice que tiene un problema con la hijas, así nadie va a ir a su marcha, me dejó clavada”. Este comentario revela varios de los puntos recién señalados. Si bien por

una parte se trata de un aviso de ausencia, también pone en evidencia dos situaciones tenidas por incumplimientos. Por una parte, con aquella *familiar* más próxima –son del mismo barrio– con quien se había comprometido a ir. Y por otra parte, con aquellos otros *familiares* que organizaban la protesta. El comentario, por lo demás, ponía de manifiesto que al *fallar* ignoraba que ponía en riesgo *sus* propias actividades y convocatorias futuras, basadas en el cumplimiento de un *compromiso* cuyo carácter obligatorio era evidente y del cual dependía la reciprocidad. Al día siguiente, la *familiar* que hizo ese comentario relató que finalmente la *fulana* no había *fallado* y había ido con ella a la protesta. Sin embargo, desde su perspectiva había cometido otro error: “¿Sabés que al final fue la fulana? Se ve que pensó que nadie le iba a ir a la suya si ella no iba, pero ¿sabés lo que hizo? ¡!!!Le fue a exigir que fueran a la suya!!! ¿cómo les vas a exigir? Si me hubiera dicho a mí, que yo los conozco y yo les decía que fueran, pero ella les exigió, ¿viste? Para mí está mal... además había muchos que eran parientes y gente del barrio, ella se debe creer que van a ir todos esos, pero muchos eran parientes del pibe que por ahí no van a la de ella...”. Se pone de manifiesto así que, si bien el compromiso importa obligaciones, no corresponde manifestarlo en tales términos –develando, de ese modo, cierta lógica de *daca y toma*–, porque es bien distinto comprender las reglas de la reciprocidad que implica el *compromiso*, que ser un “interesado”. Esto revela claramente que hay formas de hacer, así como modos interdictos de proceder¹³².

§ Señala Bourdieu que la existencia de “engaños que no engañan a nadie” –“mentiras piadosas”– es aceptada por los grupos porque implica aquellas reglas que deben cumplirse y que son constitutivas de y necesarias para su existencia, una “reverencia hacia el grupo y hacia la *repre-*

¹³² Bourdieu se refiere especialmente a esta cuestión cuando analiza lo que denomina “la economía de los bienes simbólicos”. El tabú de la explicitación –cuya forma por antonomasia, nos dice, es el precio– implica precisamente que “proclamar la verdad del intercambio (...) significa destruir el intercambio” (1997:164). En este sentido, en el compromiso, como hay una razón última de interés –altruista y colectiva, esto es desapegada de un interés individual con carácter exclusivo, y que importa un comportamiento solidario y no egoísta– no debe ponerse en riesgo este supuesto y, aunque asista el interés individual moviendo al intercambio, debe procederse como si no lo hubiera. Es preciso rechazar la lógica del cálculo y la acción interesada porque su explicitación es la que arruina la economía de los intercambios simbólicos.

sentación que pretende ofrecer y ofrecerse a sí mismo” (1997:222). Esta forma de procedimiento, sostiene Bordieu, hace a la reproducción y perpetuación del grupo, que requiere esta especie de representación teatral, si se quiere, de aceptación y de conformidad al ideal de verdad del mismo. Y ello así porque “los grupos recompensan universalmente los comportamientos que ellos consideran como universales realmente o, por lo menos, en intención, por lo tanto, conformes con la virtud; y otorgan una preferencia particular a los homenajes reales, y hasta ficticios, al ideal del desinterés, a la subordinación del Yo al nosotros, al sacrificio del interés particular al interés general que define, muy precisamente el paso al orden ético” (222). De este modo, respetar esas reglas es *estar en regla* con las exigencias del grupo, lo cual permite el reconocimiento de “esa norma común, universal en tanto que universalmente aprobada dentro de los límites del grupo”. Y esto no solo fortalece al grupo en sí, sino a su *causa*, que se pretende presentar en la lucha política como expresión legítima de un reclamo universal sobre lo justo, una causa que consigue superar el reclamo individual –subjetivo y parcial– para presentarse universal.

De este modo, es posible señalar que además de una serie de pautas de comportamiento que atender, hay un saber específico sobre ellas que indica los modos legítimos de sentir y expresarlo, cuyo dominio es fuente donde abreva la construcción de autoridad. En este sentido, podría afirmarse que es preciso observar toda una serie de obligaciones y prohibiciones que implican determinadas normas de comportamiento que hay que saber observar y que fincan en el reconocimiento de categorías, jerarquías, proximidades y distancias que habilitan en distintas ocasiones a pedir, a exigir o a cumplir y que, al mismo tiempo, dan cuenta de la existencia de relaciones de interdependencia que, fortalecidas, permitirán re-crear y sostener relaciones fundadas en el compromiso.

Respecto de los militantes *no familiares*, los *familiares* también observan cierto control en la ratificación de compromisos aunque, al mismo tiempo, la ocasión permite advertir la diferencia en términos de obligaciones entre *familiares* y *no familiares*. En el caso de los militantes, el compromiso político aparece revestido de pura voluntad y, en este sentido, se presenta como una obligación de un tipo diferente a la de los *familiares*. De este modo, mientras que un *familiar no debería no estar* y el hecho de no hacerlo es observado negativamente, en el caso de los militantes la fuerza de la reprobación es menor. Por el contrario, en el caso de estos últimos, su asistencia a diversos actos y su presencia en distinto tipo de circunstancias es una oportunidad para exhibir mayor compromiso en virtud de su más laxa obligación. Han elegido estar. Paradójicamente, cumplir

como una obligación con un hecho que no aparece inicialmente como “obligatorio”, sino regido por la voluntad, es una posibilidad de ratificación pública de compromiso.

El trabajo de los militantes cuyo compromiso es leído por los familiares a través del lenguaje de los sentimientos es compensado con gratitud. De este modo era explicado por un *familiar*: “Nadie les paga nada, andan gratis haciendo lo que hacen, pero lo hacen por amor. La verdad que es impagable lo que hacen, ellos no tienen sueldo, no tienen nada... entonces uno tiene que reconocer, nosotros los *familiares* tenemos que reconocer eso...”.

Víctima, militante y familiar. O el triple rol de Sebastián

Sebastián tenía experiencia de militancia político-partidaria antes de *devenir familiar*. Durante su militancia, en ocasión de una movilización, fue detenido junto a otros jóvenes. Todos sufrieron una golpiza en la comisaría. A partir de ese hecho, se interesó especialmente en el trabajo de difusión de esta organización, que promovía la circulación de información entre los jóvenes sobre cómo proceder ante una detención policial¹³³ y comenzó a estar en contacto con la Correpi. Tiempo después volvió a ser detenido, esta vez junto a unos amigos con quienes estaba tomando cerveza en una esquina. Todos ellos fueron sometidos a golpes y torturas en comisaría. El joven cuenta que fue gracias a todo lo aprendido de los materiales de Correpi sobre cómo proceder en estos casos que supo cómo moverse inmediatamente después de recobrar la libertad. Cuando declaró en la fiscalía supo explicar claramente lo ocurrido y dar detalles que fueron clave para el esclarecimiento de los hechos. Su declaración llevó a condenar a uno de los policías por apremios. El joven decidió entonces dejar la militancia político-partidaria e incorporarse a la Correpi como militante. Pocos años más tarde su hermano es muerto por la policía en un intento de robo. A raíz de ello, plantea en la organización que él tiene la *obligación* por la experiencia previa como militante, por su experiencia como víctima él mismo de la violencia policial y por su nueva condición de *familiar*, de funcionar como articulador de las relaciones entre los militantes y los *familiares*.

Sebastián siempre destaca su carácter de víctima directa y de *familiar* “porque yo ya fui torturado por esta policía y ahora me toca

¹³³ Esta organización elaboró un material de difusión que llamó “Manual Ilustrado del Pequeño Detenido”, y puede verse en www.correpi.lahaine.org.

como *familiar* sufrir la muerte de mi hermano en manos de un policía que lo mata por la espalda”. La abogada de la organización explica que el joven cambió totalmente a partir de la muerte de su hermano: “Porque hasta ese momento, él tenía esa especie de desprecio del militante formal respecto del que llegaba por una tragedia personal. Pero eso cambia con lo del hermano y entonces siente que tiene la obligación de ser el nexo. Y por eso tiene el ascendiente que tiene en el grupo de *familiares*, [porque] *él lo dice con el hermano tres metros bajo tierra*. Entonces tiene la condición de pibe de barrio, la condición de *familiar* y la condición de militante”.

Y así es nombrado Sebastián, más de una vez, en los boletines de la organización donde no deja de señalarse “su triple rol de militante, hermano de *Choco*, asesinado hace dos años por la policía, y víctima él mismo de torturas en la comisaría 1ª de San Martín” (Correpi, Boletín Informativo, N° 327).

Este caso permite iluminar una serie de cuestiones. Por una parte, pone de manifiesto las diferencias entre *familiares* y militantes, y se advierte que mientras que para los *familiares* la militancia es vista como una actividad altruista que se traduce en la categoría *amor*; en la militancia en cambio, se registra cierto resquemor por quien se moviliza a partir de una “tragedia personal”. En cierto sentido, la militancia también participa de esa magia reificadora del parentesco que hace aparecer como “natural” que un familiar se movilice y participe de la protesta y, en todo caso, lo que objeta es que ello ocurra a consecuencia de esos lazos obligatorios y no de una libre elección y convencimiento. Es decir, lo que para los *familiares* se presenta como obligación a la que se sobreimprime ese plus de voluntad, valor y falta de miedo –que se funda en el compromiso con sus muertos y con los otros *familiares* y que se traduce en su activismo–, que es lo que los distingue de los familiares de víctimas que no se movilizan, no parece ser advertido por los militantes. Pero, por otra parte, el cambio de posición de Sebastián se revela especialmente eficaz para demostrar cómo se construye la legitimidad del *familiar*, y cómo en esa legitimidad el muerto como valor está puesto en juego y puede ser enrostrado al momento de ponerla de manifiesto. Y esto es inteligible para los *familiares*, para quienes ahora él es un igual¹³⁴.

¹³⁴ Este análisis no debe llevar a pensar que las posiciones e interpretaciones de la militancia se hayan alterado; por el contrario, el hecho de ver ahora a Sebastián como “el militante perfecto” –carácter resultante de su triple rol– pone en evidencia la idea de que el *familiar* posee algo que el militante no tiene, pero también que el militante tiene algo que el *familiar* no. Sigue así oscurecida,

Este caso permite así mostrar que ser un *familiar* es resultado de una construcción que se anuda a una condición que aparece como natural –en virtud de los lazos sobre los que se monta–. Es decir, para ser *familiar* no basta con estar unido por lazos de sangre con el muerto ni con experimentar el dolor y el sufrimiento por esa muerte¹³⁵. Lo que parece definir al *familiar* como activista político es lo que se hace con esos lazos, con ese dolor y con ese muerto, y cómo se lo hace. Así puede verse entonces de qué manera los muertos –puestos en juego como esa razón última que los lleva a la lucha– asignan identidad de *familiar* a estos activistas y constituyen un soporte de su poder, uno de sus principales recursos para la construcción de su competencia y autoridad –que los iguala entre sí y los distingue del resto–, pero cuando ya constituyen parte de esta comunidad moral y emotiva que se expresa de manera condensada en la categoría de *familiar*.

desde la mirada militante, la condición de activista político del *familiar*. De manera que aquí es necesario no perder de vista que este análisis es resultado de la propia indagación sobre la categoría de *familiar* y no expresión de referencias o reflexiones de los propios sujetos.

¹³⁵ Como se señalaba en las primeras páginas de esta tesis, *familiar* no refiere a cualquier persona ligada –a través de relaciones de parentesco– a otra muerta a manos de la policía, ya que esos lazos aparecen como condición necesaria pero no suficiente. Puede recordarse en este sentido la proximidad y también, fundamentalmente, la diferencia entre Norma y Sonia y *la señora de los caballos*, en el caso relatado en el capítulo “Las formas de vivir - II”.

Epílogo: la intervención del Estado

En los capítulos anteriores se han descrito y analizado las formas en que se politizan las muertes resultantes de la violencia policial y las maneras particulares en que se construye la protesta pública y colectiva. También se ha mostrado la centralidad, en este campo de protesta, del *familiar* –un tipo particular de activista político– cuya legitimidad y autoridad descansan, en gran medida, en los lazos que lo unen a los muertos y en el uso que de ellos se hace para reforzar su autoridad moral en el campo de la política. Asimismo se ha mostrado cómo la figura de *familiar*, en su carácter de categoría nativa con valor político local, presenta una potencia tal que ha posibilitado la configuración de un mundo de los familiares *qua* comunidad moral y emotiva capaz de sortear los límites definidos por las organizaciones de las que forman parte.

