



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Formas de morir y formas de vivir

Los familiares de víctimas de la violencia policial

Autor:

Pita, María Victoria

Tutor:

Tiscornia, Sofía

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

| | |
|--------------------------------|----------|
| FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS | |
| Nº 832.32 | MESA |
| 28 DIC 2006 DE | |
| Agr. | ENTRADAS |

TESIS DOCTORAL

FORMAS DE MORIR Y FORMAS DE VIVIR:

LOS FAMILIARES DE VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA POLICIAL

Tesista: María Victoria Pita

Directora: Sofía Tiscornia

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Buenos Aires, diciembre de 2006

AGRADECIMIENTOS

Muchas personas e instituciones –lo que también implica decir muchas personas– colaboraron de diferentes maneras para que pudiera hacer esta tesis.

Quiero expresar mi reconocimiento a la Universidad de Buenos Aires, particularmente a la Facultad de Filosofía y Letras, por el apoyo institucional y económico que me brindó, en diferentes ocasiones, para mi formación profesional.

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

Agradezco es especialmente a Sofía Tiscornia, por el estímulo permanente para mi crecimiento intelectual 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 esta tesis.

Y agradezco también,

A Mariana Sirimarco por su apoyo constante y por todas las lecturas, comentarios, observaciones y sugerencias. Y por haber estado siempre disponible.

A mis compañeros del Equipo de Antropología Política y Jurídica. Las discusiones, conversaciones e intercambios con todos ellos han sido y son siempre un más que importante estímulo para el trabajo.

A Deborah, Andrés, Mariana, Laura, Isabel, María Inés, Ruth, Hernán, Roberto, Gabriela y Clara. Y también a mis padres. Por el afecto y la incondicionalidad con que me acompañaron, de distintas maneras, durante todo este tiempo.

A todos los *familiares de gatillo fácil*, que me dieron su tiempo y su confianza, que me confiaron sus historias, sus saberes y sus experiencias. Porque fue con ellos que pude imaginar el curso de la investigación que me llevó a esta tesis.

Y a Javier.

| | |
|---|-----|
| PRESENTACIÓN..... | 3 |
| 1 De qué trata esta Tesis..... | 3 |
| 2 Muertos y Epitafios | 7 |
| 3 La figura del <i>familiar</i> | 11 |
| 4 La politización de las muertes | 17 |
| 5 De los ejes que organizan esta Tesis | 21 |
| 6 Métodos y técnicas de investigación | 25 |
| 7 Breves notas sobre el contexto | 35 |
| LAS FORMAS DE VIVIR I..... | 42 |
| 1 Sobre las versiones de los hechos y las historias contadas por las personas de carne y hueso..... | 42 |
| 2 Elsa y Martín | 48 |
| 3 Esther y Marcos..... | 58 |
| 4 Emociones, sentimientos y relaciones sociales | 69 |
| LAS FORMAS DE VIVIR II..... | 75 |
| 1 De las emociones, sentimientos y las obligaciones morales | 75 |
| 2 Rosa y Juan..... | 78 |
| 3 Norma, Sonia y Polo | 89 |
| 4 Mundos morales o <i>tener sangre y no tener miedo</i> | 92 |
| LAS FORMAS DE MORIR | 100 |
| 1 Matar como a un perro | 103 |
| 2 Restitución de humanidad | 106 |
| 3 Las vidas de los muertos | 122 |
| LAS FORMAS DE LA PROTESTA..... | 127 |
| 1 Rituales de humillación..... | 129 |
| 2 La participación en los juicios orales | 159 |
| 3 Situaciones cotidianas de confrontación | 163 |
| EL MUNDO DE LOS FAMILIARES DE GATILLO FÁCIL..... | 169 |
| 1 La eficacia de la categoría de familiar..... | 170 |
| 2 La opacidad de la categoría de familiar..... | 173 |
| 3 Familiar como categoría nativa y como categoría sociológica | 174 |
| 4 El dolor del familiar | 179 |
| 5 Obligaciones, compromiso y construcción de autoridad..... | 183 |
| 6 Víctima, militante y familiar o el triple rol de Sebastián | 187 |

| | |
|---|-----|
| LA INTERVENCIÓN DEL ESTADO | 191 |
| 1 La creación del Programa Nacional de Anti-Impunidad | 192 |
| 2 La invitación a los <i>familiares de gatillo fácil</i> | 198 |
| 3 El trabajo de los familiares en el Programa | 201 |
| 4 Conflictos en el mundo de los familiares de gatillo fácil..... | 205 |
| 5 El poder imaginario de los muertos o de los bienes inalienables | 210 |
| Bibliografía citada | 215 |

