

Edison Hurtado

El oficio de la etnografía política Diálogo con Javier Auyero
Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 22, mayo, 2005, pp. 109-126,
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50902210>

ÍCONOS

Iconos. Revista de Ciencias Sociales,
ISSN (Versión impresa): 1390-1249
revistaiconos@flacso.org.ec
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Ecuador

¿Cómo citar?

Fascículo completo

Más información del artículo

Página de la revista

www.redalyc.org

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El oficio de la etnografía política

Diálogo con Javier Auyero

Por Edison Hurtado A.¹

Editor de *Íconos*, Flacso-Ecuador



"Ahora, contándolo, me doy cuenta de que...", dice Javier Auyero, de refilón, en un momento de la entrevista. "Ahora que lo pienso en voz alta...", agrega en otro pasaje. Por último, como quien no quiere la cosa, se confiesa: "nadie me había preguntado estas cosas, así que lo estoy contando y pensando al mismo tiempo". Parecen buenas señales ya que esta entrevista, como otras que han aparecido en las páginas de *Íconos*, busca precisamente explorar (y reflexionar a partir de) la labor de un académico. Hacer pensar en voz alta sobre los intersticios del oficio. Convertir al analista en un analizante. En este caso, indagar la experiencia de Javier Auyero como etnógrafo de la política resulta particularmente útil para entender algunas tensiones del quehacer etnográfico. Su práctica como etnógrafo y su interés por la política lo sitúan en una arista poco trabajada, pero inmensamente rica, de la sociología de las prácticas; pero más que eso, como se ve durante el diálogo, le permiten dibujar entradas tan apasionantes como rigurosas a temas como el clientelismo, la acción colectiva y la cultura política.

Palabras clave: : etnografía política, cultura política, clientelismo, protesta, acción colectiva, reconocimiento, Argentina

1 Muchas de las inquietudes planteadas en esta entrevista nacieron de los continuos y siempre sugestivos diálogos con Sofía Argüello. Agradezco a Patricia Cornejo por la excelente transcripción.

Javier Auyero es sociólogo. Estudió la licenciatura en la Universidad de Buenos Aires y el doctorado en la New School of Social Research (Nueva York). Actualmente es profesor en el Departamento de Sociología de la State University of New York-Stony Brook. “En últimas, yo hago etnografía política”, dice sobre sí mismo, y es uno de los pocos que se dedican a este oficio. Siempre desde la etnografía, ha trabajado sobre temas de cultura política, clientelismo y acción colectiva. Su tesis doctoral, *La política de los pobres*, dirigida por Charles Tilly, es un innovador estudio etnográfico sobre redes clientelares en Argentina; fue finalista del premio Wright Mills y ganó el premio a mejor libro otorgado por The New England Council of Latin American Studies (NECLAS). Su último libro, *Vidas beligerantes*, es una elegante pieza de etnografía sobre la memoria de la protesta. Entre su producción también destaca, además de numerosos artículos en diversas revistas, la edición de *¿Favores por votos?* (1997) y *Caja de herramientas* (1999), compilaciones de estudios sobre clientelismo político, la primera, y sobre estimulantes abordajes para el estudio sociológico de la cultura, la segunda. En este año obtuvo la beca Harry Frank Guggenheim para estudiar las dinámicas de la violencia colectiva en Argentina.

Actualmente es editor de *Qualitative Sociology*, asesor editorial de *Theory and Society*, *Apuntes de Investigación e Iconos*, y miembro del consejo editorial de *Internacional Sociology*.

Edison Hurtado: Cuéntanos un poco de tu trayectoria. ¿Qué te motivó a cursar sociología y cómo nace tu interés por la etnografía?

Javier Auyero: Estudié la licenciatura en la Universidad de Buenos Aires (UBA), entre 1987 y 1992. Venía de estudiar tres años de derecho en una etapa en la que intenté seguir el mandato familiar: mi padre era abogado y, en ese entonces, me dejé llevar. Me tomó un

tiempo comprender que las leyes no eran para mí, que eso no era lo mío. Y como muchas de las elecciones que uno toma en la vida dependen de las relaciones sociales que establezcas, conocí a un par de sociólogos que me parecían unos tipos muy interesantes. No entendía muy bien lo que hacían, pero me parecía muy divertido. Uno de ellos, Lucas Rubini (a quien dedico mi último libro), terminó siendo mi mentor en la licenciatura. Lo que más me atraía era su estilo de vida, la vida que lleva un sociólogo.

E.H.: ¿Qué es lo que te atraía de ese estilo de vida?

J.A.: ¡Que vivían leyendo y escribiendo! Viniendo del mundo seco y árido del derecho, el mundo de la sociología me fascinó. Y otra cosa, el ambiente. Frente a la facultad de derecho, la facultad de ciencias sociales era otro mundo. Yo estudié derecho en la Universidad Católica, uno de los ámbitos remanentes del conservadurismo católico más recalcitrante, donde muchos de los profesores habían sido magistrados de la Corte Suprema de la dictadura. En ese ambiente todavía se defendía, con lo poco que quedaba, los “méritos” de la dictadura, lo que ellos llamaban “el proceso de reorganización nacional”. Era un ambiente muy facistoide, muy conservador.

Por eso, lo que más recuerdo de mi primer año de sociología era el clima de libertad, la posibilidad de experimentar. El chance de agarrar un libro, digamos Baudrillard, y leer. Claro, yo no entendía nada, pero me parecía fascinante. Todo era mucho más laxo. Además, había tipos como Portantiero, como De Ipola, y tantos otros que ahora no me acuerdo, que hacían de la carrera algo vivo.

E.H.: ¿Qué significaba estudiar sociología en esos años en Argentina?

J.A.: Eran los años de la primavera democrática en Argentina; aún se vivía la ilusión de la democracia sustantiva. Ese ambiente marcaba el clima de la carrera. Y era un clima de ebullición. La carrera había estado cerrada durante la dictadura y fue reabierta en el año 82 – 83. En esos años, y poco a poco, volvían a la carrera todos los profesores exilados. Me acuerdo del caso más clásico, el retorno de Portantiero a la UBA.

En ese ambiente, ser estudiante de sociología era, al mismo tiempo, vivir la democracia. Era, a la vez, una manera de militar e ilustrarse. No era una experiencia exclusivamente intelectual. Era lo que leías, lo que vestías, era -en definitiva- cómo andabas por la vida. Por ejemplo, yo estudiaba sociología y al mismo tiempo militaba en “Humanismo y Liberación”, una corriente de izquierda dentro de la democracia cristiana. Me acuerdo que militaba en un barrio popular, haciendo alfabetización y, al mismo tiempo, cursaba sociología. Y una cosa y la otra eran más o menos lo mismo. Parafraseando a Clausewitz, yo diría que la sociología era una continuación de la militancia por otros medios. Pero a medida que fui avanzando en la carrera y mucho más cuando salí al doctorado, empecé a inclinarme más hacia la vida académica y dejé la militancia.

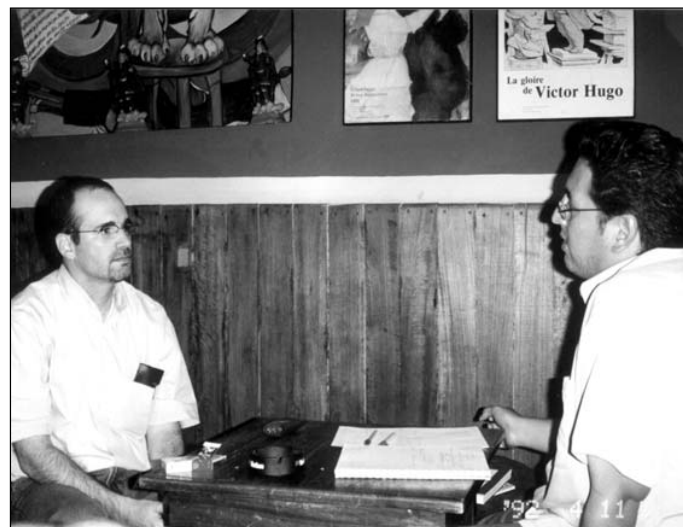
E.H.: ¿La academia no es también hacer política por otros medios? ¿Por qué estableces ese divorcio?