En este capítulo, se propone un cambio de escena. Si ya en el capítulo anterior se hizo referencia al *mundo de los familiares de gatillo fácil* como un espacio de sociabilidad que se sostiene merced a la propia potencia de la categoría de *familiar*; aquí en cambio se mostrará cómo la intervención del Estado –por medio de la creación de un Programa que, formulado como política pública desde el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos los convocó– en el campo de la protesta contra la violencia policial pone en situación de máxima tensión esa “hostilidad equilibrada” del *mundo de los familiares de gatillo fácil*, obligando en algún sentido a los *familiares* a definir y explicitar sus posiciones políticas. El análisis de este caso posibilita mostrar, por una parte, de qué forma el Estado intervino en un campo que tradicionalmente se presentó por *fuera de y contra* él y de qué manera respondieron los *familiares de gatillo fácil* una vez que fueron interpelados y convocados por este. Por otra parte, a través de la indagación sobre esta situación conflictiva es posible dar

cuenta de cómo los muertos, en su carácter de “bienes inalienables” proveedores de valor, autoridad y legitimidad moral, son puestos en juego para justificar las diferentes posiciones políticas adoptadas.

I. La creación del Programa Nacional de Anti-impunidad

A fines del año 2003, en medio de una de las recurrentes crisis vinculadas a la cuestión de la seguridad, fue creado el “Programa Nacional de Anti-impunidad”, con sede en el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos¹³⁶.

En los considerandos del decreto de creación¹³⁷ se sostiene:

“Que no puede desoírse el incesante reclamo de la sociedad ante el desamparo que experimenta en su acceso a la Justicia en aras de la defensa de sus derechos esenciales, que provoca un aumento de la sensación de abandono por parte de las Instituciones que están llamadas a escucharla y, de corresponder, a ampararla.

Que tampoco puede desconocerse la angustia que genera en el común de la gente la violencia que la azota y la incapacidad de respuesta de aquellas áreas del Poder Nacional, Provincial o Municipal que debiera cobijarla.

Que esa situación se agrava aún más cuando existe la firme creencia en el imaginario colectivo de que esa imposibilidad de acceso a la Justicia o incapacidad de custodia de sus bienes más preciados es producto de alguna connivencia de estamentos institucionales de poder o de sus responsables con el delito o incluso aún, y por ello

¹³⁶ La creación de este programa –impulsada por el Poder Ejecutivo del entonces reciente gobierno nacional– puede ser vista como un gesto político que pretendió marcar posición e intervenir en un asunto de indudable preeminencia en la agenda pública, tal como la cuestión de la seguridad. Sin embargo, la iniciativa oficial no encuadró a este programa exclusivamente bajo el paradigma de la seguridad, sino que lo presentó tratando de conciliar este asunto de agenda con lo que fuera parte de su eje de campaña, los derechos humanos. Así, a modo de paraguas semántico, bajo la noción de impunidad –término caro al mundo de los derechos humanos–, unió bajo un mismo haz significativo inseguridad y violencia, y presentó este programa como una instancia orientada a “canalizar los reclamos de justicia de la sociedad, mitigar y encausar los efectos de la violencia que la inseguridad le haya generado y tutelar sus derechos esenciales”. Resolución 398/03, 21 de octubre de 2003, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (Pita, 2005).

¹³⁷ Resolución 398/03 del 21 de octubre de 2003, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

no menos grave, por su insensibilidad para escuchar o su capacidad para actuar”¹³⁸.

Así, de acuerdo con los documentos, la creación del Programa se crea con el objeto de “contrarrestar tales situaciones” (las descritas), definiendo como casos prioritarios de intervención los “crímenes no resueltos y casos de víctimas de violencia que no hayan alcanzado un conocimiento claro y exacto de lo ocurrido [donde haya] abuso de poder por parte de algún actor del Estado, como la Policía, una falta de acción judicial o una denegación de justicia”¹³⁹.

En sus considerandos, se destaca también que el Programa busca articular las acciones de organismos públicos (nacionales, provinciales o municipales tales como oficinas de asistencia a la víctima, y defensorías) con las de “organismos no gubernamentales y estamentos de la sociedad civil en la lucha contra flagrantes violaciones a los derechos humanos reconocidos en la Carta Magna, así como en los Tratados Internacionales”¹⁴⁰.

Para ello, definió una serie de acciones tales como: elaborar un mapa judicial del país para conocer “los estándares de actuación judicial” (esto es, cantidad de expedientes judiciales en trámite, de causas archivadas, razón de condenas); diseñar una base de datos para “recibir, incorporar, clasificar, cotejar, elaborar y transmitir la información que reciba sobre hechos flagrantes de violaciones a los derechos esenciales de las personas”; requerir informes, documentos y colaboración a las “reparticiones públicas nacionales, provinciales o municipales”; “coordinar acciones con los Poderes Judiciales nacionales y provinciales, como así también con los Ministerios Públicos respectivos, con competencia directa en la materia, para facilitar las tareas que le son propias”; elaborar informes relatando los casos que afecten “a las garantías constitucionales y provengan de posibles abusos de los distintos poderes nacionales o provinciales”; vincularse para sus acciones con “Organizaciones No Gubernamentales dedicadas a cuestiones vinculadas con la materia”; y también,

¹³⁸ Se destacan aquí solo algunos de los considerandos de la resolución referida.

¹³⁹ Documento de información institucional del Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos.

¹⁴⁰ Resolución 398/03, 21 de octubre de 2003, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

“crear y utilizar diversos instrumentos que pongan el programa al servicio de todos los habitantes de la Nación, no solo para posibilitar que estos satisfagan sus intereses particulares, sino además, para que *formen parte del mismo, colaborando y contribuyendo a alcanzar los objetivos de este emprendimiento*”¹⁴¹.

El Programa fue lanzado oficialmente en un acto, cubierto por la prensa, del que participaron el entonces Ministro de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos, Gustavo Béliz y el Presidente de la Nación, Néstor Kirchner, y al que asistió en calidad de invitados una importante cantidad de *familiares de gatillo fácil*. La convocatoria se hizo llegar a los familiares “notables” –a quienes se contactó personalmente a través de funcionarios del Ministerio–.

Desde los medios periodísticos se destacó que el Programa

“(…) contempla una ayuda oficial a los familiares de las víctimas en casos ‘impunes’ (...) En casi todos los hechos se sospecha de la participación directa o indirecta de policías y dirigentes políticos. Se creará una comisión en el Ministerio de Justicia para asesorar a los deudos y controlar que la Justicia actúe sin dilaciones. Béliz anunció que se firmarán convenios con los colegios públicos de abogados para que representen y aconsejen en forma gratuita a los demandantes (...) Los familiares de las víctimas, se prometió, tendrán una participación efectiva en todo el proceso y podrán controlar la forma en que se conducen las investigaciones”¹⁴².

Pocos días después de la presentación del Programa, y un día antes de dar inicio a un encuentro con expertos locales e internacionales en materia de políticas públicas referidas a seguridad¹⁴³ –y que formaba parte de su agenda–, se realizó una reunión en el Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos en la que participaron el Ministro, el Secretario de Seguridad Interior, Norberto Quantín, autoridades policiales –entre ellos, los entonces Jefe y Subjefe de la Policía Federal Eduardo Prados y Daniel Caruso– y un grupo de “expertos” internacionales y locales que estarían presentes

¹⁴¹ El destacado es mío.

¹⁴² *La Nación*, 5/11/2003.

¹⁴³ Se trataba del Coloquio Internacional sobre Nuevas Políticas Públicas en Seguridad Ciudadana, una actividad que tendría lugar en el Departamento Central de la Policía Federal (gacetilla de Prensa del Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos, Secretaría de Seguridad Interior, 18/11/2003).

en el encuentro. También participaron, en calidad de invitados, algunos familiares “notables” que habían estado en la presentación del Programa.

Al inicio de esta reunión, el Ministro señaló la importancia de “transparentar” a la Policía y convertirla en una “policía más honesta”. Y el jefe de Policía –que según algunos medios periodísticos que registraron el evento “sorprendió” a los presentes con su comportamiento– pidió perdón a los familiares: “Les pido perdón a ustedes, que son los familiares de las víctimas de la violencia policial. Yo los entiendo, porque también soy padre y sé que lo que han sufrido es irreparable”¹⁴⁴.

Desde su investidura y sobreañadiendo a ella su condición de padre, el Jefe de la Policía Federal marcó así, públicamente, una posición. La alusión a su condición de padre aparece aquí como un plus que intenta trazar una aproximación a los familiares a los que dice comprender desde la experiencia que le proveen los lazos de sangre. Al mismo tiempo, su intervención colabora a la (re)presentación de una imagen institucional con rostro humano, que dice rechazar –al igual que ellos– la violencia policial. De este modo, en ese mismo acto, el Jefe de Policía marcó una posición pública frente a los *familiares*, y también ante el poder político y la sociedad en su conjunto.

La crónica periodística enfatizó especialmente el pedido de disculpas, que fue leído como una toma de posición institucional que, sin embargo, se expresó en términos personales y bajo una retórica teñida de sensibilidad y emoción.

“El jefe de la Policía Federal, Eduardo Prados, cargó en sus espaldas los crímenes cometidos por efectivos de fuerzas de seguridad de todo el país y, sentado delante de los familiares de las víctimas, frente a frente, les pidió ‘disculpas’ por los casos de violencia encarnada en hombres de uniforme... El *mea culpa* del jefe policial tuvo como destinatarios directos, durante el encuentro, a los padres de Maximiliano Tasca, Cristian Gómez y Adrián Matassa, los tres chicos asesinados a balazos en Floresta a manos de un sargento de la Policía Federal, durante los disturbios que pusieron al país al borde del caos en los últimos días de diciembre de 2001. También, a Dolores Ingamba, la madre de Ezequiel Demonty, el chico que murió

¹⁴⁴ *La Nación*, 20/11/2003.

ahogado en el Riachuelo, adonde fue obligado a arrojarse por parte de una brigada policial. Pero lo hizo extensivo, además, a los padres de las víctimas de los efectivos de otras fuerzas de seguridad: entre ellos, María Teresa Schnack, madre de Sergio Schiavini, muerto por balas policiales en Lomas de Zamora, en 1991; Luis Bordón, padre de Sebastián, detenido y asesinado por policías cuando estaba de viaje de egresados en Mendoza; Rosa Schönfeld, madre de Miguel Bru, desaparecido de una comisaría de La Plata hace una década, y Emilse Peralta, la mamá de Diego, el primer secuestrado asesinado por sus captores desde que, hace dos años, recrudeció la ola de raptos extorsivos. Testigos de las inesperadas disculpas fueron los jefes políticos de Prados, el ministro Gustavo Beliz y Norberto Quantín –secretario de Seguridad Interior de la Nación– y dos expertos extranjeros invitados para participar del Coloquio Internacional de Seguridad Ciudadana, que comienza hoy y concluye mañana: el director de la Escuela de Policía de Cataluña, Amadeu Recasens i Brunet, y el norteamericano Herman Goldstein”¹⁴⁵.

“Según aseguraron a la agencia Noticias Argentinas fuentes de la cartera de Justicia y Seguridad, los especialistas destacaron como algo inédito ‘al hecho de que las víctimas del abuso policial hablen de sus problemas junto a representantes de la propia fuerza’”¹⁴⁶.

“Fuentes del Ministerio confiaron a *La Nación* que anoche, cuando habían pasado ya unas horas del final del encuentro, Beliz llamó a Prados y le dijo que lo había ‘emocionado’ el crudo pedido de disculpas. Esas mismas fuentes dijeron que el jefe policial dijo que él también se había emocionado, pero no por sus palabras, sino porque sabía que ‘lo que los familiares de las víctimas dicen es totalmente cierto’”¹⁴⁷.

Sin embargo, ante estas expresiones del Jefe de Policía, las opiniones de los *familiares* “notables” divergieron. Mientras unos pocos consideraron “sinceras” sus palabras, hubo otros que se manifestaron más cautelosos, no solo respecto de estas, sino también del Programa en general. Una de las familiares expresó su posición en estos términos:

¹⁴⁵ *La Nación*, 20/11/2003.

¹⁴⁶ Parte de prensa de *Noticias Argentinas*, 19/11/2003.

¹⁴⁷ *La Nación*, 20/11/03.