PRESENTACIÓN

1 De qué trata esta Tesis

Esta tesis 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 esta tesis se analizan las formas específicas y locales en que esta violencia y estas muertes han sido, fundamentalmente a través de la intervención de familiares de las víctimas directas, *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 uno de los tantos sometidos a la arbitrariedad de los operativos masivos de control policial que, enmarcados en prácticas burocrático-

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 leve en Brasil, easy trigger en Estados Unidos). En todos los casos, alude a la “liviandad” o “facilidad” con que la policía dispara, produciendo heridos y muertos, en situaciones que van desde lo que se denomina “uso desmedido de la fuerza” hasta “ejecuciones extra-judiciales” y “falsos enfrentamientos” (cfr. CELS. Informes sobre la situación de los Derechos Humanos en la Argentina –varios años- y CELS y Human Rights Watch, 1998). La historia local, según es contada quienes forman parte del campo de la protesta contra la violencia policial, 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 del ’80. De acuerdo a esos dichos, el abogado acuñó el término 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* que aquí se cita). 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.

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 dispensado 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 éstas, 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 esta tesis. Y ello 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, esta tesis 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 comprensión y análisis de sus formas de activismo –por medio de los relatos en profundidad de cada historia así como

² Esta expresión, alude a las consideraciones de Malinowski en la introducción de *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1984c). En su idioma original, la expresión (flesh and blood,) resulta más eficaz – que 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.

a través de la observación participante- permitió incorporar varias dimensiones, problemas y anudamientos de sentido. Y ello 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, tanto así como a 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 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, la rebeldía, son algunos de los valores con los que se presenta a los jóvenes y que se oponen a aquellos que reviste el 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 violencia policial ha sido analizada, lo haya sido como una forma de protesta y acción colectiva, en gran medida vista 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 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 –entre otras- 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

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 status- (Cornu, 1996 y 1999; Vermeren, 1999; Naishtat, 1999, Tassin, 1999). Y de cómo, en ese proceso, incide de manera significativa la acción colectiva y la dimensión performativa de la misma (Naishtat, 1999). En otros trabajos, abordé la cuestión enmarcada en estas discusiones (Pita, 2000, 2001 y 2004).

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 “anti-represivas”, 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 que exige y reclama por lo que entienden son sus derechos. Pero hay más. Y a ese más, sólo 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 las formas de morir, *formas de vivir*.

2 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, los velorios a cajón cerrado.

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. Aunque no 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 otra *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 Alvarez*”.

En la protesta contra la violencia policial los muertos tienen un valor central. La identidad de los mismos 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, aún incorporando el retrato, no es sólo 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, a 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 así porque, señala, “el nombre excede la existencia vital de un sujeto y hace de un esqueleto un cadáver que necesita de una tumba” (*op.cit.*: 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 Gusmán “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.’” (*op.cit.*: 17-18).

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

Observa Gusmán que 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 graffiti 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.” (*op.cit.*: 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.

§ 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 cual define al igual que casa y rua, como una categoría sociológica, recuerda las consideraciones de Levi-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 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” (1997: 137). Da Matta, al reconsiderar el problema 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. Por un lado sostiene “hay sistemas que se preocupan por la muerte, 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 el 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

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

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 de 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 esta tesis, 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 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 y/o colocados en circulación *debido* a su valor- quienes son puestos en primer plano. Detenerse en el análisis de las narraciones sobre las formas en las víctimas fueron muertas, 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 que quienes las narran. Los muertos, en los relatos de los *familiares*, aparecen dándoles vida a ellos. Son narraciones sobre unas formas de vivir y también sobre una *praxis*.

3 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, refiere al 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 slogans 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 el 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 anti-represiva, 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 la sangre de nuestros pibes la vamos a pelear hasta la muerte. A esta comisaría pertenecen el sargento ayudante Juan Carlos 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 Ramírez...a esta comisaría también pertenece un policía de apellido Donoso, exjefe de calle conocido como El Oso, este asesino mató a Martín Cazolla ...estos policías tienen permiso para apalea y torturar a nuestros hijos, hermanos, amigos, vecinos y compañeros...venimos a decirle a estos policías que no les tenemos miedo, ni a las amenazas con las que nos persiguen ni a la humillación de verlos de trabajando en las comisarías o negocios privados... nosotros*

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

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*.