J.A.: Tiene mucho que ver con mi biografía personal. Mi padre era político, fue diputado, incluso fue candidato a gobernador. Para mí, eso es hacer política. Yo no hago política, en ese sentido. Me preocupo por la política, pero como académico. El divorcio entre vocación política y vocación científica, que una

mala lectura de Weber podría llegar a plantear, no tiene mucho sentido; yo creo que van de la mano. Pero el trabajo académico tiene una autonomía, y esto es algo que sobre todo en América Latina –y en Argentina, por su supuesto- cuesta mucho entender. La autonomía académica es algo por lo que hay que pelear sistemática y sostenidamente porque las preguntas que surgen de un académico y las reflexiones que guían la práctica política son distintas. Si dejamos que la política imponga su agenda en la cuestión académica corremos riesgos muy serios.

E.H.: ¿Cómo llegaste a la New School? ¿Por qué escogiste estudiar ahí el doctorado?

J.A.: Me era lo más familiar. Por decirte algo, los que eran autores en el lomo de un libro en la UBA eran profesores ahí: Charles Tilly, Eric Hobsbawm, Agnes Heller... eran personas de carne y hueso... y daban clases ahí. Me interesó también el tipo de cursos que te daban. Leer a Habermas durante todo un semestre. O como el primer curso que tomé ahí, un semestre entero sobre la Escuela de Frankfurt; un curso sobre método etnográfico que lo daban los antropólogos, etc. Todo me era bastante familiar y me gustaba.



¿Por qué me fui? Eso nunca lo tuve claro. Si se quiere, como racionalización *post facto*, te puedo decir que fue para gozar de los privilegios. Para intentar tener la suerte de que me paguen por estudiar.

E.H.: ¿Cuál fue tu experiencia en la New School?

J.A.: La New School es una universidad muy particular en el campo académico norteamericano, es más, tiene muy poco de universidad norteamericana. Es más un ambiente intelectual que un ambiente de formación profesional. Esta muy ligada a la tradición europea y ahí, justamente, respiré poco de las corrientes intelectuales norteamericanas.

Al mismo tiempo, muy curiosamente, estando en Nueva York empecé a familiarizarme mucho más con la realidad latinoamericana que estando en la Argentina. En Nueva York interactuaba con estudiantes de Perú, México, Chile, Brasil, etc. Empecé a descubrir un montón de otras realidades que, estando en Argentina, no las había visto. Empecé a tener nuevas experiencias que no las había vivido antes, por un sinnúmero de cuestiones. Tal vez todo venía del hecho de estudiar afuera, de tener ese privilegio, entendiendo por privilegio el estar dedicado por entero a estudiar, a formarme. En la New School comencé a invertir mucho más en la lógica académica *per se*. Y lo encontré muy divertido.

E.H.: ¿Cómo surgió tu interés por la etnografía política?

J.A.: Fue cuando realicé la tesis de licenciatura. Era un proyecto de investigación sobre la cultura política de los jóvenes urbanos. Ese interés respondía a que buena parte de la agenda de investigación en Argentina entre los años 85 y 90, todavía giraba entorno al tema de la democracia, los partidos, las transiciones, la transición 1, la transición 2, la consolida-

ción de la democracia, democracias zonas marrones, el tipo de democracia, etc. Y se dejaba como algo secundario al tema de las prácticas políticas. Cuando se hablaba de cultura política, se hablaba de aquellos valores que necesitamos para una experiencia democrática...

E.H.: La lectura funcionalista de la cultura política...

J.A.: Exacto. Por lecturas que yo había hecho y por profesores con los que me había encontrado, me daba cuenta de que en la cultura política de hecho los valores contaban, pero que había que ir más allá, que había que estudiar la cultura política como conjunto de prácticas. El primer texto que escribí fue sobre una banda de la esquina, lo que acá sería una pandilla. Eso se convirtió en mi primer trabajo etnográfico más o menos serio.

Empecé a mirar un poco más de cerca las prácticas concretas de jóvenes urbanos. Por ejemplo, en relación al Estado, a los partidos, a otras asociaciones, prácticas que efectivamente habían y era necesario investigar. Esa tesis derivó en un estudio sobre las percepciones de los jóvenes en relación a sus derechos. Una cosa es decir que la democracia es un conjunto de derechos y otra cosa es ver qué hacían los jóvenes con esos derechos que supuestamente tenían. Después de estar seis o siete meses con un grupo de jóvenes, me di cuenta que no tenían idea de lo que era ser portadores de derechos políticos y civiles. Inicialmente, yo describía ese fenómeno como un proceso de "desciudadanización". Luego me di cuenta que, en realidad, estaba frente a un sistema de disposiciones que no tenía incorporado la noción de derechos, de ciudadanía, no era -digamos- un habitus ciudadano. Eran jóvenes que venían de una época de dictadura y que nunca habían perdido esos derechos, nunca los habían conocido, no solamente en términos teóricos sino en términos de la lógica de la práctica.

E.H.: O sea que tu interés por la etnografía fue muy temprano...

J.A.: Nunca me interesó otra manera de estudiar la política. Siempre pensé que hacer etnografía era no sólo una manera de hacer sociología, sino -y más que eso- una experiencia vital. Hacer etnografía no es sólo un método. Es una interacción del etnógrafo con la gente, es un proceso de transformación de la propia persona. Interactúas. Conoces gente. No es sólo una técnica de investigación.

Toma en cuenta, sin embargo, lo extraño que resulta hacer etnografía, incluso en la sociología de hoy. En la sociología norteamericana, por ejemplo, y aquí también por su puesto, la etnografía está totalmente subordinada. Eso es extraño porque, en realidad, en el inicio de la sociología norteamericana, en la Escuela de Chicago, la etnografía ocupaba un rol muy importante. Tal vez ha sido una cosa muy dogmática de la disciplina, sobre todo en Norteamérica, la que justamente le ha dado ese lugar marginal que tiene hoy en día la etnografía.

Todavía hoy, como en los comienzos de la antropología hace más de un siglo, se considera al etnógrafo como una especie rara, un tipo que colecta datos. El coleccionista que hace sólo lo relativo, lo específico, el caso. Lo serio, lo verdaderamente serio -y esto hablando en términos irónicos- es cuando tienes un cuadro estadístico y puedes demostrar con la presunta seguridad que te da la ciencia de los números, que tal fenómeno existe, que aquel otro ha cambiado o que éste se relaciona con este otro, etc.

Cualquier etnógrafo entrenado puede salvar y responder muy fácilmente las preguntas que descalifican su labor, pero todavía hoy, a los nuevos etnógrafos se les intimida con dos cuestionamientos típicos. Uno, “esto es sólo un caso, no puedes generalizarlo”; y dos, “sólo estás describiendo, no estás explicando”. Estos dos temas siguen estando presentes. En

realidad, son objeciones que ocultan una desconfianza a la etnografía, como si ésta fuera algo elemental, básico, una labor simple, o ni siquiera eso.