“Es la primera vez que un gobierno nos convoca para que aportemos lo que hemos aprendido y vivido en estos años de lucha. Pero de nada servirá si no tenemos como resultado la resolución de los casos de nuestros hijos. De nada sirve que un jefe de policía pida disculpas si después la Justicia no nos da respuestas”¹⁴⁸.

La respuesta de esta *familiar* coloca una cuestión que no debe pasar inadvertida. Su comentario destaca el saber adquirido a través de la *experiencia de lucha* de los *familiares*, evidenciando así que ellos no son (solo) madres y padres. De este modo, pone en evidencia el error ínsito en la estrategia de acercamiento del Jefe de Policía, que alude a su carácter de padre para desde allí expresar su capacidad de comprensión. La clave de intervención escogida por el Jefe Policial para expresar su gesto político da precisamente sobre el punto que hace a la opacidad de la categoría de familiar. Aquel que, debido a la magia social del parentesco, hace aparecer a la categoría de *familiar* como una noción clara y unívoca que, en cambio es, como se viene sosteniendo, compleja y está cargada de diversos sentidos y valoraciones. Como se ha visto a lo largo de estas páginas, si algo define al *familiar* como activista político es el anudamiento que ha conseguido construir entre el lazo de parentesco que se tiene con el muerto y la práctica política (cifrada en el dolor como potencia y en la lucha). Son precisamente estos elementos los que, enlazados, definen al *familiar* y los que, como se vio, lo diferencian tanto de aquellas personas que cuentan con muertos por la policía, pero no forman parte del campo de la protesta colectiva, como de los militantes que forman parte del campo pero no tienen “un muerto propio”.

A diferencia del Jefe de la Policía, el poder político no obvió que estaba tratando con activistas políticos. De hecho fue durante este encuentro que el Ministro propuso a algunos de estos familiares formar parte del Consejo Asesor de Familiares del Programa¹⁴⁹. Es decir, a partir de su reconocimiento como familiares se les ofreció incorporarse al Programa, independientemente de que formaran

¹⁴⁸ Estas fueron las declaraciones de María Teresa Schnack de Schiavini, madre de Sergio Schiavini, muerto a manos de la Policía Bonaerense en 1991 y presidenta de COFAVI. *La Nación*, 20/11/2003.

¹⁴⁹ En rigor de verdad, el Ministro ya tenía dado el apoyo de un familiar “notable” del *mundo de los familiares de gatillo fácil* y, de hecho, este era el “as en la manga” con que contaba para dar mayor peso a la convocatoria.

parte o no de una organización. En alguna medida, la convocatoria –ambigua– jugaba con la opacidad de la propia categoría de familiar, porque al tiempo que se los interpelaba en términos de familiares, esto es, de activistas –y así a su carácter de personas morales à la Mauss– el Programa genéricamente aludía a ellos en su carácter de familiares de las víctimas y, en cierto modo, de víctimas¹⁵⁰ ellos mismos.

II. La invitación a los *familiares de gatillo fácil*

Con anterioridad a la formulación de este Programa, no podría afirmarse que existiera relación alguna de intercambio entre el colectivo de protesta y el Estado. Antes bien, la demanda de justicia se había manifestado siempre en términos de protesta, de impugnación genérica a la violencia de Estado –y particularmente a la violencia policial– y de reclamo por el esclarecimiento de los hechos de violencia policial ocurridos.

La creación de este Programa y, junto con ello, la convocatoria a *familiares* para su incorporación introdujeron un elemento novedoso. No solo porque el hecho de convocarlos los legitimaba por la vía del reconocimiento como actores principales y con ese gesto ratificaba su autoridad¹⁵¹, cosa que hasta el momento no había ocurrido, sino

¹⁵⁰ La categoría de víctima en este contexto alude a la lógica jurídica, en tanto el familiar es quien tiene entidad jurídica por ser causahabiente o heredero legítimo de la víctima. Así por transitoriedad, los familiares pueden potencialmente nominarse víctimas. Sin embargo, es notable en este punto cómo la lógica jurídica produce un borramiento de la dimensión política que es en la que pueden inscribirse estos familiares. Esto, de hecho, quedó más claro aún en el Documento de Presentación del Programa que se dio a conocer en mayo de 2004, donde se expresa “Luego de haber realizado entrevistas con la mayoría de las organizaciones que involucran a familiares de víctimas de delitos, y con familiares que sufren este tipo de padecimientos que no pertenecen a ninguna asociación, se pueden inferir ciertas conclusiones. Es oportuno que los familiares sean convocados a participar del Consejo de Asesoramiento de Familiares de Víctimas de Delitos, pero en calidad de familiar y no en representación de una organización”.

¹⁵¹ Este punto es especialmente relevante, toda vez que los familiares, a través de sus intervenciones en el espacio público por medio de sus distintas formas de protesta, pretenden exhibir y ratificar, como se ha mostrado, su autoridad a través de la legitimidad de su propia figura, asistida por una serie de valoraciones morales. En este sentido, se hace necesario recordar que, tal como sostiene Bourdieu (1996), el discurso de autoridad debe ser comprendido y además es necesario que sea también reconocido como tal para poder ejercer su efecto, ya que es en gran medida a través de tal reconocimiento que deviene legítimo.

porque por primera vez, desde una oficina del Estado se formulaba una política pública que reconocía –al menos discursivamente– el reclamo y la gravedad de los hechos denunciados y, consecuentemente, asumía una posición activa de denuncia frente a estos, lo cual se refrendaba a través de una un convite, un ofrecimiento a los familiares.

Esta forma de intervención del Estado alteró significativamente la lógica que organizaba la protesta. La interpelación directa a los *familiares* coloca, a partir del ofrecimiento, una apuesta a la apertura de relaciones de intercambio. Así, este acto inaugural, aunque aparece formulado en el lenguaje de los *deberes* de un Estado que necesita “refundar la confianza de la sociedad en las instituciones” y que tiene la “obligación de garantizar el mínimo nivel de impunidad”¹⁵², también es la expresión de un agente que abiertamente manifiesta tener disposición y voluntad política –es decir, un acto libre y gratuito, proveniente exclusivamente de su convencimiento– para conseguirlo. De esta manera, ese acto propone la apertura al ciclo de las obligaciones que importa la lógica del don, que supone recibir –o bien rechazar, considerando que ello pueda conllevar consecuencias negativas– y, posteriormente, retribuir.

El gesto inaugural de ofrecimiento, entonces, propone e impone. Es decir, es un acto que al tiempo que abre –potencialmente– el intercambio, también permite exhibir una posición de poder, la de quien ofrece. Y ello así, no solo porque muestra qué tiene que ofrecer, sino porque, como ya develara Mauss (1979a), el donar obliga. Esto es, el donar establece una doble relación entre el que dona y el que recibe, generándose así una relación de solidaridad y también, una relación de superioridad; de esta manera, el don se presenta, al mismo tiempo, como un acto de generosidad y un acto de imposición.

Ante esto entonces las preguntas que se plantean son varias: ¿qué ofrecía el programa?, ¿quién le da qué cosa a quién?, ¿qué ocurrió con los *familiares*?, ¿qué reacciones hubo ante este ofrecimiento?, ¿sobre la base de qué razones y justificaciones aceptaron quienes lo hicieron y sobre la base de cuáles se opusieron quienes lo rechazaron?, ¿qué valoraciones, expresadas en términos de obligaciones y compromisos, intervinieron en la aceptación o rechazo del convite?

¹⁵² Resolución 398/03, 21 de octubre de 2003, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. El destacado es mío.

De lo que se ofrece, lo que se recibe y lo que se devuelve

Los funcionarios a cargo de poner en funcionamiento el Programa propusieron a estos *familiares* “notables” que hicieran extensivo el ofrecimiento de incorporación al *mundo de los familiares de gatillo fácil* a través de sus redes de relaciones, ampliando así la convocatoria. El Programa aparecía de este modo ofreciendo no solo reconocimiento a este tipo particular de activista, sino también exhibiendo su compromiso con la lucha de los familiares, independientemente de las organizaciones a las que pertenecieran –o de su no pertenencia a alguna–. Y sobre todo, aparecía ofreciendo una serie de bienes simbólicos –además de recursos materiales–, que podría darles la posibilidad de ser más considerados al momento de presentar sus denuncias, reclamos y requerimientos como al de requerir información o concertar citas con jueces, fiscales y funcionarios políticos.

Es decir, el Programa ofrecía sobreimprimir estatalidad a sus acciones, lo cual les proveería de mayor poder para sustentar su autoridad. Visto así, en gran medida, este ofrecimiento abría la posibilidad, para los *familiares*, de generar una estrategia de construcción de poder en el sentido que le confiere Elias, esto es, como “una expresión, algo más rígida y menos diferenciada, del especial alcance del margen de decisión propio de determinadas posiciones sociales, una expresión de posibilidad particularmente grande de influir sobre la dirección de otras personas y de participar en la determinación de su destino” (1990:72). Pero, ¿qué debían dar a cambio los familiares?

Para el Programa, la inclusión de los *familiares* significaba la posibilidad de legitimarse como política pública consensuada con los “afectados directos” y así obtener un plus de credibilidad, lo que redundaría en el beneficio de presentar al gobierno comprometido con esa causa. Pero también, implicaba la posibilidad de contar con las redes de relaciones y contactos –basadas en el conocimiento y la confianza– construidas por los familiares a lo largo de los años; con la *expertise* y el saber acumulado de estos para generar acciones colectivas, para visibilizar los casos y generar denuncias públicas; y con el conocimiento del “mapa judicial y policial” que los propios familiares fueron construyendo¹⁵³. Todos estos, recursos y bienes

¹⁵³ Los familiares, a lo largo de los años, fueron acumulando un importante caudal de información sobre los funcionarios policiales y judiciales y su

simbólicos y materiales de indudable valor y necesarios para el funcionamiento del Programa. En alguna medida, los familiares tendrían que dar a cambio, poner en juego, su nombre, su autoridad y su saber. Poco tiempo después, algunos *familiares de gatillo fácil* aceptaron el ofrecimiento y se incorporaron al Programa¹⁵⁴.

III. El trabajo de los *familiares* en el Programa

1. *La visita a la Escuela de Policía*

Recién iniciado el año 2004 tuvo lugar la primera acción pública de los familiares del Programa. Una visita a la Escuela Federal de Suboficiales de la Policía Federal, de la que participaron también el Ministro de Justicia y el Jefe de la Policía. La actividad fue organizada a propuesta del Ministro, por el entonces Director del Programa Avelino Tamargo y el Jefe de Policía. Los familiares hablaron ante un auditorio de quinientos cadetes y aspirantes¹⁵⁵. Todos los familiares del Programa asistieron a la visita y tres de ellos hablaron¹⁵⁶, ofreciendo sus testimonios.

desempeño. Muchos de ellos recuerdan la intervención y actuación de policías, jueces y fiscales en diferentes casos, y cuentan con algo así como un perfil y un historial de algunos de ellos. Saber práctico que les ha permitido clasificar, en el caso de los funcionarios judiciales, a los “amigos” (aquellos celosos de las garantías, correctos en su desempeño, que los han recibido todas las veces que ellos han solicitado una cita) y a los “caneros” (esto es, a aquellos funcionarios proclives a la policía y, por tanto, objetables).

¹⁵⁴ El Consejo Asesor de Familiares del Programa fue conformado en su inmensa mayoría por familiares de gatillo fácil. En proporción, el 90% de los familiares vinculados al Programa son familiares de gatillo fácil.

¹⁵⁵ Cadetes y aspirantes son ingresantes a las escuelas de Policía (Sirimarco, 2006:3).

¹⁵⁶ En dos de los tres casos se trataba de hechos en los que funcionarios policiales de esa fuerza habían provocado la muerte de jóvenes; el tercero de los casos, en cambio, refería al mal desempeño de los funcionarios policiales en un accidente de tránsito. Uno de los casos es el de Ezequiel Demonty (un joven cartonero que vivía en el Barrio Illia) quien, junto a otros dos jóvenes, fue obligado por policías de la comisaría 34^a a saltar al Riachuelo desde un lugar situado bajo el Puente Uruburu el 14 de septiembre de 2002. Los otros dos jóvenes salieron ilesos, pero el cadáver de Demonty fue encontrado –con golpes en la cara– siete días más tarde a 300 m de donde desapareció” (*Página/12*, 17/12/2002). El otro es el de Maximiliano Tasca, uno de los tres jóvenes muertos por el policía Juan Velaztiqui en Floresta el 29 de diciembre de 2001. Ambas madres forman parte del Consejo Asesor de Familiares del Programa. El otro caso es el de Kevin Sedano, quien murió al ser atropellado por un automóvil que corría una “picada” en

Las intervenciones de los familiares aludieron de manera directa al dolor de los familiares. El discurso de las tres madres estuvo organizado a partir de su testimonio de “madres con dolor” que pedían a los cadetes y aspirantes que “no maten por matar” como aquellos policías “que se comportan como animales”. Una de las madres dijo públicamente, luego del encuentro, que le costó relatar su caso ante esa audiencia: “Llegué a pensar, Maxi [tal el nombre de su hijo], perdoname, pero traté de hablarles con el corazón y con el alma”¹⁵⁷.