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.

Piqui y los 1900 pibes asesinados por las fuerzas de seguridad del estado, presentes!

Piqui Ramírez! Grita la oradora.

Presente! Responden todos.

Piqui Ramírez! Grita la oradora.

Presente! Responden todos.

Piqui Ramírez! Grita la oradora.

Presente! Responden todos.

Ahora! Grita la oradora.

Y siempre! Responden todos.

Ahora! Grita la oradora.

Y siempre! Responden todos.

Ahora! Grita la oradora.

Y siempre! Responden todos.

Aplausos.

Quien lo mató? Pregunta la oradora.

La policía!! Responden todos.

Se va a acabar! Se va a acabar! Esa 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 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

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 heroicas.

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 así, 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, como se señalaba más arriba, fundamentalmente de las relaciones entre los vivos y, particularmente, de 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 no 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*.

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 duelo- y el resto, allegados y activistas (militantes), cuya legitimidad proviene de otras fuentes¹⁰. *Familiar* entonces puede ser definida como una *categoría nativa* una nominación que, para quienes son 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. Indica formas también diferenciales de construcción de autoridad y legitimidad, así como una serie de obligaciones y derechos. La fertilidad de esta nominación, en virtud de los sentidos a

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.

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. Así, 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 popular, 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 sistema de acción que es referido y embebido en 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 (*op.cit.*: 14-15) y también, por tanto, de toda de una serie de deberes, obligaciones y prohibiciones.

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.

Asimismo, considerar la nominación de *familiar* como categoría política local ha permitido identificar a los *familiares* como un tipo particular de actor 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 casos que, como el “caso Bulacio”, pueden considerarse un “caso paradigmático”¹².

Sin embargo, es posible observar que, en casos de menor notoriedad pública y/o mediática, en actos de presencia y denuncia frente a los tribunales, en *escraches* en

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 (2006). 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” (op.cit.: 10).

barrios pobres, en situaciones que se expresan en una escala más grande¹³, 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)¹⁴, 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 máquinass ventrílocuas¹⁵. 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 significados que dan cuenta de la cesura que distancia a la sociedad civil de la policía.

El sentimiento anti-policial (*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 expondrán a lo largo de esta tesis, devela los modos particulares en que se *politizan* estas muertes y se expresa la impugnación a la violencia estado.

¹³ Boaventura de Sousa Santos (1991) ha echado mano al recurso de pensar los hechos y la acción 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, aún a riesgo de perder información sobre su posición relativa en un marco de significación más extenso, contar con mayor detalle respecto de los detalles, comportamientos y actitudes.

¹⁴ 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 los enunciados y los contextos espaciales y situacionales en que se producen (Tonkin, 1995, *apud*. Escolar, 2005).

¹⁵ 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).

4 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 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 policía¹⁶, 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.

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, esto es, 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.

¹⁶ 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.

Si, como sostiene Agamben la especificidad del *homo sacer*¹⁷ es la de un ser *matable*, frente a cuya muerte hay impunidad, un ser a quien cualquiera puede darle muerte pero cuya 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 sagrada¹⁸. 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 –postfacto- 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 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 élites 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

¹⁷ El *homo sacer* –antigua figura del derecho romano- señala Agamben (1998), es aquel 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 bio-política.

¹⁸ Señala Agamben que “...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; sólo 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: éste es el objetivo de su muerte’ (Agamben, 1998: 89).

confrontando, resistiendo el poder soberano; por el contrario son vidas a las que “se les ha sustraído la elección del morir” (Tiscornia, 2006: 6). 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 excepción¹⁹- 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 insacrificable” (18), es la expresión de una exclusión incluida, de aquel a que es pura excrecencia, que está expuesto a la violencia, es el 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 de lugar al derecho a una muerte escrita, a una vida cuya muerte *debe* entrañar consecuencias jurídicas. Este es el sentido entonces, en que en esta tesis se va a sostener

¹⁹ 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.

que las distintas formas de intervención, activismo y protesta de los *familiares* implican la politización de las muertes (políticas) de vidas no políticas.