A mi, particularmente, no me interesó otra manera de hacer sociología. Hoy, más bien, estoy experimentando combinarla con métodos cuantitativos. Justamente ahora estoy colaborando con un colega estadístico (Timothy Moran) en una investigación sobre la dinámica de la violencia colectiva, con particular atención a los saqueos de 2001 en Argentina. Es decir, en términos metodológicos, cuando lo necesitas, lo usas, cuando necesitas una aproximación cuantitativa debes hacerla, y listo.

E.H.: ¿Cómo comenzaste a trabajar en el tema del clientelismo?

J.A.: Durante mis dos primeros años en la New School me metí mucho en el tema de la transición, la consolidación, el constitucionalismo, etc. (cuyo carácter normativo me aburría bastante porque no se preocupaba por explicar ni entender sino por decir cómo debían ser las cosas). En ese instante, de manera absolutamente casual, al azar, me inscribí en el seminario de Tilly. Y la cabeza se me hizo *cruac*. Empecé a interesarme por el tema de acción colectiva. Me topé con otra manera de ver la política. Ese fue el punto de quiebre en mi carrera como etnógrafo. Fue a partir de ese curso que empecé a pensar en el tema del clientelismo, no antes. Y fue de la mano de Tilly que terminé haciendo *La política de los pobres*.²

E.H.: Sácame de una duda. En uno de tus artículos sobre clientelismo (“Me manda López”), narras el encuentro del hijo de un político con el emisario de López, otro político. ¿Eres tú el hijo de ese político o cómo se te ocurrió esa historia?

2 Ver referencias bibliográficas al final de la entrevista.



J.A.: Sí, soy yo. De hecho, “Me manda López” juega con dos elementos. Uno es justamente ese diálogo en el que fui “actor”, digamos. Fue en la puerta de la casa de mis padres y yo recibía a esa persona que venía a ver a mi papá y me hablaba en códigos y entre líneas. Un código indescifrable para mí. Me repetía constantemente, “Me manda López, me manda López...”. Yo no le entendía. Luego comprendí que en esa frase estaba condensada no sólo la forma de la red política sino su sustancia. Con la expresión “Me manda López” la persona hacía referencia explícita a su patrón e implícita a lo que venía a buscar. A buen entendedor, pocas palabras. El receptor debía saber qué era lo que debía ocurrir “si lo mandaba López”.

El segundo elemento se basa en una novela de Beatriz Guido, *Fin de fiestas*, que describe la relación entre patrones y mediadores en el municipio de Abellaneda, alrededor de la figura de un gran caudillo, Barceló. En esa novela la autora describe cómo a uno de los hijos del caudillo también le cuesta descodificar ese lenguaje oscuro que hablan los políticos.

Esos dos elementos con los que jugué en “Me manda López” fueron los que me llevaron a pensar que detrás de esos códigos había

toda una lógica que yo no podía entender, la lógica del clientelismo.

Al mismo tiempo, en la New School había toda una discusión sobre cómo pensar las relaciones de dominación en universos sociales específicos. En eso me ayudó mucho pensar con Tilly o pensar a partir de Tilly, si quieres.

Me acuerdo de un día que estaba sólo en casa, con un papelito amarillo en la mano, haciendo diagramas y preguntándome “bueno, Javier, ¿en qué universo social específico puedes pensar la dominación política?”. Comencé a pensar en blanco. Y muy influenciado por mi propia biografía, por el hecho de que mi padre había sido político y porque yo mismo había hecho cierta militancia, empecé a pensar que el tema de la máquina política (el aparato que usan los políticos para obtener lealtades y captar votos) y el tema de las relaciones interpersonales en la política, eran un universo ignorado de la política en Argentina. Entonces, fue a partir de querer pensar la dominación en términos muy concretos, en universos sociales delimitados, que empecé a pensar en el clientelismo, en la construcción del habitus político, en los efectos del campo político sobre relaciones interpersonales muy concretas.

A partir de ahí [nadie me había preguntado estas cosas así que lo estoy contando y pensando al mismo tiempo...], comencé a hacer combinaciones un poco libres de varias entradas analíticas, lo cual refleja claramente la impronta de la New School. Y es que la New School, en su falta de sistematicidad y en su libertad, te permitía hacer combinaciones un poco raras (que no te permiten otras universidades donde los programas son más estructurados). Yo comencé a pensar la dominación política combinando tres autores: Tilly, Bourdieu y un autor que empezaba a descubrir en este momento, un tipo muy joven y del cual nadie hablaba, Loïc Wacquant. Wacquant estaba estudiando la dominación en un universo social específico que no tenía

nada que ver con la política, el box. Leyendo uno de sus textos y luego de escuchar una charla suya en la New School, me pregunté, libre de gérmenes sobre el box, “¿por qué no pensar de esta manera la política?”

Ahora, contándolo, me doy cuenta de que fue esa libertad que experimenté en la New School, junto con la posibilidad de hacer cruces un tanto extraños, lo que permitió que yo comenzara a combinar lecturas de Bourdieu y Tilly, y a darme cuenta que lo que Tilly decía al hablar de los repertorios de la acción colectiva, era bastante parecido a lo que Bourdieu decía con su idea de *habitus* al hablar de las prácticas cotidianas y de los consumos culturales. Hasta ahí, sin embargo, yo no alcanzaba a ver cómo se podrían articular ambas perspectivas en términos más etnográficos y ¡pum! ahí apareció Wacquant diciendo “yo estudio el box, y miren el *habitus*, y miren los espectros del campo, miren los tipos de capital que hay que tener para ser un boxeador exitoso, etc.”

Todas fueron traducciones muy libres. Del box en Chicago al clientelismo en Argentina, ¡imagínate la diferencia! Pero, en realidad, Tilly, Bourdieu y Wacquant hacen centro en las prácticas, en cómo se da la práctica en términos relacionales muy concretos. Me acuerdo que incluso yo quería pensar el universo de la política como análogo al del box que estudiaba Wacquant. Así fue que encontré en Argentina un local del peronismo, y lo hallé muy parecido al universo social específico en donde Wacquant estudiaba el box, el gimnasio. Asimismo, encontré en los llamados “punteros” (los mediadores entre patrones y clientes), los boxeadores de los que hablaba Wacquant. Claro, todo esto eran traducciones mías, muy libres, pero que hacían sentido en tanto eran modos particulares de mirar las prácticas. La de Wacquant era, a fin de cuentas, una mirada etnográfica y teóricamente muy informada.

E.H.: Tilly te introdujo en el tema de la acción colectiva, Wacquant te aterrizó en un universo social específico, pero ¿cómo articulas el pensamiento de Bourdieu a tu trabajo?

J.A.: El de Bourdieu siempre me pareció un pensamiento muy estimulador. Es un pensamiento que te inspira a mirar una realidad específica, de una manera particular. Y su forma de mirar las cosas, su forma de pensar, me parece bastante novedosa y no predecible. Por eso yo siempre vuelvo a Bourdieu. En particular, yo siempre vuelvo a *Meditaciones Pascalianas*. No se cuantas veces habré leído ese libro. Unas cinco o seis veces... y cada vez que lo leo encuentro una cosa distinta; cada vez que lo leo me inspira a pensar otras cosas... Últimamente lo leí a propósito de *Vidas beligerantes*, donde me centro en la búsqueda de reconocimiento como motor de la acción, y buena parte de lo que ese libro se inspiró en *Meditaciones Pascalianas*. Pero también lo he vuelto a leer para tratar el tema del sufrimiento social, un estudio etnográfico sobre casos de envenenamiento y contaminación en el que trabajo ahora, y veo que el mismo texto también me ayuda a iluminar este otro tema. Vuelvo a ese libro de Bourdieu porque es una inspiración. A mí particularmente no me pasa lo mismo con ningún otro libro. Lo encuentro un pensamiento muy dinámico, muy flexible.