Unas intervenciones bien distintas de las de aquellos rituales de humillación descritos páginas atrás, pero también proferidas desde una posición diferente. Jóvenes aspirantes a policía, sentados, en silencio, debiendo escuchar a los *familiares*. *Familiares*, en un estrado, con la presencia del Ministro y el Jefe de Policía, que les daban la palabra para que dieran su testimonio. Sin embargo, tal como luego de su exposición señalara esa *familiar*, no fue sencillo. Por un momento, la *familiar* dijo sentir estar traicionando a su hijo. Luego, observó, trató de hablar desde el corazón.

Fue precisamente el eje del dolor y el sufrimiento por la pérdida de sus hijos el que organizó el discurso de los *familiares* que, en este espacio, sin afrenta y sin insulto, no dejó, sin embargo, de exhibir la autoridad moral que –entienden– los asiste y que les permitió “decirles en la cara” por medio de un discurso cargado de emotividad, sus verdades.

Y fue este eje el que destacaron tanto el Ministro y el Jefe de Policía, como los medios periodísticos que cubrieron el acto. Así, el Jefe de la Policía Federal sostuvo: “Hay que escuchar a las víctimas para saber cuáles son las consecuencias irreparables de nuestros errores. Se trata de darse cuenta, de no ser irresponsables. Nos piden que seamos buenos policías y honestos”. Mientras que el Ministro, luego de calificar de “valientes” a las madres que fueron al encuen-

la Avenida Libertador, en Olivos, y que se dio a la fuga. El joven Sedano venía tratando de escapar, junto a un amigo, de la amenaza de una “patota”. De acuerdo con el relato de su madre “por inacción de los policías que intervinieron no se hizo ni el test de alcoholemia y el hombre que lo atropelló sigue conduciendo”. En este caso los funcionarios policiales intervinientes en la instrucción de la causa están acusados por mal desempeño e incumplimiento de los deberes de funcionario público.

¹⁵⁷ *Clarín*, 24/1/2004.

tro, dijo: “Hay que machacar en el corazón y la cabeza de cada policía, porque lo que necesitamos es un cambio cultural, no técnico”¹⁵⁸. Los periódicos titularon “Madres de víctimas de policías contaron su dolor a 500 cadetes”¹⁵⁹.

Sin embargo, el riesgo latente de este evento era que antes que denunciar e impugnar, el familiar se constituyera en el *testimonio vivo*, configurando a la víctima como figura-baluartes, de importante valor efectivo en la generación de lo que se podría denominar como *políticas del dolor*, dando lugar a lo que Das (1997) señala como un proceso de apropiación del dolor por instituciones del Estado. Esto es, situaciones en las que el sufrimiento de las víctimas es apropiado para “legitimar a quienes controlan el espacio público de pronunciamiento ético” (Das, 1997:s/n), y donde así el despliegue público del sufrimiento y el dolor funciona como ornamento de otro discurso y acciones que los contienen, subsumen e instrumentalizan.

2. La Jornada de Nacional de Familiares de Víctimas del Delito

Pocos meses después de este primer evento, el Programa llevó adelante otra actividad que fue impulsada por los cuadros políticos y técnicos del mismo junto a los familiares del Consejo Asesor: un plenario nacional de familiares que se denominó “Jornada Nacional de Familiares y Víctimas del Delito”. La convocatoria consiguió reunir cerca de 250 personas procedentes de distintas provincias del país, todos ellos familiares de víctimas muertas en muy diversas circunstancias (víctimas de la violencia institucional, de la criminalidad común, de accidentes de tránsito). Es decir, de hechos que el Programa subsumió bajo la denominación de “crímenes irresueltos” o “casos de impunidad”¹⁶⁰.

La Jornada estaba planteada como una actividad exclusiva para *familiares*. Los *familiares* del Consejo Asesor esperaban poder activar una red que pusiera en relación *familiares* de todo el país a través del trabajo del Programa. Como explicara uno de ellos, se pretendía, a través de este encuentro, conocerse personalmente, potenciar la

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Para esto el programa se contactó también con otras organizaciones de la sociedad civil que reunían a víctimas de la delincuencia y a víctimas de accidentes de tránsito.

figura del *familiar*, transmitir la experiencia que cada uno había acumulado a veces por una lucha personal. Sin embargo, sobre este objetivo se imprimió otro de coyuntura, impulsado por los cuadros técnicos del Programa que respondían directamente al poder político del Ministro y del Poder Ejecutivo. El Ministerio de Justicia y Seguridad estaba lanzando un plan denominado “Plan estratégico de justicia y seguridad. 2004-2007”, y lo colocó a debate entre los familiares invitados. Así, de alguna manera, confluyeron en la actividad dos lógicas y objetivos diferentes, por un lado la de los *familiares*, por otro la del poder político.

Los *familiares* asistentes, algunos aún con dudas y resquemores respecto del encuentro, asistieron arguyendo que era necesario conocer de qué se trataba. La Jornada tuvo una notable repercusión mediática (contó incluso con la presencia del Presidente de la Nación y el Ministro de Justicia) y fue un importante acto político en la agenda presidencial. Los *familiares* fueron interpelados en su carácter de víctimas y de “actor principal del tema convocante” para que “opinaran, sugirieran o pidieran a las autoridades”. Su presencia en el evento, cubierto profusamente por los medios de comunicación, aparecía imprimiendo legitimidad a un plan de gobierno en materia de seguridad y justicia, poniendo el cuerpo al “caso” de la política. Las autoridades políticas, por su parte, sostuvieron que la inclusión de los familiares estaba fundada en la necesidad de incorporar la mirada de la víctima y se enfatizó en la importancia de potenciar la experiencia, el trabajo de quienes son “familiares de víctimas de delitos, que han procurado a partir de su experiencia personal, transformar su dolor en amor, en vocación de servicio y generar que estas situaciones no se reiteren nunca más”¹⁶¹.

3. Las tareas del día a día

Mientras tanto, el trabajo en el Consejo Asesor de Familiares, que funcionaba en unas oficinas del Ministerio de Justicia¹⁶²,

¹⁶¹ Discurso del Ministro de Justicia en la presentación oficial del programa. Nótese cómo, a partir de esta nueva nominación, la identidad de los familiares de gatillo fácil y su carácter de activista queda “licuada”.

¹⁶² Una de las paredes de la oficina está tapizada con las fotos y volantes de las víctimas. Los familiares han colocado allí las mismas fotos que portan en las marchas y los mismos volantes con que se convoca a los actos de protesta o recordatorios.

comenzaba a organizarse. Allí, los *familiares* del Programa recibían a personas que se acercaban presentando su caso, solicitaban información a los juzgados o pedían citas con los funcionarios judiciales para que los jueces o los fiscales los recibieran y les informaran acerca del estado de las causas judiciales en trámite, solicitaban la reapertura de causas que ya habían sido archivadas, colaboraban en la organización de marchas y protestas, se hacían presentes en otras, se acercaban a los familiares de las víctimas ante la ocurrencia de un nuevo caso. Es decir, continuaron haciendo lo que hacían como parte de su activismo, pero sumando estatalidad a sus acciones, lo que les daba la posibilidad de recibir mayor atención y un tratamiento con cierta deferencia al dirigirse a las autoridades.

“Empezamos primero escuchando a la persona [que se acerca al programa], porque en general en toda institución no nos escuchan [a los familiares]. Lo que la gente termina diciendo *es la primera vez que me escuchan*. Después conteniendo y después tratando de ver puntualmente en cada una de las causas que son distintas en dónde podemos aportar. Este rótulo de ser del Ministerio de Justicia parece que genera bastante miedo... hemos descubierto que mandando una carta... en donde nosotros ofrecemos colaboración a una fiscalía, eso llevó por ejemplo a desarchivar, a tomar posición, a empezar a investigar, a recepcionar al familiar de otra manera... y eso por una única carta de colaboración desde el Programa Anti-impunidad, con un sello del Ministerio, con un logo del Ministerio y con la firma de un funcionario”.

IV. Conflictos en el mundo de los familiares de gatillo fácil

Meses después de que comenzara a funcionar efectivamente el Programa, empezaron a presentarse algunos conflictos. Por una parte, entre los *familiares* que integraban el Consejo Asesor del Programa; por otra, entre los *familiares* del Consejo Asesor y quienes decidieron no incorporarse.

Los conflictos al interior del Programa se suscitaron debido a que algunos comenzaron a evaluar que sus tareas se estaban rutinizando y que no conseguían dar respuesta a los familiares que allí se acercaban. Una de las *familiares de gatillo fácil* que decidió retirarse del Programa, lo hizo diciendo que allí solo apilaban expedientes de casos y pedidos de investigación que luego quedaban amontonados en la oficina a la espera de alguna respuesta que no conseguían –ya por parte del poder político, ya por parte del poder judicial–.

La forma en que este episodio fue relatado por distintas personas reveló ribetes significativos respecto del papel de los *familiares*,

así como de aquello que los vivos hacen con los muertos, esto es, de los usos políticos de esos muertos como proveedores de valor y legitimidad. Y también, la forma en que este episodio fue contado y explicado, permite colocar la cuestión respecto de lo que unos y otros entienden por usos legítimos e ilegítimos de los muertos.

La primera vez que supe de los dichos de la *familiar* que se retiró del Programa, me fue contado que ella había dicho, sarcásticamente, que allí los *familiares* se habían convertido en *ordenadores de cadáveres*. Y que desde su perspectiva, el gobierno decía estar comprometido en terminar con la impunidad, pero finalmente no se trataba más que de palabras y mientras tanto algunos *familiares vedettes* cambiaban su nombre por recursos.

Sin embargo, tiempo después, algunos *familiares* comenzaron a comentar entre ellos las razones por las que esa *familiar* había dicho que se retiraba del Programa. Los argumentos giraban en torno al aprovechamiento del Programa para fines individuales. Así, se decía que quienes estaban en el Programa lo hacían no solo a cambio de un sueldo, sino también por el interés en incrementar sus agendas de contactos para, a través de ellos, conseguir subsidios, crear asociaciones propias y obtener beneficios personales. Y que por eso la *familiar* que se había ido del Programa decía que los que allí estaban se habían convertido en *ordeñadores de cadáveres* (no en ordenadores), en *vampiros de cadáveres*, haciendo referencia con esta expresión al hecho de que quienes allí estaban vivían de sus muertos.

"Ana: ella me dijo ¡hay que saber volverse *ordeñador de cadáveres*, eh!
María: ¿Ordeñador?"

A: Sí, ella me dijo así. Que había que saber volverse *ordeñador de cadáveres*. Y yo cuando me dijo eso me quedé... [hace cara de espanto, abre la boca y deja caer la mandíbula]."

La *familiar*, mostrándose muy perturbada por el uso de la expresión, explicó así su sentido:

"Es como que ponen por delante a su hijo para conseguir cosas ¿viste? como que mi hijo ya está muerto y yo tengo que seguir, es como que ellos piensan en *su* futuro, es como que se ponen delante de los hijos, usan a los hijos para conseguir algo. Y yo ahí dije ¡no!, la sangre de mi hijo no se vende, ¡nunca se va a vender! Y otra cosa, ¿qué es eso de que representan? ¡A mí no me tiene que representar nadie! Si yo estoy, y puedo ir y venir. Gracias a Dios, el nombre de mi hijo lo llevo yo, ¡iqué representar!".

Si algo pone en evidencia la forma en que fue relatado y circuló este episodio, es que si bien los muertos asignan valor, autoridad y legitimidad a los *familiares*, sus usos como instrumentos para lo que es sindicado como beneficio particular (*conseguir algo para su futuro*) están interdictos. Y a la vez, señala que la sangre –y por tanto el vínculo al que esta alude– indica la existencia de una posesión inalienable (Weiner, 1992), lo cual significa por una parte que no puede ser vendida, y por otra parte, al aludir a una autoridad y una legitimidad que es personal e intransferible, que no admite representación. Esta explicación entonces pone de manifiesto que los muertos constituyen un valor “no negociable”. Los muertos son así un bien del tipo de aquellos que se deben conservar porque afirman una identidad y “más aún, afirman la existencia de diferencias de identidad entre los individuos” (Godelier, 1998:54).