5 De los ejes que organizan esta Tesis

La estrategia de exposición de esta investigación se organiza sobre una serie de ejes²⁰ que se “fueron imponiendo” como asuntos de relevancia a lo largo del trabajo -así como durante el proceso de revisión y escrituras preliminares- 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 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 Oliveira²¹ (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, sólo entonces, poder ser comenzado” (*op.cit.*: 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 me llevó a repensar más de una vez 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

²⁰ Me refiero a aquellos que dan nombre a los capítulos de la tesis: las formas de vivir, las formas de morir, las formas de la protesta, el mundo de los familiares y la intervención del Estado.

²¹ 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, Ecouter, Lire*], aunque en ese título pueda haberme inspirado, al sustituir sólo 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).

observación y registro de las experiencias de esas personas, capturadas y comprendidas a través de mi parcial e inevitablemente sesgada lectura, con el objeto de profundizar el análisis y consolidar argumentos. En este sentido entonces es que señalo que estos ejes *se me 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 había prestado la atención debida- me fueron resultando cada vez más significativos y también, por qué no, eficaces para construir el 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 sólo 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 (*muertos 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 humanizar a esos muertos, “devolverles dignidad” y así, simultáneamente, reafirmar la propia. De este modo, se analiza como por medio de prácticas recordatorias, de homenaje y de denuncia pública, los *familiares* hacen también a la producción de su status 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 y/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 sólo 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 son puestas 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 que se da en llamar *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 sólo la sangre y la falta de miedo, sino también el dolor y 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; Scheper-Hughes, 1992), así como el valor asignado a los muertos y las formas de duelo, 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).

En el último capítulo 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.

6 Métodos y técnicas de investigación

El trabajo sobre esos ejes fue construido a través de distinto tipo de metodologías y técnicas de campo –propias de la antropología- tales como *observación participante* (en diferente tipo de situaciones, tales como 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. 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 me 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 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 a las convenciones he 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 me 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 sólo 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 narrarla- tanto como a una *forma de hacer*. Me explico. En casi todas las primeras entrevistas se repetía esta situación: los *familiares* me 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*, me eran exhibidos como la prueba de lo que me habían contado antes y, al mismo tiempo, como testimonios de su actividad como *familiar*. En algunos casos, incluso, el mostrarme 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. Éstos me eran mostrados mientras se me 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- me eran mostradas, 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 presentarme 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 ésta 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 su repetición, casi ritual. Quiero decir, la restitución de humanidad a estos muertos, y el trabajo de politización de estas muertes por parte de los *familiares*, no sólo 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 sólo pude acceder a las formas de pensar el mundo y a las formas de hacer, sino que en esas mismas situaciones me 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 –aún 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 me fueron repetidos de manera idéntica-.

No sin sorpresa encontré en un libro de Claudia Fonseca referencias a estas mismas cuestiones. La autora, en ese libro, destaca 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 me 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* (*op.cit.*: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, el registro emocional y sentimental que lo organiza, 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, revelan una forma del pensar el mundo y ofrecen así “pistas” (Fonseca, 2000: 124) para identificar sentidos y valores que, entiendo, intervienen al momento de los *familiares* construir su autoridad legítima en la demanda de justicia²².

²² 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).

En algunas partes de este trabajo, echo 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 finca 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 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 (1984b) 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 sólo 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 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 estamos ante un pueblo primitivo, así como es claro que desde Malinowski y Pritchard hasta aquí mucho se ha producido en el campo la teoría del lenguaje. Sin embargo, es dable atender a la dimensión del lenguaje y a su expresión en la oralidad, máxime cuando hacemos antropología de la propia sociedad. Creer que porque se comparte el mismo idioma, se comparte también el mismo lenguaje y sólo -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 esta tesis, 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 nos confrontamos con una alteridad, y si establecemos 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. Quien 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” (*op.cit.*: 9) y que por tanto nos permite capturar algo de la experiencia de las personas.

La participación en este campo, como investigadora –durante mi proceso de formación en investigación- a lo largo de varios años me (nos) 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 prescrita 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 mi integración a una red de reciprocidades y obligaciones. Me inclinaría a pensar –siguiendo a Sahlins- que fueron ambas situaciones al mismo tiempo. Quiero decir, creo que fue tanto mi creciente inclusión en esta red de relaciones lo que me permitió 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 permitió 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 de “robarle” una foto a policías imputados en la causa por la muerte de un joven-, formar parte de las 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 mis 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 dejé de aprender, observando, y participando de 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 inscripta en un flujo de comportamientos (Geertz, 1987 *apud* Fonseca, 2000: 10), y al mismo tiempo, experimentando el alcance de ciertos conceptos en contexto.