Hay quienes piensan que debes tener la tríada capital, campo y *habitus* porque si no, no vas a ningún lado, pero a mí me parece que en realidad piensan que Bourdieu les está dando los resultados de una investigación y no una caja de herramientas. Yo pienso en Bourdieu y en Wacquant, aún más hoy, como herramientas que te permiten pensar -de alguna manera- inesperadamente. Creo que esa fue la intención de Bourdieu en *La distinción*, en *Homo Academicus* o en los estudios de las elites (no hay un estudio de la elites como el de *La nobleza del Estado*), lo mismo que hace Wacquant en *Entre las cuerdas*, su libro sobre

el box. Bajo ese mismo ímpetu yo edité un libro, *Caja de herramientas*, en donde me propuse mapear algunos conceptos con los que hoy juega la sociología de la cultura en la academia norteamericana y, al mismo tiempo, ver cómo estos se ponían en acto, en la práctica concreta de la investigación.

Mi trabajo, ahora que lo pienso en voz alta, es una tensión entre varias cosas. En términos creativos eso me funciona. Por ejemplo, combino el pensamiento de Tilly sobre la acción colectiva o sobre el Estado, con el pensamiento de Bourdieu sobre cómo funciona la dominación. Hasta donde yo se, no hay quien haya intentado ponerlos a trabajar en una investigación al mismo tiempo a los dos. En un *paper* que acaba de salir en *Nueva Sociedad*, justamente, trato de presentar una forma de pensar la máquina política utilizando Tilly y Bourdieu al mismo tiempo, y me parece que funciona. Habrá problemas, discusiones, tensiones, pero funciona. Y es que las teorías son para eso, son herramientas. Si nos ponemos a recitar una teoría y al escribir un libro -como típica tesis- pones un gran marco teórico y después hablas de cualquier cosa, eso no tiene sentido. Hay que utilizar la teoría como una herramienta.

E.H.: ¿Y cómo te sirvieron todas estas tensiones para pensar el tema del clientelismo? En *La política de los pobres* sostienes que muchos de los estudios sobre el clientelismo se han centrado en el carácter del intercambio de favores por votos, pero que hay un “algo más” inexplorado. ¿Qué es ese “algo más” del clientelismo?

J.A.: Hay varias cosas. Una es pensar sostenidamente en términos relacionales y no actor por actor. Eso ya te cambia la manera de mirar al clientelismo. Otra es pensar en toda la dimensión simbólica que tiene el clientelismo y que se ha perdido de vista: normalmente -aún hoy- se piensa que el clientelismo es una

distribución de recursos. Lo que Bourdieu me ayudó a pensar, en realidad, es en toda esa dimensión de violencia simbólica presente en la distribución de recursos. Una dimensión que da cuenta de la perdurabilidad del clientelismo más allá de los recursos. Directamente a eso me iluminó *The Logic of Practice* o incluso *La distinción*, que no la había leído antes.

Un ejemplo: cuando se habla de clientelismo, de patronazgo, de imágenes políticas, de la monopolización de los recursos del Estado, de una máquina política, se hace mucho hincapié en la “conquista el voto”, para usar el título del libro de Amparo Menéndez-Carrión. Lo que no se tiene en cuenta en muchas de estas discusiones es toda la dimensión simbólica que atraviesa la distribución de recursos. ¿Qué quiero decir con formas simbólicas? Las maneras de dar, por ejemplo. Los discursos que acompañan a los recursos, las solidaridades, las lealtades, las relaciones interpersonales que se juegan. En todo ello, no existe la idea de que hay patrones y clientes totalmente desarraigados de las relaciones interpersonales. Toda esta cuestión tiene que ver con la etnografía, pero al mismo tiempo tiene que ver con la mirada relacional a la política.

Esta perspectiva viene muy inspirada por la idea bourdiana, que en realidad es de Marx, de que lo real es lo relacional, de que para dar cuenta de un fenómeno en particular uno no puede tener en cuenta solamente la dimensión subjetiva de las cosas (hay que enfocarse en lo inter-subjetivo), y mucho menos en lo que aparentemente es un intercambio descarnado de favores por votos, como es el juego del clientelismo. Creo que seguimos errando cuando hablamos de clientelismo en términos de intercambios, de inclusión y exclusión, de acción racional, de cálculo instrumental, porque hay cosas que se dan, pero también hay maneras de dar, hay experiencias, hay historia convertida en esquemas de acción y percepción política, y eso dicta cuán exitosa es la conquista del voto o no.

E.H.: En varios textos sobre clientelismo³ llamas la atención al hecho de que las prácticas clientelares son el resultado de una ausencia o un debilitamiento del Estado de bienestar y de una hegemonía de las reformas neoliberales en Argentina. ¿Cómo entiendes, desde la etnografía política, al Estado? ¿Cómo ligas el trabajo etnográfico, centrado más en los microcosmos de la práctica política, con las transformaciones políticas a gran escala?

J.A.: En la construcción de un objeto de investigación siempre tienes una primera etapa de construcción o reconstrucción objetiva del contexto. Antes de incorporar la lógica de las prácticas, la subjetividad de los actores, uno tiene que construir -como investigador- el campo de determinaciones objetivas en donde se mueven los actores. Este campo de determinaciones objetivas, en el caso de la Argentina en los 90, está muy condicionado por la retirada del Estado de bienestar, por la presencia del desempleo, por el empobrecimiento, por la violencia cotidiana. Todas ellas son predeterminaciones de lo que uno va a encontrar en el campo; temas que uno tiene que construir o reconstruir para no pensar que los sujetos de la etnografía están en el aire. En el caso del estudio sobre el clientelismo, uno tiene que tomar en cuenta la dimensión cultural, las prácticas, las relaciones interpersonales, sin duda, pero no puede dejar de tener en cuenta aquel contexto estructural. En realidad, mucha de la dinámica del clientelismo viene muy determinada por lo que haga o no haga el Estado. La experiencia histórica (y esto lo digo al final de *La política de los pobres*) muestra que fue el propio Estado el que mejor contribuyó a la persistencia del clientelismo político en Argentina.

Uno no puede pensar que estos fenómenos se recrean sólo a partir de la práctica de los actores involucrados. De hecho, hay un contexto en el que clientes, mediadores y patronos producen y reproducen el clientelismo, pero -parafraseando a Marx- no en condiciones de su propia elección, ni -en muchos casos- con las categorías simbólicas de su propia elección.

E.H.: ¿Crees que el modelo analítico que usaste en *La política de los pobres* pueda funcionar para analizar otros casos?

J.A.: Absolutamente. Sin embargo, hay mucha especificidad en los casos. Estamos hablando de formas de hacer política, de prácticas clientelares concretas, de formas de solucionar problemas mediante la intermediación política que, seguramente, son distintas en el caso del peronismo o en el caso de un partido político en México, en Ecuador o en Brasil.

Lo que el libro trata de transmitir es una manera distinta de mirar el tema del clientelismo; que preste atención a los recursos materiales, pero que también preste atención a los recursos simbólicos; que preste atención a lo que se da y que a la vez preste atención a las maneras de dar; que mire el contexto económico estructural a la vez que pondere la dimensión cultural de la práctica. Porque no es lo mismo un mediador peronista que es mujer, que tiene todo eso que yo llamo “la *performance* de Evita” (toda una presentación de su persona que actúa y ritualiza a Eva Perón) que un dirigente político en una favela de Río de Janeiro. Hay aspectos muy concretos en la manera de usar el clientelismo.