En los meses siguientes, algunos familiares, ya desde el marco de las organizaciones de las que formaban parte, ya individualmente, cuestionaron duramente el Programa y especialmente la participación de *familiares* en él. Las críticas residían principalmente en que consideraban que no solo era imposible políticamente, sino también *moralmente* objetable, trabajar en las oficinas del mismo Estado que ha dado muerte a los suyos.

Un familiar explicó esto a partir de lo que entendía como la pérdida de una “pauta moral” que impedía, desde su perspectiva, a partir de ese momento, “la discusión de igual a igual”.

“Nosotros teníamos diferencias, siempre las tuvimos pero moralmente todos podíamos mirarnos la cara y todos podíamos tener una discusión de igual a igual, pero ahora, ¿qué discusión de igual a igual puedo tener yo con X, con Y o con Z? ¿Qué diferencia hay entre ellos y nosotros? ¡Abismales! Ellos representan el mismo poder del cual nosotros somos víctimas. Ellos son, en este momento, el enemigo contra el cual nosotros estamos luchando porque ellos ahora forman parte de ese sistema y esa estructura que nosotros estamos tratando de combatir luchando todos los días de nuestra vida. Entonces, ¿cómo hacés para no marcar la diferencia si ellos ya se pusieron directamente en el lugar del enemigo? Antes no estábamos de acuerdo, pero eran opiniones, porque el eje era el mismo, con los matices y con miles de problemas y con miles de errores, pero me parece que la pauta moral era única... yo creo que ellos ya no son moralmente aptos, y sin embargo, son lo más visible de la impunidad, lo más visible del dolor”.

El hecho de que los *familiares* que pasaron a formar parte del Consejo Asesor del Programa fueran contratados a cambio de un

salario, volvió aún más objetable su entereza moral. La intervención del dinero¹⁶³ profundizó aún más el enfrentamiento. La referencia al “haber vendido la sangre de sus hijos al Estado” (*se pusieron en el lugar del enemigo*) que fue señalada como indicador de indignidad y de pérdida de “estatura moral”, se vio potenciada debido a la presencia del dinero, que se revela como un medio inadecuado cuando se trata de cuestiones vinculadas a los sentimientos y a la moral. De esta forma, la inclusión del dinero en esa relación dio lugar a la condensación de valoraciones morales negativas que fortalecieron los argumentos críticos (“tener precio”, “ser comprables”). Y ello así porque la existencia del dinero en esta relación entre los familiares y el Programa, dispara dos cuestiones. Por una parte, el tabú con respecto a la incorporación del dinero en intercambios donde interviene la moral, la vida y la muerte, ya que estos casos pertenecen a una esfera de relaciones y de economía, por fuera del mercado, propia de las cosas que “no tienen precio” (Bourdieu, 1997:177). Por otra parte, la existencia de contratos pecuniarios de los familiares con el Estado fue vista en términos de relación de subordinación de unos familiares empleados por el poder del Estado. Así, el dinero aparece como un elemento negativo, que prostituye, que vuelve indignos, en tanto es retribución o pago por haber entrado en una relación con el Estado, donde lo que se da a cambio es colaboración, el nombre, la *cara*. Y todo ello, se dice, en beneficio propio.

Quienes expresaron públicamente –y de manera más dura¹⁶⁴– sus diferencias fueron los familiares de Correpi. La presentación del

¹⁶³ Esta discusión respecto del dinero como medio inadecuado para intervenir en ciertas relaciones se presenta próxima a la que en su momento enfrentara a los organismos de Derechos Humanos cuando se planteó la reparación económica a las víctimas del terrorismo de Estado. No obstante, resulta más que importante señalar que la objeción que expresan los familiares aquí no está poniendo en juego la noción de “reparación” –lo que traería a la discusión el reconocimiento de responsabilidad por parte del Estado–, ya que se trata de contratos individuales que implican la incorporación de ciertos familiares en el programa en calidad de funcionarios públicos. De todas formas, se abre aquí un punto más importante para discutir la posibilidad o imposibilidad de establecer la relación de intercambio entre “vida (o muerte) y dinero” (sobre la discusión entre los organismos históricos respecto de la reparación económica pueden verse, entre otros, Font, 2000, y Tello, 2003). Acerca del dinero como medio inadecuado para el intercambio en ciertos contextos, resulta especialmente iluminador el trabajo de Hutchinson (1996).

¹⁶⁴ No fueron los únicos, sino quienes lo hicieron de la manera más pronta, organizada y frontal.

“Archivo de casos de represión estatal” del año 2004 tuvo lugar poco después de que finalizara un juicio oral en el que se condenara a dos policías que fueron juzgados por el fusilamiento de un joven de 16 años¹⁶⁵. Los *familiares* de la víctima, así como sus abogados, son parte del grupo. El día en que se dio a conocer el fallo del tribunal, que por mayoría dictó una sentencia condenatoria considerada satisfactoria por los familiares de la víctima¹⁶⁶ –evento que fue cubierto por varios medios periodísticos–, estuvo en los tribunales uno de los *familiares* que en ese entonces presidía el Consejo Asesor del Programa. Muchos de los *familiares* que estuvieron asistiendo al juicio durante los días en que tuvo lugar, sostuvieron que este lo hizo con la pretensión de figurar (y no para expresar su *compromiso*).

A raíz de esto, una de las *familiares* más antiguas de Correpi escribió un texto para el acto de presentación del Archivo. Y ese fue el texto que, aprobado por todo el grupo de *familiares*, se decidió leer en la Plaza de Mayo. Parte de ese discurso decía lo siguiente:

“En la lista de ‘comprables’ (...) hay un grupo de familiares del gatillo fácil (...) que considera a sus víctimas como casos *vedettes*. Desde la oficina mal llamada Anti-impunidad, cada acto o cada movida que hacen tiene su precio... Los familiares de víctimas tenemos que estar muy alertas, porque van a tratar de comprarnos ofreciéndonos dinero y facilidades para nuestro reclamo. Todo mentira, el Estado no se va a investigar a sí mismo. Debemos tener las ideas y convicciones muy claras. Un ejemplo es la familia de Nuni Ríos [la víctima]. Oscar y Eva [los padres de la víctima] nunca fueron a golpear las puertas de ningún Ministerio ni hicieron alianzas con políticos del sistema. Lucharon en la calle, en sus barrios, siempre acompañados por otros *familiares* y por la militancia. Esta es la verdadera lucha. Lograron ejemplares condenas de 19 y 22 años para los asesinos de su hijo. Además en el fallo se menciona que se abrirá una investigación para el desmantelamiento del Escuadrón de la Muerte de zona Norte. Debemos luchar en las calles, ocupar los espacios vacíos que son nuestros, y no calentar sillas en oficinas del Estado, haciendo poses para las cámaras de fotos. No tendremos dinero, pero nos sobra dignidad.

¹⁶⁵ El caso se conoció públicamente como el caso del “Escuadrón de la Muerte” o el caso de Nuni Ríos –tal el nombre de la víctima–. Ya se ha hecho referencia a él en el capítulo “Las Formas de Vivir - I” (nota al pie 8). Para mayor información puede consultarse Correpi, Juicio al Escuadrón de la Muerte (material de circulación electrónica: www.correpi.lahaine.org).

¹⁶⁶ El tribunal condenó a 22 y 19 años de prisión a los imputados.

Con el asesinato de nuestros familiares hemos firmado de por vida un compromiso de lucha. Se lo debemos a nuestros muertos”¹⁶⁷.

Entretanto, ante estas objeciones, los *familiares* del Consejo Asesor explicaban su participación en el Programa sosteniendo que el compromiso con sus víctimas era justificación suficiente de su valor y autoridad. Un *familiar* lo expresaba así:

“Hay un familiar que me planteó que los familiares que estábamos en el Programa habíamos vendido la sangre de nuestros hijos al Estado... pero yo no considero que vendí la sangre a nadie porque sigo diciendo y pensando lo mismo... Yo si hay algo con lo que no estoy de acuerdo, lo planteo..., algunos nos cuestionan, dicen que nos vendimos, pero yo sé que no es así, porque el único compromiso que tengo yo es con mi hijo [la víctima], y a él no le voy a fallar”.

Los *familiares* del Programa explicaron que su trabajo implica el acompañamiento y la transmisión de su experiencia personal de activismo a otros *familiares*, al tiempo que se presentan como un enlace entre la historia pasada (la dictadura) y el presente, inscribiéndose así en un “linaje” de familiares con tradición de lucha.

“Nosotros les transmitimos [a los familiares] que para que las causas prosperen también tienen que estar en la causa...; esto es un poco lo que nos marca la experiencia y esto también es lo que transmitimos. Y la importancia de las actividades que hacen los familiares, la propia lucha en sí, de agruparnos, de hacer marchas, de hacerlo público...; yo soy partidario de hacer acciones más en común. Por ahí en una semana tenés diez marchas y por ahí haber hecho una única marcha en un único lugar con esos diez familiares habría tenido un efecto mucho más fuerte, de más alto impacto. Yo pienso que lo de los familiares es la mutación de los

¹⁶⁷ Puede notarse aquí cómo, en el marco de un acto de protesta masivo y con mayor control de la organización (y en este sentido, construido en una escala menor), se hace visible una intervención de los familiares bajo la retórica política que se identificara como la versión militante de los hechos. Este discurso, que no desdibuja la posición de familiar de quien lo ha escrito y asimismo lo declama, pone en evidencia que en este escenario más amplio domina –en la dramatización de la protesta– la lógica militante. A diferencia de aquellas protestas y manifestaciones que se describieran capítulos atrás, aquí se hecha mano a aquellos recursos propios de esta retórica, en la cual el desborde emocional de los familiares aparece encuadrado y contenido en el marco de una denuncia política tradicional que se hace explícita.

familiares de la década del 70, nosotros no somos más que la resultante de la impunidad de 30 mil desaparecidos, que todavía no tienen respuesta. Al no haber respuesta en Argentina todavía está la sensación real de que a uno le mataran un familiar y no va a existir condena... Yo opino que somos la herencia de los que hoy están haciendo la jornada en Plaza de Mayo¹⁶⁸, una sucesión si se quiere”.

V. El poder imaginario de los muertos o de los bienes inalienables

Llegados a este punto se hace necesario detenerse a examinar qué cuestiones ilumina el conflicto desatado en el *mundo de los familiares de gatillo fácil*. Páginas atrás se decía que la nominación de *familiar* funcionaba a la manera de un fetiche. Esto es, como un objeto que se representa sí mismo y se vuelve opaco respecto de las relaciones sociales que lo convirtieron en tal. En gran medida, allí reside el efecto reificador de los lazos de sangre que, por una parte puede resultar eficaz a la hora de concitar adhesión (por la vía de una política de las emociones), pero por otra resulta un obstáculo al momento de dar cuenta del *familiar* como activista político.

En cierto modo, en esta investigación se ha procurado develar aquellos significados, valores y prácticas sociales que inciden en la construcción de la categoría de *familiar* como activista político. Y, en este sentido, el caso analizado va en esa misma dirección. La ventaja que ofrece al análisis el hecho de que se trate de una situación conflictiva, es que ella produjo un resquebrajamiento de la categoría de *familiar* y su significado en el *mundo de los familiares de gatillo fácil*, permitiendo así advertir la existencia, en el campo de la protesta contra la violencia policial, de distintas interpretaciones respecto del uso de los muertos y su incidencia en la producción de autoridad y legitimidad, y de distintas formas de hacer política. La imagen de resquebrajamiento de la figura del familiar se presenta eficaz para pensar estos problemas, ya que es posible –continuando con la metáfora– a través de las grietas de una categoría que aparecía como una voz unívoca y capaz de fusionar, en determinados momentos, a distintos grupos e individuos, comenzar a dar cuenta de las diferentes posiciones políticas que bajo ella se albergan.

¹⁶⁸ Esta entrevista tuvo lugar en los días en que se celebraba la Marcha de la Resistencia que, anualmente, llevan adelante los organismos históricos de derechos humanos.

Si el caso de Sebastián y su triple rol de víctima, militante y familiar, analizado en el capítulo anterior, permitió mostrar el uso instrumental del valor provisto por los muertos para la construcción de autoridad y legitimidad del *familiar*, un uso que quedaba encubierto bajo la pretendida obligación y compromiso a que aluden los lazos de sangre, en este caso puede verse no solo que se pone en juego la figura de los muertos como valor, sino que hay diferentes formas de hacerlo. Y que a consecuencia de explicitar estas formas diferenciales de proceder pueden develarse los distintos puntos de vista que, una vez explicitados, permiten comprender acciones y posiciones políticas divergentes.