Así, por ejemplo, comencé 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 me solicitaban ciertos favores o cuando se me aclaraba –se me *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 liberada²³. Muchas de estas situaciones tuvieron lugar mientras hablábamos de alguna manifestación o sobre las reuniones de *familiares*. Cuando se pasaba revista a quien había estado y quien 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

²³ 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).

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 presento a continuación, pretende ilustrar esto último.

Finalmente se iniciaba el juicio oral a Garrido, un policía que desempeñaba tareas de de custodia 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 quisiéramos ingresar a la sala debíamos presentarnos en la mesa de entradas 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 femenino²⁴. 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,

²⁴ De las 12 personas que entramos, 10 éramos mujeres, y a las mujeres las “cachea” personal femenino.

a puerta cerrada, se nos “cacheaba” el cuerpo y se nos revisaba exhaustiva las carteras o bolsos. Luego de ello, ya podíamos pasar a la sala.

La sala era mediana y tenía dispuestos dos sectores de sillas, a derecha e izquierda. Garrido, el acusado, ya estaba sentado en su silla. No miró en ningún momento a nadie mientras todos entrábamos. Pude verle la pulsera electrónica que llevaba en uno de sus tobillos (tiene prisión domiciliaria). Cuando entramos, nos dispusimos a sentarnos en el grupo de 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 rati!*

Cuando comenzamos a acomodarnos, una mujer policía nos indicó cómo debíamos disponernos. Debían sentarse no más de cuatro 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. Lo mismo 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 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 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 (o sea *del lado de*) los *familiares*. En una de esas oportunidades en que Esther despotricaba a viva voz, una de las policías le dice 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 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 pregunta si le puedo ceder mi lugar. Me pedía que ocupara el asiento libre y le cediera el mío. Lo hago, y quedo 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 espacio a modo de guerra de posiciones, donde el cuerpo funciona a modo de frontera y límite, de separación, vuelve 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 rati*. Pero, al mismo tiempo, mi posición diferencial de *no familiar* indicaba que debía ceder el asiento a Nelly.

La literalidad, en ocasiones como éstas entre el *nosotros* y el *ellos* llamó una vez más mi atención sobre la dimensión emocional y física. Así, no sólo 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 éstas, la emoción y la corporalidad no sólo 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 sólo 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 *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.

7 Breves notas sobre el contexto

Hechos de violencia policial, muertos por esa violencia en presuntos enfrentamientos, o por torturas en comisarías, o a consecuencia de prácticas rutinarias de control de población que dan lugar a las *razzias*, o a detenciones por averiguación de identidad, o por edictos policiales²⁵ no son situaciones novedosas en el país²⁶. Sin embargo, es relativamente reciente su status de *cuestión socialmente problematizada*²⁷.

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 organismo de derechos humanos surgido durante la última dictadura militar a partir del activismo de madres y padres de personas detenidas-desaparecidas²⁸), incidió de manera

²⁵ Hoy en la Ciudad de Buenos Aires y, en razón de la creación de justicia contravencional, no rigen los edictos policiales sino las faltas contravencionales (Tiscornia y Sarrabayrouse, 2000; Pita, 2003). 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).

²⁶ 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. El trabajo señero, y más significativo en este campo es el del ya mencionado Rodolfo Walsh.

²⁷ Tomamos esta expresión de Oszlak y O’Donnell (1982). La misma, 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 cuales actores colaboraron a ello. Cabe señalar también, que nos estamos 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 policía y la necesidad de su limitación y control, fue objeto de sucesivos debates y confrontaciones, y finalmente –a results de un largo proceso social– quedó desplazada bajo la cuestión de la “seguridad” (Tiscornia, 1998b, 2000a y 2000b; Pegoraro, 1997 y 2000; Pita, 1996 y 2003).

²⁸ El trabajo del CELS en el impulso de denuncias y causas antes 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

significativa²⁹.

Hacia fines de la década del '80, 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 denuncias de detenciones o casos de violencia policial” (Tiscornia, 2006: 159). 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 datos³⁰.

de Emilio Mignone (1991) -uno de los “fundadores” de dicho organismo-. Las comillas en fundadores refieren precisamente a una aguda observación de Tiscornia (2006) sobre el texto de Mignone. Ante el relato del mismo, que señala “el organismo se fue gestando y comenzó a funcionar a los 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 la singular acción política que llevan adelante, la que les da identidad” (2006: 157).