Lo que dice la caja de herramientas que puse en práctica en *La política de los pobres* es que miremos relaciones, que miremos dimensiones simbólicas, y que no sólo miremos recursos. Jamás diría que de tal o cual forma funciona el clientelismo en todos lados, porque estaría traicionando la idea de que la teo-

3 Ver una bibliografía completa en www.sunysb.edu/sociol/faculty/Auyero/auyero.html

ría es justamente una caja de herramientas que sirve para pensar casos específicos.

E.H.: ¿Esta idea de la teoría como caja de herramientas podría verse como un llamado a combinar creativamente tradiciones teóricas distintas o a mezclar forzosamente perspectivas incompatibles? ¿A qué te refieres con esa idea?

J.A.: Yo tomé de Bourdieu la idea de que la cultura puede ser un conjunto de repertorios, de maneras de hacer cosas. Es en ese sentido que también la teoría es un conjunto de repertorios. No creo que eso sea un llamado al todo vale. Más bien, es un llamado a una visión un poco más fértil de la teoría de lo que normalmente se entiende, que es un recitado del combinado de dos o tres autores: “miren qué interesante que lo que dijo Adams sobre Goffman se parece a lo que dijo Alexander sobre Goffman...y lo que dice Melucci sobre los movimientos sociales en comparación con lo que dijo Tarrow” y después hacemos una investigación que no tiene nada que ver con este supuesto marco teórico. La idea es –y esto es bourdiano- que la teoría es útil cuando puede ser puesta en práctica. Por ejemplo, la prueba de la teoría bourdiana no es ver cuántas definiciones de habitus tiene Bourdieu, sino en ver cómo se la pone en práctica. Ver qué utilización más o menos fructífera se puede hacer. Querer estudiar, por ejemplo, el campo académico en Ecuador repitiendo lo que dijo Bourdieu sobre el campo académico francés es una estupidez. Pero ver los principios metodológicos, analíticos y epistemológicos que usó Bourdieu para ver este campo y ver, por ejemplo, cómo y por qué el campo ecuatoriano está muchísimo más permeado por la política que el campo francés -que tiene mucha más autonomía-, es una manera útil, productiva y enriquecedora de hacer investigación.

La idea de la teoría como caja de herramientas es, en definitiva, una guía práctica

que puede aplicarse desde una teoría bourdiana, marxiana, habermasiana, parsoniana, etc.

E.H.: ¿Hay algún hilo que te haya llevado del tema del clientelismo al de la acción colectiva?

J.A.: Sí, en realidad sí. Tiene que ver, ante todo, con el hecho de que mientras escribía *La política de los pobres* había quienes me remarcaban que “no todo era clientelismo”, que también había protesta. Yo creo que pensar de manera dicotómica clientelismo vs. acción colectiva es muy poco útil. Pero la crítica sí es útil, y me puso a pensar en las continuidades, en las imbricaciones entre formas de acción.

Quise seguir pensando el tema del clientelismo, pero siguiéndole la pista a uno de esos momentos de su aparente ruptura, como fue el caso de un episodio de protesta en Santiago del Estero, una de las provincias en donde el sistema de patronazgo está más asentado y en donde, paradójicamente, en 1993 se dio una protesta en la que miles de personas invadieron y destruyeron la casa de gobierno, la legislatura, la sede del poder judicial y las casas particulares de una docena de “patrones políticos”. Como vez, mi idea era seguir con el tema, pero me metí a trabajar la acción colectiva porque me fui dando cuenta de un conjunto de otras dimensiones que me parecían interesantes y sobre los cuales había poca investigación.

En general, yo te diría que el paso del tema del clientelismo al de la acción colectiva es parte (me parece muy pretencioso decir “de mi agenda intelectual”) de un conjunto de preocupaciones que tengo desde hace algún tiempo, y que tiene que ver con cómo mirar a la política. Ahora estoy en el tema de la acción colectiva. Hace poco acabo de terminar un proyecto sobre los saqueos, como se conocen a los asaltos colectivos a los supermercados que ocurrieron en diciembre de 2001 y que determinaron en buena medida la caída

del entonces presidente De la Rúa. También estoy metido en el tema del envenenamiento y el sufrimiento social. Y todas estas aventuras intelectuales son una manera de buscar la dimensión subjetiva de la política. Hay quienes dicen que hay que meterse en la política mirando las constituciones, los partidos, los sindicatos, etc. A mi me interesa más cómo la gente común practica la política, si la practica colectivamente, con intercambios interpersonales, o si la practica cuando vive en un ambiente degradado y tiene que resolver el problema de que sus hijos no se contaminen con plomo, etc.

Sigo en la búsqueda de esos universos sociales específicos para, de última, volver a hacer la misma pregunta, que es una pregunta de etnografía política. ¿Cómo los sujetos en su esquema clasificatorio, en sus esquemas de acción, percepción y evaluación, ven la política? ¿Y de dónde vienen estos esquemas? Me parece que “el lugar” donde se haga ese estudio, es circunstancial. Eso tiene que ver con lo que “le calienta” a uno en ese momento, con su libido científica, tiene que ver con lo que le interesa a uno. Pero si algo une a todo lo que he hecho, me parece que todo tiene que ver con la etnografía política. Como dice Geertz, uno no estudia villas, uno estudia *en* villas determinados problemas antropológicos o, en mi caso, sociológicos. Y a mí lo que me interesa es entender la política desde una aproximación etnográfica. El “lugar” donde se haga esa indagación puede ser un poco circunstancial.

E.H.: ¿Y, entonces, cómo definirías a la política? ¿Qué es la política desde una aproximación etnográfica?

J.A.: Si me pides que precise qué es la política, yo te diría que es un conjunto de disputas por recursos materiales o simbólicos que, en algún momento, involucran al Estado; es la lucha por el poder en relación al Estado. Uno

no puede decir que “todo es política”, porque nos quedamos sin ninguna especificidad. Para que tenga esa especificidad, yo diría que uno de los actores, de los múltiples actores presentes en esa lucha por los recursos, tiene que ser estatal. No se si esta es mi definición de la política, pero al menos es lo que guía mi práctica de investigación.

En el caso del clientelismo, por ejemplo, no se trata sólo de mirarlo según cómo capta el voto del partido peronista, sino en pensar cómo resuelve sus problemas la gente pobre. En el caso de la protesta, que es el otro gran tema que he investigado, no sólo se trata de ver cuáles eran las demandas de quienes protestaban, sino entender las luchas por esas demandas, las luchas por el prestigio, las luchas por el reconocimiento que había en esas protestas. La etnografía política es una de las mejores herramientas para mirar de cerca esas disputas.

E.H.: En *Vidas beligerantes* explicas que inicialmente el eje de tu trabajo de campo consistía en aplicar el modelo de Tilly sobre acción colectiva al ciclo de protestas que ocurrieron en Argentina en los 90s. Pero luego decidiste poner énfasis en el cruce entre biografía, reconocimiento y protesta. ¿A qué se debió ese cambio sobre la marcha en el foco de la investigación?



J.A.: En etnografía y, en general, en la investigación de ciencias sociales, todo va de lo epistemológico, de lo teórico, a lo empírico, y no al revés. La idea de cierto espontaneismo en la etnografía, la idea de que vas al campo a ver que sale, es una ilusión. Lo que te guía siempre va a ser la teoría.