Así, los *familiares* que forman parte del Programa sostienen que no encuentran ningún impedimento ni riesgo para su participación, ya que su compromiso último es con la víctima. Afirman que en su búsqueda de justicia están eximidos de dar explicaciones respecto de los medios empleados para conseguir la reparación buscada y sostener la lucha contra la violencia de Estado. De alguna manera, lo que entienden como el valor de su causa –“lo noble y justo”– está fundado en ese compromiso último con su muerto que aparece otorgándoles legitimidad a ellos y a los medios por ellos escogidos para intervenir. Los fundamentos morales de su posicionamiento parecen provenir de su indudable obligación con las víctimas.

De este modo, de acuerdo con su posición, nada los obliga –ni siquiera el hecho de formar parte del Programa– a retribuir al Estado con una postura política determinada, ya que desde su perspectiva, la obligación contraída es para con sus muertos. Solo están moralmente obligados para con los muertos y por ello tienen una legitimidad y una autoridad que no les impone un límite para mantener relaciones con el Estado. No ven entonces allí conflicto o punto digno de objeción, sino antes bien, oportunidad: “Hay que estar adentro y afuera [del Estado]”, sostienen.

Al asumir esta posición, esos *familiares* pusieron en evidencia que pueden distinguirse distintos tipos de compromiso, y que entre estos es posible establecer un orden de prelación y jerarquía. Así, la situación presentada, ofreció la oportunidad de poner de manifiesto cuál es el compromiso experimentado como obligatorio. Y si, como se sostuvo páginas atrás, el compromiso entre los familiares anuda relaciones de obligación tanto para con los muertos como para con los otros *familiares* (en tanto sus iguales), esta situación que importó la ruptura de relaciones con aquellos que se mostraron contrarios al Programa y la ratificación del compromiso con los que se incor-

poraron junto con ellos, develó la relatividad y ambigüedad de la formulación respecto de la presunta igualdad de los *familiares*.

Por su parte, aquellos *familiares* que se manifestaron contrarios al Programa y objetaron la participación de quienes se incorporaron a este, apoyados también en la obligación moral para con sus muertos, explican que estos solamente serán honrados a través de una lucha política de denuncia y enfrentamiento directo con el Estado –aquel que los ha matado–, desde un lugar de alteridad que no admite la participación en programas oficiales. En este caso, también los muertos les otorgan legitimidad y autoridad, pero una legitimidad que atiende tanto a los fines como a la demarcación de límites en lo que hace a los medios para llegar a ellos. En esa evaluación determinan necesario convertir su dolor y experiencia en fuerza política orientada a la lucha contra la violencia de Estado por fuera del Estado. Y aquí entonces se presenta con claridad un límite con respecto a los medios con los cuales sostener su obligación moral con los muertos.

Al analizar cómo los dos grupos –que se fueron definiendo a partir de las disidencias generadas con la creación del Programa– se piensan a sí mismos, así como a sus compromisos y obligaciones; y al considerar cómo, en la construcción de su autoridad y legitimidad, operaron los muertos como valor que media en las relaciones entre los individuos, puede verse que para ambos estos operan como “bienes inalienables” proveedores de valor, autoridad y legitimidad. Los muertos funcionan así como esos objetos preciosos que constituyen parte de las realidades imaginarias integradas por poderes y bienes –tanto materiales como inmateriales– que se expresan y materializan en las formas de vivir las relaciones sociales (Godelier, 1998). Y, en este sentido, al materializarse en relaciones sociales, devienen parte de la realidad social, porque tal como sostiene Godelier, “lo imaginario no tiene fuerza más que cuando es creencia, norma de comportamiento, fuente de moral” (Godelier, 1998:52). Así, puede sostenerse que los muertos operan asignando un poder imaginario a los familiares y posibilitando que estos legitimen su autoridad, estatus y jerarquía. Estos muertos funcionan entonces como un objeto cargado con el valor simbólico más intenso, a la manera de un objeto sagrado que es puesto en juego para exhibir poder social y eventualmente intercambiar los beneficios de su posesión. Los muertos así se constituyen en fuente de poder para los *familiares* que, en tanto activistas políticos marcan una posición y actúan conforme a ella.

Los *familiares de gatillo fácil*, activistas que en virtud de esa –pre-sunta– *pauta moral única* que sabían compartir, fueron capaces de sostener esa situación de “hostilidad equilibrada” sin llegar a una fisión, en gran medida porque como colectivo –como ese movimiento relativamente “informe”– se constituyeron contra el Estado, se vieron a partir de la creación del Programa ante la necesidad de explicitar posiciones. Y ello así, porque esa situación de “hostilidad equilibrada” se mantenía en este campo de protesta merced a la no intervención del Estado. Situación que estalló cuando este intervino sobre aquel. En este sentido, el Estado, personificado en el Programa, no creó el conflicto, sino operó como el agente que permitió que las posiciones políticas divergentes –latentes y contenidas en ese campo– se develaran.

Si la protesta contra la violencia policial, como se sostuvo en este libro, ha estado orientada a *politizar* estas muertes, a revertir la condición de *seres matables* de los muertos y a restituirles humanidad *post facto*, impugnando de diversas maneras el poder de policía del Estado y construyendo diversas formas de protesta y resistencia frente a él, y si en ese transcurso los *familiares* devinieron ellos mismos activistas políticos, no resulta carente de sentido que, como resultado de ese proceso de politización, se vean hoy confrontados ante un punto de difícil resolución como este.

Bibliografía citada

- Abu-Lughod, Lila y Lutz, Catherine. 1990. "Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life". En: Lutz, Catherine A. y Abu-Lughod, Lila (eds.), *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-textos.
- 2000. *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia, Pre-textos.
- 2001. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Pre-textos.
- 2004. *Estado de excepción*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Alabarces, Pablo. 2004. *Crónicas del aguante. Fútbol, violencia y política*. Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Alabarces, Pablo; Coelho, Ramiro; Garriga Zucal, José et al. 2000. "‘Aguante’ y represión. Fútbol, violencia y política en la Argentina". En: Alabarces, Pablo (comp.), *Peligro de gol. Estudios sobre deporte y sociedad en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO.
- Alabarces, Pablo y Rodríguez, María Gabriela. s/f. "Crónicas del aguante. Violencia, masculinidad y cultura de las clases populares en el fútbol argentino". Mimeo, sin datos.
- Alcântara, Jr. J. 1991. *Os conflitos sobre rodas*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Fortaleza, Universidade Federal do Ceará.
- 2001. *Algumas formas de sociabilidade dos passageiros de ônibus*. Tese (Doutorado). San Pablo, PUC.
- Alencar Chaves, Christine. 2002. "A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político". En: Peirano, Mariza (org.), *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Río de Janeiro, Relume Dumará.
- Álvarez, Santiago. 2004. *Leviatán y sus lobos. Violencia y poder en una comunidad de los Andes colombianos*. Buenos Aires, Antropofagia/IDES.
- Archetti, Eduardo. 1985. *Fútbol y ethos*. Buenos Aires, FLACSO, Serie Investigaciones.
- 1992. "Calcio: un rituale di violenza?". En: Lanfranchi, Pierre (ed.), *Il calcio e il suo pubblico*. Nápoles, Edizione Scientifiche Italiane.
- 2003. *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Ariès, Philippe. 1999. *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus.
- 2000. *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta la actualidad*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

- Balandier, George. 2004. *Antropología Política*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Balbi, Fernando. 2003. "La lealtad antes de la *lealtad*: honor militar y valores políticos en los orígenes del *peronismo*". En: Rosato, Ana y Balbi, Fernando Alberto (eds.), *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social*. Buenos Aires, Antropofagia/IDES.
- 2007. *De leales, desleales y traidores. Valor moral y concepción de política en el peronismo*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Barreira, Irllys Alencar F. 2001. "Política, memória e espaço público: a via dos sentimentos". En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, N° 46, junio.
- 2004. "A expressão dos sentimentos na política". En: Costa Teixeira, Carla y Alencar Chaves, Christine (orgs.), *Espaços e tempos da política*. Río de Janeiro, Relume Dumará.
- 2006. "A política de perto. Recortes etnográficos de campanhas eleitorais". En: *Novos Estudos*, N° 74, marzo.
- Benjamin, Walter. 1991. "Para una crítica de la violencia". En: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus.
- Binello, Gabriela; Conde, Mariana; Martínez, Analía y Rodríguez, María Gabriela. 2000. "Mujeres y fútbol: ¿territorio conquistado o a conquistar?". En: Alabarces, Pablo (comp.), *Peligro de gol. Estudios sobre deporte y sociedad en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO.
- Bocconi, Diego Oscar y Etcheverry, María Paula. 2003. "Chamigo Gil". En: Dri, Rubén (comp.), *Simbolos y fetiches religiosos en la construcción de la indentidad popular*. Buenos Aires, Biblos.
- Bourdieu, Pierre. 1993. "Los ritos como acto de institución". En: Pitt-Rivers, Julian y Peristiany, John (eds.), *Honor y gracia*. Madrid, Alianza.
- 1996. *A economia das trocas lingüísticas. O que falar quer dizer*. San Pablo, Universidade de São Paulo.
- 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2000. *O trabalho do antropólogo*. Brasília, São Paulo Editora.
- Cardoso de Oliveira, Luís Roberto. 2002. *Direito legal e insulto moral. Dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Río de Janeiro, Relume Dumará.
- Clastres, Pierre. 1978. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, Monte Ávila.
- Coelho de Souza, Marcela. 2004. "Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira". En: *Mana*, 10 (1).
- Cornu, Laurence. 1996. *El desacuerdo*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- 1999. "La confianza, cuestión democrática". En: Quiroga, Hugo; Villavicencio, Susana y Vermeren, Patrice (comps.), *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Rosario, Homo Sapiens.
- Correa, Mariza. 1983. *Morte em Família. Representações Jurídicas de Papéis Sexuais*. Río de Janeiro, Edições Gral. Ltda.
- Da Matta, Roberto. 1976. *Um mundo dividido: estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes.
- 1979. *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Río de Janeiro, Zahar.
- 1997. "Morte. A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro". En: *A Casa & a Rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Río de Janeiro, Rocco.

- Daich, Deborah; Pita, María Victoria y Sirimarco, Mariana. 2006. "Configuración de territorios de violencia y control policial: corporalidades, emociones y relaciones sociales". Ponencia Presentada en las *IV Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires, Sección de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), del 2 al 4 de agosto. Mimeo.
- Das, Veena. 1995. *Critical Events. An Anthropological perspectiva on contemporary India*. Delhi y Oxford, Oxford University Press.
- 1997. "Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones". En: *International Social Science Bulletin*, vol. XLIX, N° 154, Anthropology - Issues and Perspectives II, Institute for Scientific Information. Nueva York, Kraus Reprint Corporation.
- De Certeau, Michel. 2000. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Díaz Cruz, Rodrigo. 1998. *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona, Anthropos/UAM.
- Dos Santos, C.; Vogel, A. y Da Silva Mello, M. A. (orgs.). 1980. *Quando a rua vira casa. A apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro*. San Pablo, FINEP/IBAM, Projeto 1980.
- Durkheim, Emile. 1970. "Representações Individuais e Representações Coletivas". En: *Sociologia e Filosofia*. Río de Janeiro, Forense Universitária.
- 1982. *Las reglas del método sociológico*. Madrid, Morata.
- 1993. *Escritos selectos* (introducción y selección de Anthony Giddens). Buenos Aires, Nueva Visión.
- 2003 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza.
- Elías, Norbert. 1990 [1939]. *La sociedad de los individuos*. Barcelona, Península.
- 1996. *La sociedad cortesana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Escolar, Diego. 2005. "La soberanía en el campo. Poder, etnografía y secreto en los Andes sanjuaninos". En: Wilde, Guillermo y Schamber, Pablo (comps.), *Historia, poder y discursos*. Buenos Aires, SB.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1982. *Antropología social*. Buenos Aires, Nueva Visión, Serie Fichas, N° 9.
- 1987 [1940]. *Los nuer*. Barcelona, Anagrama.
- Feijoo, María del Carmen y Gogna, Mónica. 1985. "Las mujeres en la transición a la democracia". En: Heli, Elizabeth (comp.), *Los nuevos movimientos sociales*, vol. 1. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Filc, Judith. 1997. *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura, 1976-1983*. Buenos Aires, Biblos.
- Flynn, Charles. 1977. *Insult and society: patterns of comparative interaction*. Port Washington/Nueva York, Kennikat Press.
- Fonseca, Claudia. 2000. *Familia, fofoca e honra. Etnografía de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Font, Enrique. 2000. "Confrontando los crímenes de Estado. Poder, resistencia y luchas alrededor de la verdad: las madres de Plaza de Mayo". En: *Criminología Crítica y Control Social (2). Orden y Justicia: el falso dilema de los intolerantes*. Rosario, Juris.
- Foote Whyte, William. 2005. *Sociedade de esquina*. Río de Janeiro, Jorge Zahar.
- Fortes, Meyer. 1961. *Henry Myers Lecture de 1960*. En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 91, parte 2.