²⁹ Un exhaustivo registro de este proceso puede verse en Tiscornia, 2006.

³⁰ La base de datos que 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. Ambas son hoy las únicas fuentes de datos en la materia. 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 están sistematizados, no posibilita contar con datos sobre el particular. Los datos del CELS, son resultado del registro los hechos aparecidos en los medios gráficos de mayor circulación en el país, clasificados a partir de una tipología de hechos que comprende categorías tales como: enfrentamientos, ejecuciones extrajudiciales y uso 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.). De acuerdo lo informado por este organismo “Entre enero de 1996 y junio de 2005 se registraron 2585 muertes en hechos de violencia con participación de funcionarios policiales y de seguridad, sólo en el ámbito de la Ciudad de Buenos Aires y el Conurbano Bonaerense. La mayor parte de las víctimas ocurrieron en hechos en los que intervinieron funcionarios de las policías federal y de la provincia de Buenos Aires. Del total de muertes, 1945 fueron civiles no policiales [...] La evolución en la cantidad de civiles muertos en hechos de violencia policial registró un pico entre 1999 y el primer semestre de 2002, siendo este último el semestre en que se registró la mayor cantidad de víctimas de todo el período analizado. Estas prácticas han provocado también un alto número de efectivos [policiales] muertos, que ha alcanzado un total de 640 en los últimos 9 años y medio”. CELS, 2006.

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 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 sólo de denunciar, sino también de analizar esas prácticas policiales que, se sostenía, “reactualizaban las metodologías represivas de la dictadura” (Tiscornia, 2006: 159)³¹. Se esperaba así, dar cuenta de una 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”³²; hasta aquellas que cotidianamente y sin espectacularidad alguna sometían especialmente a los habitantes de los barrios pobres: razzias y detenciones arbitrarias. Los casos (las causas) que patrocinó el CELS estaban orientados en ese sentido, se trabajaba en las mismas con el doble objeto de intervenir judicialmente y a su vez conocer, describir, analizar y denunciar las formas de la violencia policial. Sin embargo, ésta aún no aparecía como *cuestión socialmente problematizada* y tampoco parecía haber un campo de protesta colectivo y visible que las denunciara e impugnara. Aún parecía 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 alertaba 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.

³¹ 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, Sofía; 2006), 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 un actor social de relevancia.

³² En 1989 el CELS publica el trabajo de Alicia Oliveira y Sofía Tiscornia “La construcción social de imágenes de guerra en Argentina: 1982/89”.

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”³³ 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 *razzia* 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). Sólo un mes después otro caso toma notoriedad, un joven es muerto dentro de un bar de 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” por esos años dieron visibilidad no sólo 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 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.

³³ 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 comandante de las juntas militares y en 1987 la penalización de los alzamientos militares “carapintadas” (Gingold, 1997).

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, así como 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 caso³⁴. 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*³⁵, cuya actividad ha surgido como consecuencia de su experiencia directa antes que por un convencimiento político-ideológico previo.

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

³⁴ 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” que 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.

³⁵ 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”

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 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, ello 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*.

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 UBA- con el espacio académico. La colaboración entre el Cels y el Equipo de Antropología Política y Jurídica³⁶ resultó en la producción de distinto tipo de trabajos. Por una parte, se inició un trabajo de investigación y reflexión académica sobre el ejercicio de la violencia de estado; por otra, se elaboraron 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 pública.

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. Sin embargo, durante la década de los '90 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 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 opinión³⁷. La hegemonía del tema de la “seguridad urbana” en la agenda pública consiguió no sólo 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 éste 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 sólo 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 esta tesis.

³⁶ Constituido en 1994 y dirigido por Sofia 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.

³⁷ El seguimiento de las encuestas de opinión de los últimos 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 y 2006).

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 entrevistas que se realizaron a lo largo del tiempo de esta investigación fueron a las madres y hermanas de los jóvenes muertos por la policía³⁸. 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 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 social³⁹ configurado por una densa trama de relaciones. Relaciones que unían unas personas a otras por relaciones de 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 los hechos engarzaban. Y en ese proceso fue posible constatar que aquellos hechos, vueltos ahora a través de la narración a insertarse en trama de relaciones donde habían ocurrido, se convertían en un esqueleto que se

³⁸ Esta afirmación refiere tanto a la metodología con base en la cual se desarrolló esta investigación como a la especificidad del campo. Con respecto a la primera, ésta 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 éstas con emociones y los sentimientos son trabajadas en *Las formas de la protesta*.