Yo fui a Santiago del Estero (donde se inició mi estudio) y a Cutral-co con el plan de llevar un conjunto de ideas que animan la discusión actual sobre acción colectiva, y ver cómo funcionaban ahí. Mi idea era poner en práctica (y ver las virtudes y las limitaciones) del programa que McAdam, Tarrow y Tilly denominan DOC (*Dynamics of Contention*). Pero cuando comienzas con el trabajo de campo -para hablar mal y pronto- vas conociendo gente y surgen cuestiones que te interesan más. Hablando en términos argentinos, hay cosas que *te calientan* más que otras. Se presenta entonces, de manera un tanto dialéctica, un proceso de construcción del objeto de estudio que tiene que ver con tus interacciones en el campo, con tus lecturas, con tus preocupaciones. Todo eso va redefiniendo el objeto de estudio. Me acuerdo que iba y volvía del trabajo de campo tratando de darle cuerpo a lo que estaba haciendo. Iba con la idea de ver qué mecanismos y procesos están en el origen de un episodio específico de protesta como fue el Santiagueñazo. Me di cuenta que los mecanismos eran más o menos claros, que la sociología ya había dicho algo sobre eso, pero también me di cuenta que había un sinnúmero de otras dimensiones que una visión muy centrada en indagar aquellos mecanismos y procesos dejaban fuera. Me refiero a la dimensión cultural de la protesta, a las emociones involucradas, a las historias personales de los actores... y me empecé a interesar. Es una *ida y vuelta* entre el trabajo de campo y las lecturas que vas haciendo de manera sistemática pero muy sesgada por lo que te interesa en ese momento. Eso, para mí, es dejarse iluminar por la teoría. Yo empecé a

leer un conjunto de textos que hablaban del cruce entre biografía y protesta, y ese ejercicio no era sino retomar la agenda de Wright Mills donde él la había dejado. De lo que se trataba era ver qué más se podía hacer con eso. Entonces, el proceso de investigación degeneró o se regeneró -como quieras- en la relación entre biografía e historia. No abandoné mi preocupación por los mecanismos que activan la protesta. Tampoco abandoné la dimensión espacial de la protesta, que también me interesaba. Seguí publicando sobre eso. Pero para el libro -y esto puede ser más personal- quise centrarme en lo que más me excita como tema indagable, el tema sobre el que me gusta escribir más o sobre el que me gusta investigar.

Ahí hay algo que siempre está rondando a los etnógrafos y es cuánto de detective tiene un etnógrafo. A mí me interesó esta cosa detectivesca. Pero de ninguna manera estoy diciendo “vayan y vean lo que encuentran en el campo, vean lo que les fascine y cuenten una historia”. No, estas historias son construidas a partir de lecturas y preguntas teóricas que uno tiene.

E.H.: En *Vidas beligerantes* dedicas la conclusión (“Etnografía y reconocimiento”) y un apéndice (“Sobre el trabajo de campo, la teoría y la cuestión biográfica”) a tratar la forma en la que llevaste a cabo tu etnografía. Entre otras cosas, explicas por qué incluiste en tu análisis la forma en la que tus propias interpretaciones sobre el Santiagueñazo y la Pueblada eran resignificadas por los actores. ¿Es una forma de retomar el problema de la autoridad del etnógrafo? ¿Es un paso a legitimar un tipo de autoetnografía?

J.A.: Más que autoetnografía que sería una vuelta muy narcisista a la cuestión del etnógrafo, quise prestar atención a cómo se confrontan los sentidos de la protesta entre los actores participantes y otros actores, como el

etnógrafo, por ejemplo. Cuando estaba haciendo el trabajo de campo y luego cuando escribía el libro -más que en otras investigaciones- me llamaba mucho la atención el hecho de que los propios actores me preguntaban qué interpretaba yo, cuál esa mi forma de entender las protestas en las que ellos fueron protagonistas. Yo les iba diciendo y ellos me seguían preguntando... y se armaba toda una conversación al respecto. Me acuerdo, por ejemplo (y esto lo cuento en el libro) que presenté avances de la investigación ante una audiencia compuesta, entre otros, por muchos de los que habían estado en las jornadas de protesta, por quienes habían sido mis entrevistados... y muchos reaccionaban sobre mis interpretaciones. ¿Cómo puedo no recoger ese intercambio de sentidos sobre la protesta?

En muchos de los textos etnográficos actuales, aparece siempre el etnógrafo como quien interpreta el comportamiento de los actores, y más allá de un diálogo circunstancial, no aparece lo que dijeron los actores sobre la labor del etnógrafo. No me refiero a lo que dijeron sobre la persona del etnógrafo, sino a las reacciones de los actores respecto a lo que etnógrafo decía al estar ahí. Parece que el etnógrafo es mudo, y el etnógrafo no es mudo. Sobre todo cuando uno habla y está haciendo proyectos de investigación con actores como los de *Vidas beligerantes*, actores que tienen opiniones muy formadas sobre las causas, las razones y los motivos de la protesta, interpretaciones sobre sus propias experiencias, sobre sus acciones. Opiniones e interpretaciones que las dicen al ser entrevistados y a partir de las cuales contestan e interpelan a las del etnógrafo. ¿Por qué no incorporar eso? No como una vuelta narcisista para decir “yo estuve ahí y los seduje para que me contaran”, sino porque en realidad eso es parte de la construcción subjetiva de la protesta y de la memoria de la protesta, que eran los temas que me interesaban en ese rato.

Pensar que el etnógrafo no habla sino hasta cuando escribe su libro, es artificial. O estamos haciendo mala etnografía o no estamos contando toda la historia. Porque uno cuando está en el campo no es un sujeto que sólo escucha, es alguien que emite opinión, sobre todo en un terreno tan minado donde todo el mundo tiene tomas de posición al respecto, como al hacer estudios sobre piqueterismo en Argentina en la actualidad. Si hablas con un piquetero, él te va a preguntar sobre lo que tú piensas, y vos tienes que decirle lo que piensas, y seguro la otra persona te va a contestar. ¿Por qué borrar esa contestación de la etnografía si en realidad es parte de lo que estas investigando? Entonces, yo no hice otra cosa que ser fiel a lo que estaba ocurriendo en el campo, que era que yo como etnógrafo estaba ahí, no estaba ausente.

***E.H.:* Pero hay que entender, entonces, la diferencia entre etnografía de la protesta y etnografía de la memoria de la protesta**

J.A.: Claro. Este no es un libro de etnografía de la protesta porque yo no estaba simultáneamente ahí. Etnografía implica estar en tiempo y lugar simultáneamente cuando ocurren los hechos. Esta es, más bien, una etnografía hecha años después sobre cómo daban sentido los actores a su participación en esas jornadas de protesta. Y era una etnografía hecha cuando muchas de esas interpretaciones ya habían estado dando vueltas durante un tiempo. Lo que hizo mi presencia es activar otra vez discusiones al respecto.

Yo fui a esas ciudades y me entrevistaban en los periódicos. Yo decía mi opinión y después, a la mañana siguiente, cuando salía el periódico, me encontraba con un entrevistado y me decía, “yo estoy de acuerdo con vos, pero... sin embargo...”. Esa discusión entre el etnógrafo y el actor, para ponerlo en esos términos, es parte de la discusión sobre la memoria colectiva de la protesta. En este senti-

do, el etnógrafo es un actor más de esta discusión. Un actor más que, en muchos casos (y en el caso de *Vidas beligerantes* -que trata sobre el reconocimiento como motor de la acción- es muy claro), es un conducto para la una búsqueda de reconocimiento de los actores. Se trata de contarle tu experiencia, parte de tu vida, a alguien que viene de afuera; ahí hay, de hecho, una búsqueda de reconocimiento. Entonces, el etnógrafo termina siendo un actor más en esa discusión sobre la memoria colectiva de la protesta. Eso no quiere decir que es un actor con plena membresía, porque sigue siendo un extranjero.

E.H.: ¿Lo que dices es válido también para el caso de una etnografía de la protesta que se haga en simultaneidad de tiempo y espacio? ¿Tú recomendarías incluir el papel del etnógrafo durante la protesta?