- Foucault, Michel. 1975. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- 1992. “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política”. En: *La vida de los hombres infames*. Madrid, La Piqueta.
 - 1998. “Del poder de soberanía al poder sobre la vida. Undécima lección. 17 de marzo de 1976”. En: *Genealogía del racismo*. Buenos Aires, Altamira/Nordan Comunidad.
- Freyre, Gilberto. 1984. “A sociologia do bonde”. En: Stiel, A. V., *História do transporte urbano no Brasil: história dos bondes e trolebus e das cidades onde eles trafegaram*. Brasília, Pini.
- Galeano, Eduardo. 1975. *La canción de nosotros*. España, Siglo XXI.
- Garapon, Antoine. 1999. *Bem julgar. Ensaio sobre o ritual judiciário*. Río de Janeiro, Instituto Piaget.
- Garriga Zucal, José. 2005a. “Lomo de macho. Cuerpo, masculinidad y violencia de un grupo de simpatizantes del fútbol”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, N° 22, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- 2005b. “‘Soy macho porque me la aguanto’. Etnografías de las prácticas violentas y la conformación de las identidades de género masculinas”. En: Alabarces, Pablo *et al.*, *Hinchadas*. Buenos Aires, Prometeo.
- Geertz, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- 1992. “La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados”. En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
 - 1994. “Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparativa”. En: *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Buenos Aires, Paidós.
 - 2000. *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Buenos Aires, Paidós.
- Gingold, Laura. 1997. *Memoria, moral y derecho. El caso de ingeniero Budge (1987-1994)*. México, FLACSO.
- Godelier, Maurice. 1993. “Incesto, parentesco y poder”. En: *El cielo por asalto*, N° 5.
- 1998. *El enigma del don*. España, Paidós.
- Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo. 2000. “O insulto racial: as ofensas verbais registradas em queixas de discriminação”. En: *Estudos Afro-asiáticos*, N° 38, dezembro. Río de Janeiro.
- Gusmán, Luis. 2005. *Epitafios. El derecho a la muerte escrita*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.
- Hertz, Robert. 1990. “Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte”. En: *La muerte y la mano derecha*. Madrid, Alianza.
- Hubert, Henri y Mauss, Marcel. 1970. “Introducción al análisis de algunos fenómenos religiosos”. En: *Lo sagrado y lo profano. Obras I, Marcel Mauss*. Barcelona, Barral.
- Hutchinson, Sharon. 1996. *Nuer Dilemas. Coping with money, war, and the State*. California, University of California Press.
- Jelín, Elizabeth (comp.). 1985. *Los nuevos movimientos sociales* (2 vol.). Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- 1996. *Vida cotidiana y control institucional en la Argentina de los 90*, Buenos Aires, Nuevo Hacer.

- Jelín, Elizabeth y Herschberg, Eric (coords.). 1996. *Construir la democracia: Derechos Humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*. Caracas, Nueva Sociedad.
- Kessler, Gabriel. 2002a. "Entre fronteras desvanecidas. Lógicas de articulación de actividades legales e ilegales en los jóvenes". En: Kessler, Gabriel y Gayol, Sandra (comps.), *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*. Buenos Aires, Manantial.
- 2002b. "De proveedores, vecinos, amigos y barderos. Delitos y formas de sociabilidad en jóvenes". En: AA.VV., *Sociedad y sociabilidad en la Argentina de los noventa*. Buenos Aires, Biblos.
- 2004. *Sociología del delito amateur*. Buenos Aires, Paidós.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. 2005. "A Antropologia das emoções no Brasil". En: *RBSE*, vol. 4, N° 12, dezembro.
- Laqueur, Thomas. 1983. "Bodies, death and pauper funerals". En: *Representations*, N° 1. California, University California Press.
- Leach, Edmund. 1966. "Ritualization in man". En: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Serie B, vol. 251, N° 772.
- 1976. *Sistemas políticos de Alta Birmânia*. Barcelona, Anagrama.
- 1983. "Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal". En: Da Matta, Roberto (org.), *Edmund Leach. Coleção grandes cientistas sociais*. San Pablo, Ática.
- Leavitt, John. 1996. "Meaning and feeling in the Anthropology of emotions". En: *American Ethnologist*, vol. 23, N° 3.
- Levi-Strauss, Claude. 1992. *Tristes Trópicos*. Buenos Aires, Paidós.
- Lutz, Catherine. 1982. "The domain of emotion words on Ifaluk". En: *American Ethnologist*, vol. 9, N° 1.
- 1986. "Emotion, thought and estrangement: emotion as cultural category". En: *Cultural Anthropology*, vol. 1, N° 3.
- Lutz, Catherine y White, Geoffrey. 1986. "The anthropology of emotions". En: *Annual Review of Anthropology*, vol. 15.
- McWilliams, Mónica. 1998. "Luchando por la paz y la justicia: Reflexiones sobre el activismo de las mujeres en Irlanda del Norte". En: *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 5, N° 2, julio/diciembre, Universidad de Granada.
- Malinowski, Bronislaw. 1984a. *Argonautas do Pacífico Occidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné - Melanésia*. San Pablo, Victor Civita.
- 1984b. "Magia, ciência e religião". En: *Magia, ciência e religião*. Lisboa, Edições 70.
- 1985. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona, Planeta-Agostini.
- Martínez, Josefina; Palmieri, Gustavo y Pita, María Victoria. 1998. "Detenciones por averiguación de identidad: policía y prácticas rutinizadas". En: Izaguirre, I. (comp.), *Violencia social y derechos humanos*. Buenos Aires, CBC/UBA.
- Mauss, Marcel. 1970. *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barcelona, Barral.
- [1923-1924] 1979a. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En: *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.
- 1979b. "A expressão obrigatória de sentimentos". En: Cardoso de Oliveira, Roberto (org.), *Mauss*. San Pablo, Ática.

- Meyer, Elizabeth. 1990. "Explaining the epigraphic habit in the Roman Empire: the evidence of epitaphs". En: *The Journal of Roman Studies*, vol. 80.
- Middleton, Dewight. 1989. "Emocional style: the cultural ordering of emotions. En: *Ethos*, vol. 17, N° 2.
- Mignone, Emilio. 1991. *Derechos Humanos y Sociedad. El caso argentino*. Buenos Aires, Editorial del Pensamiento Nacional.
- Míguez, Daniel. 2002. "Rostros del desorden. Fragmentación social y la nueva cultura delictiva en sectores juveniles". En: Kessler, Gabriel y Gayol, Sandra (comps.), *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*, Buenos Aires, Manantial.
- Moreira, María Verónica. 2006. "Una mujer en campo masculino y la identificación de género en el proceso de producción del conocimiento antropológico". Ponencia presentada en el Seminario Internacional Fazendo Gênero 7 "Relações de gênero, feminismo e subjetividades - ST 33, agosto. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Muniz, Jacqueline. 1995. "Os direitos dos outros e outros direitos: un estudo sobre a negociação de conflitos nas DEAMs/RJ". En: Soares, Luis Eduardo y colab., *Violencia e Política no Rio de Janeiro*, Río de Janeiro, ISER/Relume Dumara.
- Myers, Fred. 1979. "Emotions and the self: a theory of personhood and political order among Pintupi Aborigines". En: *Ethos*, vol. 7, N° 4.
– 1986. *Pintupi country, Pintupi self: sentiment, place and politics among western desert aborigines*. Washington, Smithsonian Institution Press and Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Nagel, Thomas. 1970. "Death". En: *Noûs*, vol. 4, N° 1, febrero.
- Naishtat, Francisco. 1999. "Acción colectiva y regeneración democrática del espacio público". En: Quiroga, Hugo; Villavicencio, Susana y Vermeren, Patrice (comps.), *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Rosario, Homo Sapiens.
- Nash, Mary. 1999. *Rojas. Las mujeres republicanas en la Guerra Civil*. Madrid, Taurus.
- Navarro, Marysa. 1989. "The personal is political: las Madres de Plaza de Mayo". En: Eckstein, Susan (comp.), *Power and Popular Protest*. Berkeley, University of California Press.
- O'Donnell, Guillermo. 1997. "¿Y a mí, qué mierda me importa? Notas sobre sociabilidad y política en la Argentina y Brasil". En: *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires, Paidós.
- Oliveira, Alicia y Tiscornia, Sofía. 1989. *La construcción social de imágenes de guerra en Argentina: 1982/89*. Buenos Aires, CELS, Documentos de Trabajo.
- Ong, Walter. 1993. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Oszlak, Oscar y O'Donnell, Guillermo. 1982. Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación. En: *Revista Venezolana de Desarrollo Administrativo*, N° 1. Caracas.
- Paz, Octavio. 1994. *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Pegoraro, Juan. 1997. "Las relaciones sociedad-estado y el paradigma de la inseguridad". En: *Delito y Sociedad*, N° 9/10. Buenos Aires.
– 2000. "A modo de presentación. El síndrome de Aladino y la inseguridad ciudadana". En: *Delito y Sociedad*, año 9, N° 14. Buenos Aires.

- Peirano, Mariza. 2002. "A análise antropológica de rituais". En: Peirano, Mariza (org.), *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Río de Janeiro, Relume Dumará.
- Pereyra, Sebastián. 2006. "¿Cuál es el legado del movimiento de Derechos Humanos? El problema de la impunidad y los reclamos de justicia en los noventa". En: Naishtat, F. y otros (comps.), *Tomar la palabra. Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires, Prometeo.
- Pita, María Victoria. 1996. "Seguridad versus Desorden Social. El control social en los tiempos del ajuste". En: *Cuadernos de Antropología Social*, Nº 9. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- 1999. "La playa luego de la última ola". En: *Le Monde Diplomatique "El Dipló" (Dossier Inseguridad: la gestión policial de la miseria)*, año 1, Nº 1, julio, Buenos Aires.
- 2000. "Movimientos de familiares de víctimas de la violencia policial y 'formas de hacer política'. Notas acerca de acción colectiva y espacio público". Ponencia presentada en el *VI Congreso Argentino de Antropología Social*, Simposio Antropología Política y Jurídica, Mar del Plata, 14 al 16 de septiembre. Mimeo.
- 2001. "La construcción de la maternidad como lugar político en las demandas de justicia". En: *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 8, Nº 1, enero/junio. Universidad de Granada.
- 2003. *Lo infinitamente pequeño del poder político. Policía y contravenciones en el ámbito de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*, Tesis de Maestría en Administración Pública. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Económicas (UBA).
- 2004. "Violencia policial y demandas de justicia: acerca de las formas de intervención de los familiares de víctimas en el espacio público". En: Tiscornia, Sofía (comp.), *Burocracias y violencia. Ensayos sobre antropología jurídica*. Buenos Aires, Antropofagia/Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- 2005. "Mundos morales divergentes. Los sentidos de la categoría de familiar en las demandas de justicia ante casos de violencia policial". En: Tiscornia, Sofía y Pita, María Victoria (eds.), *Estudios en antropología jurídica. Derechos humanos, tribunales y policías en Argentina y Brasil*. Buenos Aires, Antropofagia/Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Pita, María Victoria y Stanley, Ruth. 2006. "Instituciones informales y el (des)imperio de la ley: una mirada de cerca a las respuestas judiciales sobre las muertes producidas por policías en Buenos Aires". Mimeo.
- Pita, María Victoria y Sarraibayrouse Oliveira, María José. 1997. "Los hechos y las leyes. Derecho estatal y sensibilidades legales". Ponencia presentada en las *IV Jornadas de Jóvenes Investigadores en Antropología Argentina*, organizadas por el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano –INAPL–, Buenos Aires, mayo.
- Pitt-Rivers, Julian. 1979. *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona, Crítica/Grijalbo.
- 1993. "Introducción" y "Epílogo: el lugar de la gracia en la Antropología". En: Pitt-Rivers, Julian y Peristiany, John (eds.), *Honor y gracia*. Madrid, Alianza.