J.A.: Por supuesto. Creo que es parte del giro reflexivo que debe tener la etnografía. Lo que pasa es que hace falta mayor creatividad. Fíjate que una de las áreas con más producción de las ciencias sociales es la que concierne a los movimientos sociales. Sin embargo, aún hoy, en un área tan poblada como ésta, hacen falta mejores entradas y más creatividad. En general, yo te diría que hace falta más actividad en el campo de la etnografía de la protesta. Etnógrafos políticos hay pocos, si quieres. Hay mucho de reconstrucción *pos facto* de la protesta, pero poca etnografía *in situ*.

Lo que pasa es que cuando uno hace etnografía política siempre corre un riesgo. Hacer etnografía política implica, por un lado, aislarte de la comunidad en la que estas habitualmente (en la FLACSO, por ejemplo). Te aíslas permanentemente de tus colegas, entras en aislamiento de tu espacio normal de desenvolvimiento cotidiano. Pero, por otro lado, entras en extrema sociabilidad dentro de otro espacio social, porque hacer etnografía requiere socializar junto a los actores a los que

estas investigando. Esa extrema sociabilidad y ese extremo aislamiento (que no son contradictorios, sino que simplemente es lo que hace un etnógrafo político) muchas veces te hace correr el riesgo de convertirte (y vemos mucho de esto en quienes estudian los movimientos sociales) en ideólogo, en propagandista, en militante, en simpatizante... en cualquiera de las variantes de una tentación populista de la actividad académica. Entre ese aislamiento y esa sociabilidad están las condiciones de compromiso y distanciamiento que es tan clásica en la etnografía, y no sólo en la sociología. Me parece que este es un problema que todavía no se resuelve. Yo te diría que hay muy pocos practicantes de etnografía política que han logrado resolver de manera creativa esta tensión entre involucramiento y distanciamiento que se requiere para hacer este tipo de estudios. Uno puede ser James Scott, otro puede ser el mismo Bourdieu, tal vez Elisabeth Wood y algunos otros que se me escapan. El problema de fondo sigue siendo que -en realidad- uno simpatiza en muchos casos con los movimientos de protesta, pero a la vez hay que mantener cierta distancia...

E.H.: ¿Pero se puede mantener esa distancia? ¿Es posible hacer algo como eso?

J.A.: Se lo vive como tensión. Lo que prima al escribir un texto es justamente cómo uno resuelve esa tensión. A veces de manera más o menos creativa y otras veces con mayor o menor grado de libertad. Pero es que yo creo que muchas cosas que uno dice en los libros no van a gustar a los actores. En definitiva, de eso se trata la labor del sociólogo. Es la naturaleza de nuestro oficio. En primer lugar, porque si todos los actores fuesen conscientes sus propias realidades, de la naturaleza de sus propias acciones, entonces para qué hacer sociología. Y en segundo lugar, si los actores fuesen totalmente ciegos, sordos, insensibles -digamos- no tendrían ningún tipo

de subjetividad política. Y no ocurre ni una cosa ni la otra.

Entonces, me parece que hay que vivir con la tensión, que hay que garantizar ciertos niveles de objetividad, si quieres hablar en esos términos. O para decirlo de otra manera, hay que establecer las rupturas que uno hace con respecto a las prenociones de los actores. Y esas son rupturas que uno va haciendo no sólo cuando se construye el proyecto de investigación, sino cuando va haciendo etnografía. Lo que pasa es que el objeto de la investigación se termina de construir en el momento en el que uno pone el punto final del libro...

E.H.: *Vidas beligerantes* trata de cómo dos mujeres dan sentido a su participación en dos protestas diferentes en Argentina. Tú ubicas como el elemento clave, como lo que mueve a los actores en la protesta, a la búsqueda de reconocimiento. Pero también dejas colar una segunda noción de reconocimiento que es aquel que los actores encuentran cuando el etnógrafo se interesa por sus vidas, por sus experiencias. ¿Por qué es tan importante esta búsqueda de reconocimiento? ¿Cómo se articula el reconocimiento con la biografía de los actores, con la protesta e incluso con la etnografía?

J.A.: Yo creo que es parte de una verdad antropológica. Lo que nos mueve a todos los sujetos es buscar reconocimiento. En el trabajo académico, en el trabajo como padres, como editores de una revista, como mozos de un bar, lo que hace que uno siga para adelante es esa búsqueda insaciable de reconocimiento...

E.H.: ¿Una condición ontológica?

J.A.: Sí, sin duda. Retomando la idea de Pascal, Bourdieu habla de verdad antropológica, de un hecho antropológico. En el trabajo de campo para *Vidas beligerantes* me encontré en ese proceso de ida y vuelta del que hablaba-

mos hace un rato, entre el trabajo etnográfico y las lecturas, y empecé a pensar que lo que movía a estas dos mujeres a participar en la protesta era justamente esa búsqueda de reconocimiento. Pero, al mismo tiempo, me di cuenta que había otra dimensión de la acción colectiva que tenía que ver con las disputas por las memorias de lo que había ocurrido en esas protestas. Había una disputa en torno a cuál era la interpretación que primaba sobre lo que pasó. Lo que estaba detrás era el hecho de que se reconozca que lo que “lo hicimos valió la pena”. No era sólo explicar que tal actor, movido por una búsqueda de reconocimiento, daba sentido de una u otra manera a su participación en la protesta. Era entender que detrás de decir que “lo que hicimos valió la pena” estaba involucrada, de manera simultánea, una forma de decir “yo valgo la pena”, “yo hice algo importante”. Pero además, al contar mi experiencia de acción colectiva, yo mismo/misma valgo la pena porque no se lo cuento a cualquiera; se lo cuento a alguien que está escribiendo un libro sobre el tema y que me eligió a mí para contarle la historia de lo que sucedió en esos días⁴.

Todas ellas, me parece, son búsquedas de reconocimiento simultáneas que funcionan como espejos. Son búsquedas de reconocimiento tanto en lo colectivo (como pueblo, como ciudad, como grupo de actores) como en lo individual. Búsquedas que tienen que ver con los deseos de decir yo existo, yo estoy aquí, aquí vivo, quiero que me reconozcan, que me vuelvan a conocer, que me justifiquen, que me validen, que me den mi espacio...

E.H.: ¿Por qué los personajes de tus etnografías son mayormente mujeres? Matilde en *La política de los pobres*, Nana y Laura en *Vidas beligerantes*. Por ahí tienes un juez, un

⁴ Sobre este tema, ver el artículo de Muratorio en este número de *ÍCONOS*.

policía, pero las historias centrales son protagonizadas por mujeres.

J.A.: En el caso de este último libro, Laura y Nana fueron elecciones iluminadas por lo que me interesaba en términos teóricos. Pero al mismo tiempo, eran elecciones circunstanciales. No elegí escribir sobre dos mujeres sino que, me parecía, las experiencias de ambas iluminaban mejor que otras la temática de la acción colectiva que estaba tratando de investigar. En el caso de Laura fue porque era una líder piquetera. Nana, que había sido reina del carnaval, iluminaba la dimensión bakhtiniana de la protesta. En ningún momento fue una intención de escribir una historia de las mujeres en la protesta. La presencia de mujeres, o la temática de género, no fue una dimensión significativa de la investigación.

E.H.: **Para terminar quisiera preguntarte de dónde te sale esa vena literaria para escribir. Cada vez que abres un capítulo, que comienzas un párrafo, cuentas una historia que engancha al lector, que lo cautiva. Alguien me dijo que le habías copiado a Tilly esa forma suelta y seductora de narrar tus etnografías.**

J.A.: En realidad no se de donde viene eso. Yo disfruto mucho escribiendo pero al mismo tiempo, me genera muchísima ansiedad. Me torturo cuando escribo. Es la idea de que el amor cautiva, la idea de que la pasión es sufrimiento y placer al mismo tiempo.

No se si me viene de Tilly. Más bien creo que viene de la manera en que hago etnografía. Yo capto historias y trato de entenderlas. Como la historia de “Me manda López”: fue una historia real, en la que yo mismo participé y en donde había un velo que yo no lograba traspasar. Era una historia que me cautivó justamente porque expresaba algo que yo no entendía. Lo que vino después, la investigación, fue tratar de entender esa historia.



En los debates sobre cómo hacer etnografía se habla mucho de las separaciones entre contexto de exposición y contexto de descubrimiento. Yo creo, más bien, que narrativa y explicación van de la mano. En mi caso, yo trato de reconstruir una historia. Puede ser una historia que viví en el campo o alguna que alguien me contó, pero siempre será una historia que me intriga y que quiero explicar. El caso de *La política de los pobres* es muy claro. El libro comienza describiendo un acto político en el que estuve presente. No era un acto que ocurrió al inicio de mi trabajo de campo. Era un acto que lo viví como la escena precisa de lo que yo quería explicar.

Quizás la vena literaria es porque a mí, en mis momentos más delirantes, me encantaría escribir una novela, pero no tengo el talento ni la imaginación para hacerlo. O quizás venga de que vivo con una narradora quien, ella sí, sabe construir historias [se refiere a Gabriela Pólit].

Como inspiración, más que a Tilly yo uso Russell Banks o a Paul Auster, autores que me cuentan historias. Historias que yo quiero contar iluminado teórica y sociológicamente e informado por la etnografía. En el fondo, por su puesto, me interesa contar una histo-

ria que alguien quiera leer. Y así es como me sale. Pero no quiero naturalizar: como te habrás dado cuenta, yo no tengo esa facilidad de decir las cosas claramente, tal como aparece en los libros. En realidad no la tengo. Hay alguna gente que ha elogiado mi forma de escribir, pero no es un producto de una virtud de la que esté consciente. Más bien es parte de cómo construir un argumento. Es una forma de tratar de convencer al lector de que el argumento tiene validez. Por ejemplo, si te fijas, en la primera parte de *Vidas beligerantes* hay una especie de narración cinematográfica, si quieres. Esa es la forma en la que me imagino que ocurrieron los eventos y así quiero narrarlo.

Tilly tiene una manera mucho más dura de escribir. Ciertamente es que muchas veces empieza con una historia, pero después es mucho más científico social, mucho más críptico y con lenguaje técnico. De lo que sí estoy seguro es que por suerte mi forma de escribir no viene de Bourdieu, ¡de eso estoy seguro!

E.H.: ¿Cuál es tu “agenda de investigación” de aquí en adelante?

J.A.: Quiero seguir investigando las prácticas, pero ya no tanto en relación a la acción colectiva. Hoy me interesa una dimensión de la vida social que es bastante marginada. Me refiero al tema del habitat y de cómo la gente lucha por mantener unas mínimas condiciones de vida en contextos marcados por las experiencias de envenenamiento.

En toda América Latina los sectores más vulnerables, no lo son sólo porque no tienen trabajo o porque no tienen recursos, sino porque viven en un habitat más degradado, porque viven contaminados, porque toman agua más podrida, porque respiran aire más podrido, porque viven sobre el suelo en una ciudad, etc.

La pregunta que me estoy empezando a hacer es sobre las experiencias de vivir enve-

nenado. Y me la hago porque eso es una dimensión constitutiva de la desigualdad persistente en América Latina, porque así es cómo se reproduce la desigualdad. Si uno respira aire contaminado, vive en un suelo podrido, toma agua podrida, las chances objetivas de mejorar sus condiciones de vida son menores que si uno toma agua pura, se alimenta bien, etc. Esto lo voy a hacer en términos más etnográficos. Me interesa un lugar específico en Buenos Aires cercano al polo petroquímico más grande del país. Es una suerte de tipo ideal realmente existente que, espero, me permita detectar la formación y transformación del habitus del envenenado.

E.H.: ¿Con qué historia vas a comenzar ese libro?

J.A.: No tengo idea. Todavía sigo en búsqueda de esta historia. Todavía estoy comenzando mi trabajo de campo. Probablemente sea la historia de una madre que tiene a sus hijos envenenados con plomo, como ocurre hoy en el Gran Buenos Aires y que enfrenta la total indiferencia del Estado. Para el Estado argentino el tema de la contaminación no es un tema o es un tema totalmente menor. Hoy la discusión pública en Argentina es sobre el desempleo, sobre la pobreza... No es sobre los pobres que respiran aire contaminado, toman agua contaminada, caminan en un suelo contaminado. Ese es un tema que no le importa a nadie. Y si me importa a mí, otra vez, es porque se trata de un universo social específico donde se expresa la dominación y la desigualdad. Un espacio donde los dados ya están echados de antemano. Una mujer embarazada que vive en un barrio marginado alimenta al niño que tiene en su vientre con agua contaminada, respira aire con plomo. El niño, cuando nace, sigue tomando esa agua contaminada, gatea sobre un suelo que tiene plomo y respira tolueno o benceno en cantidades que están por sobre los estándares aceptados.

Lo que me ocupa ahora es eso. Es ver, en términos etnográficos, cómo se reproducen las desigualdades persistentes en América Latina.

* * *

Afuera del café donde nos citamos, Javier se despide: “si me decías que iba a ser así, lo pensaba dos veces antes de darte la entrevista”. “¿Y por qué?”, le pregunto un tanto sorprendido. “No sé... es un poco raro ser el entrevistado. En el campo soy yo el que hace las preguntas... pero bueno, andá, ya está”.

Bibliografía

- Auyero, Javier, 2005, “The Dynamics of Collective Violence: Dissecting Food Riots in Contemporary Argentina” (con Timothy Moran), inédito, disponible en <http://www.sunysb.edu/sociol/faculty/Auyero/auyero.html>
- , 2004, “Política, Dominación y Desigualdad en la Argentina Contemporánea” en *Nueva Sociedad* 193, pp. 133 – 145.
- , 2004, *Vidas beligerantes. Dos mujeres argentinas, dos protestas y la búsqueda de reconocimiento*, Universidad de Quilmes, Buenos Aires (original 2003, *Contentious Lives. Two Argentine Women, Two Protests, and the Quest for Recognition*, Duke University Press, Durham, NC).
- , 2002, *La protesta. Retratos de la beligerancia popular en la Argentina democrática*, Centro Cultural Rojas, Serie Extramuros, Buenos Aires.
- , 2001, *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Manantial, Buenos Aires (original 2001, *Poor People's Politics. Peronist Networks and the Legacy of Evita*, Duke University Press, Durham, NC).
- , 1999, editor, *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Universidad de Quilmes, Buenos Aires.
- , 1997, editor, *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político*, Losada, Buenos Aires.
- , 1996, “Me manda López. La doble vida del clientelismo político”, en *Ecuador Debate* No. 37, CAAP, Quito.
- Bourdieu, Pierre, 1990, *The Logic of Practice*, Standford University Press, California.
- , 1998, *La distinción*, Taurus, España.
- , 1999, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.
- Menéndez-Carrión, Amparo, 1986, *La conquista del voto*, CEN-Flacso, Quito.
- Muratorio, Blanca, 2005, “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia”, en *ICONOS* No. 22 (este número), Flacso-Ecuador, Quito.
- Wacquant, Loïc, 2004, *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Alianza, Madrid.