- Radcliffe-Brown, Alfred R. 1964. [1922]. *The Andaman islanders*. New Cork, Free Press.
- Rodrigues, Jose. C. 1983. *Tabu da Morte*. Río de Janeiro, Achiame.
- Sahlins, Marshall. 1997. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.
- Salessi, Jorge. 1994. "Identificaciones científicas y resistencias políticas". En: Ludmer, Josefina, *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Rosario, Beatriz Viterbo.
- Santos, Boaventura de Sousa. 1989. "La transición posmoderna: Derecho y Política". Madrid, Doxa.
- 1991. "Una cartografía simbólica de las representaciones sociales: prolegómenos a una concepción posmoderna del derecho". En: *Estado, derecho y luchas sociales*. Bogotá, ILSA.
- 2000. *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Portugal, Afrontamento.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1992. *Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil*. California, University California Press.
- Schuster, Federico y Pereyra, Sebastián. 2001. "Transformaciones de la protesta social en Argentina: balance y perspectivas de una forma de acción política". En: Giarraca, Norma *et al.*, *Protesta social en Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Buenos Aires, Alianza.
- Schuster, Federico; Pérez, Germán; Pereyra, Sebastián *et al.* 2006. "Transformaciones de la protesta social en Argentina, 1989-2003". En: *Documentos de trabajo del Instituto Gino Germani*, mayo, N° 48, GEPSAC (Grupo de estudios sobre protesta social y acción colectiva). Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales (UBA).
- Segato, Rita. 2004. "Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de mujeres asesinadas en Ciudad Juárez". En: *Serie Antropología*. Brasilia.
- Sidorova, Ksenia. 2000. "Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales". En: *Alteridades*, 10 (20). México.
- Sigaud, Lygia. 1996. "Direito e coerção moral no mundo dos engenhos". En: *Estudos Históricos*, vol. 9, N° 18.
- 2004. "As armadilhas da honra e do perdão: usos sociais do directo na mata pernambucana". En: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 10 (1). Río de Janeiro, PPGA/UFRG.
- Sirimarco, Maríana. 2004. "Marcas de género, cuerpos de poder. Discursos de producción de masculinidad en la conformación del sujeto policial". En: *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 20. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- 2006. *Corporalidades. Producción (y replicación) del cuerpo legítimo en el proceso de construcción del sujeto policial*. Tesis Doctoral defendida en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Mimeo.
- 2009. *De civil a policía: una etnografía del proceso de incorporación a la institución policial*. Buenos Aires, Teseo.
- Tambiah, Stanley. 1985. *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Harvard University Press.
- Tassin, Etienne. 1999. "Identidad, ciudadanía y comunidad política: ¿qué es un sujeto político?". En: Quiroga, Hugo; Villavicencio, Susana y Vermeren,

- Patrice (comps.), *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Rosario, Homo Sapiens.
- Taussig, Michael. 1996. "Maleficium: el fetichismo del Estado". En: Taussig, Michael, *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, Gedisa.
- Tedesco, João Carlos et al. 2006. *Georg Simmel e as sociabilidades do moderno: uma introdução*. Passo Fundo, Universidade de Passo Fundo.
- Tello, Mariana Eva. 2003. "La fuerza de la cosa dada: derechos humanos, política y moral en las 'indemnizaciones' a las víctimas del Terrorismo de Estado en Argentina". En: Kant de Lima, Roberto (org.), *Antropología e Direitos Humanos*, vol. 2. Río de Janeiro, Universidade Federal Fluminense.
- Tiscornia, Sofía. 1995. "¿Peligrosidad política o peligrosidad social? Seguridad ciudadana y procesos de construcción de hegemonía en torno al (des)orden democrático". En: *Serie Fichas de Cátedra*, 1, Departamento de Ciencias Antropológicas, Cátedra Antropología Sistemática I (organización social y política), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- 1998a. "Policía y Justicia en Buenos Aires en el debate de los derechos humanos". Conferencia dictada en la XXI Reunión de la Asociación Brasileña de Antropología en el Panel "Procesos de globalización de justicia, seguridad y ciudadanía en una perspectiva comparada (Brasil, Portugal, Argentina y Angola)".
- 1998b. "Seguridad y comunidad". En: *Seminario Internacional de Seguridad Pública: Antiguos desafíos, nuevos modelos*. Belo Horizonte, Brasil.
- 2000a. "Violencia policial, derechos humanos y reformas policiales". En: *Delito y Sociedad*, año 9, N° 14.
- 2000b. "Seguridad y cultura de la violencia. El teatro de la furia". En: *Encrucijadas*, Universidad de Buenos Aires, año 1, N° 1.
- 2005. "Límites al poder de policía. El activismo del derecho internacional de los derechos humanos y el caso Walter Bulacio ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos". En: Tiscornia, Sofía y Pita, María Victoria (eds.), *Derechos humanos, tribunales y policías en Argentina y Brasil. Estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires, Antropofagia/Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- 2008. *El activismo de los derechos humanos y burocracias estatales. El caso Walter Bulacio*. Buenos Aires, Editores del Puerto/CELS, Colección Antropología Jurídica y Derechos Humanos.
- Tiscornia, Sofía y Sarrabayrouse María José. 2000. "El Código de Convivencia Urbana". En: Abregú, Martín y Ramos, Silvina (eds.), *La sociedad civil frente a las nuevas formas de institucionalidad democrática*, Cuadernos del Foro, año 2, N° 3. Buenos Aires, CEDES/CELS.
- Tiscornia, Sofía; Eilbaum, Lucía y Lekerman, Vanina. 2004. "Detenciones por averiguación de identidad. Argumentos para la discusión sobre sus usos y abusos". En: *Burocracias y violencia. Estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires, Antropofagia/Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Tonkin, Elizabeth. 1995. *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tonkonoff, Sergio. 2001. "Entrar y salir de la legalidad. Identidad popular-juveniles entre la exclusión y el delito". En: *Cuadernos de Antropología Social*, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social, N° 14. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

- Turner, Victor. 1957. *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester, Manchester University Press.
- 1974. *Dramas, Fields and Methaphors*. Ithaca, Cornell University Press.
 - 1985. *Floresta de símbolos. Aspectos do ritual Ndembu*. Río de Janeiro, Universidade Federal Fluminense.
 - 1988. *El proceso ritual*. Madrid, Taurus.
 - 2005. *Floresta de símbolos. Asectos do ritual Ndembu*. Niterói, EDUFF.
- Vecchioli, Virginia. 2000. *Os trabalhos pela memoria. Um esboço do campo dos direitos humanos na Argentina. Através da construção social da categoria vítima do Terrorismo de Estado*. Dissertação de Mestrado, UFRJ/Museu Nacional/PPGAS. Río de Janeiro. Mimeo.
- 2005. “‘La nación como familia’. Metáforas políticas en la constitución de la causa por los derechos humanos en Argentina”. En: Frederic, Sabina y Soprano, Germán (comps.), *Cultura y Política en Etnografías sobre la Argentina*. Buenos Aires, UNQ/Prometeo.
- Vermeren, Patrice. 1999. “El ciudadano como personaje filosófico”. En: Quiroga, Hugo; Villavicencio, Susana y Vermeren, Patrice (comps.), *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Rosario, Homo Sapiens.
- Vernier, Bernard. 1991. *La gènesis sociale des sentiments, aînes e cadets dans l'île grecs de karpathos*. París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Vezzetti, Hugo. 1998. “Activismos de la memoria: el ‘escrache’”. En: *Revista Punto de Vista*, N° 62, diciembre.
- Vogel, Arno; Mello, Marco Antonio; Santos, Carlos Nelson *et al.* 1981. *Quando a Rua vira Casa. A apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro*. Río de Janeiro, IBAM/FINEP.
- Vovelle, Michel. 1980. “A century and one-half of American epitaphs (1660-1813): toward the study of collective attitudes about death”. En: *Comparative studies in Society and History*, vol. 22, N° 4, ps. 534-547. Cambridge, Cambridge University Press.
- Walsh, Rodolfo. 1995. *El violento oficio de escribir. Obra periodística 1953-1977* (edición a cargo de Daniel Link). Buenos Aires, Planeta.
- Weiner, Anette. 1992. *Inalienable possessions: the paradox of Keeling-while-giving*. California/Oxford, University of California Press.

Fuentes documentales, diccionarios y otros materiales de consulta

Informes

Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS).

- 2008. *Informe Anual 2007 - Derechos Humanos en Argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI/CELS.
- 2007. *Informe Anual 2006 - Derechos Humanos en Argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI/CELS.
- 2006. *Derechos Humanos en Argentina - Informe 2005*. Buenos Aires, Siglo XXI/CELS.
- 2005. *Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Argentina 2004*. Buenos Aires, Siglo XXI/CELS.
- 2003. *Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Argentina 2002*. Buenos Aires, Siglo XXI/CELS.
- 2002. *Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Argentina 2001*. Siglo XXI/CELS.

- 2001. *Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Argentina 2000*. Buenos Aires, Eudeba/CELS.
- 1998. *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Argentina 1997*. Buenos Aires, Eudeba/CELS.
- 1997. *Informe anual sobre la situación de los Derechos Humanos en la Argentina 1996*. Buenos Aires, Eudeba/CELS.
- 1995. *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en la Argentina. Año 1994*. Buenos Aires, Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) y Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Serie Extensión Universitaria, N° 5.
- 1994. *Informe sobre Violencia Policial y Urbana. Año 1993*. CELS/UBA. Buenos Aires, Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) y Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Serie Extensión Universitaria, N° 2.
- CELS/Human Rights Watch Americas. 1991. *Verdad y Justicia en la Argentina –actualización–*.
- 1998 *La inseguridad policial. Violencia de las fuerzas de seguridad en la Argentina*. Buenos Aires, EUDEBA/CELS.
- Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional (Correpi).
 - 2006. *Archivo de casos, 1983-2006. Recopilación de muertes de personas a manos de las fuerzas de seguridad en Argentina*. Versión electrónica (www.correpi.lahaine.org).
 - 2005. *Archivo de casos, 1983-2005. Recopilación de muertes de personas a manos de las fuerzas de seguridad en Argentina*. Versión electrónica (www.correpi.lahaine.org).
- Varios años: *Boletines Informativos*.
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDDHH). 1984. *Sistemas Penales y Derechos Humanos en América Latina. Primer Informe. Documentos y cuestionarios elaborados para el seminario de San José (Costa Rica)*, 11 al 15 de julio de 1983. Buenos Aires, Depalma.
- Ministerio Público Fiscal. 2004. “Los procedimientos policiales fraguados y su difusión en los medios de prensa”. Informe elaborado sobre la base de la información disponible en la Comisión Investigadora de Procedimientos Policiales Fraguados de la procuración General de la Nación (Informe General de Casos N° 8). Mimeo.

Diccionarios, Tratados y Códigos

- Código Penal y Leyes complementarias. 1994. Buenos Aires, A-Z.
- Diccionario Oxford Superlex. 1996. Versión electrónica 1.1 (B316). Oxford University Press, Hachette livre.
- Fontán Balestra, Carlos. 1969. *Tratado de Derecho Penal* (t. IV). Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
- Moliner, María. 1984. *Diccionario de uso del español*. Madrid, Gredos.
- Osorio, Manuel. 2006. *Diccionario de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales*. Buenos Aires, Heliasta.

Otros textos referidos

- Alarcón, Cristian. 2003. *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vidas de pibes chorros*. Buenos Aires, Norma.
- Dandan, Alejandra. 2004. “Altares: la memoria de los pibes muertos”. Buenos Aires, *Página/12*, 1 de agosto.

- Rojas, Patricia. 2000. *Los pibes del fondo. Delincuencia urbana. Diez historias*. Buenos Aires, Norma.
- Subcomandante Marcos y Taibo II, Paco Ignacio. 2004. *Muertos incómodos. Falta lo que falta*. México, *La Jornada*, diciembre.



2 | Antropología Jurídica
y Derechos Humanos |  revés

María Victoria Pita

FORMAS DE MORIR Y FORMAS DE VIVIR
EL ACTIVISMO CONTRA LA VIOLENCIA POLICIAL

Este libro trata en gran medida sobre las muertes producidas por la violencia de Estado, específicamente por las policías; esas muertes que se han dado en llamar de *gatillo fácil*. Pero, fundamentalmente, trata sobre las formas en que los *familiares* de las víctimas de esa violencia se han organizado para impugnarla, para denunciarla, para “demandar justicia” convirtiéndose así en un tipo particular de activistas. El libro describe las formas, específicas y locales, en que esta violencia y estas muertes han sido *politizadas* y se detiene en el análisis de particulares y populares modalidades de activismo. En este sentido, el interés de este trabajo ha sido comprender las formas en que se manifiesta la política y la protesta generada por *personas de carne y hueso*.



ISBN 978-987-1397-53-2



9 789871 397532