³⁹ Hablar de territorio social implica sostener que el mismo es resultado de redes de relaciones que configuran espacios sociales y morales antes que 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.

desintegraba ante mis ojos. Así, los *hechos*, se asemejaban a una *cosa juzgable*, 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.

§ 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 de 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 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 de 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 societal, 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 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; Tonkonoff, 2001), 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 éste 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 es vista 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 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 otra *escala*. Y así, al volverse otra historia, ilumina un campo de problemas antes no considerados. Me refiero fundamentalmente a las redes de sociabilidad puestas en juego, que hacen tanto a la posibilidad de ocurrencia de los hechos, como a la de transformarlos 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 las distintas versiones que pretenden construir una versión de los hechos.

El relato de los hechos contiene ya desde su inicio dos versiones. Sin embargo, se trata del relato 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 llamaré *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 éstos son presentados para poder incorporarse 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, *op.cit.*: 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 unicausales, y relatándolos en “términos figurativos y concretos a través de señales icónicas” (Santos, *op.cit.*: 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 al respecto de ésta, 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 sólo 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, *op.cit.* :49). En este sentido, 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” (1984b: 55). Pero sólo 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 -y obviamente salvando las distancias-, 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 que aquí relato, 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 sólo comparte con las versiones expertas, el resultado 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 orales⁴⁰ 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, desenchajando los acontecimientos del contexto en que han ocurrido y adquieren pleno sentido, el relato oral mantiene “[...] incrustado el conocimiento en el mundo vital

⁴⁰ 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 la 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).

2 Elsa y Martín

I

La primera vez que vi a Elsa⁴¹ 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”⁴². Me fue presentada 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 *Jorge Martín Cazolla fue asesinado por un ex policía llamado Donoso*⁴³. 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”⁴⁴. *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

⁴¹ Los nombres son ficticios salvo cuando se transcriben discursos públicos y material periodístico o de difusión libre.

⁴² Este informe da cuenta de la cantidad de víctimas de la violencia de estado a nivel nacional (a resultas de la violencia ejercida por las policías y fuerzas de seguridad), de la situación de las causas en sede judicial y del status 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 a los resultados del informe y también en relación a ciertos acontecimientos significativos del presente.

⁴³ En este y el resto de los textos escritos de puño y letra de los familiares, se sigue la grafía y sintaxis original.

⁴⁴ 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 consistían 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.

“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”⁴⁵.

El encuentro estaba organizado con debates en grupos. En cada grupo había militantes de las 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 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. El 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 estaba siendo objeto de interés especial para la Correpi. De hecho, lo mismo que había contado Héctor, lo había señalado la abogada de la organización. Había un ex policía en ese barrio que se hacía llamar “mataguachos” y que, según la abogada *hacía limpieza social bajando pibitos chorros o pibes que no quieren trabajar para la cana*. La abogada 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*.

II

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

⁴⁵ Correpi, Boletín Informativo, N° 301, diciembre 11/18 de 2004.

limites 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 villa⁴⁶. Iba a entrevistarla por primera vez.

Una parada antes del Puente de la Noria tenía que bajarme y ahí estaba Elsa esperándome. Eran las 11 de la mañana. Me dijo que estaba muy contenta de que fuera a su casa, lo repitió varias veces. Cuando ya estábamos acercándonos a su casa me dijo *vos no te fijes en la casa, porque es un rancho de mierda*.

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 quienes son: *mirá yo te voy a mostrar, ves ese tipo que está ahí? ese es el papá del Cuni* [es 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 trata de parecer 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 sólo 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 pasabà por encima!* le dice Elsa a una vecina anciana. *No! si uno no se corre, lo aplastan a uno!* le responde la mujer.

⁴⁶ Esta ha sido la forma habitual en que espontáneamente, quienes me invitaban a sus casas organizaban mi llegada.

Es por acá mi casa, pasá. La casa está dispuesta sobre terreno mediano, 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 el gauchito gil. Sobre ese aparador hay más estampitas y una imagen del gauchito con una velita apagada. 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 mostrarme 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 Donoso⁴⁷, 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 por 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

⁴⁷ 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 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”.

de Martín, el Oso fue hasta la casa de Marta y de su marido, Juan, a decirle que él no había matado a Martín. 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 del Oso como una reacción a su “denuncia” y también como una intimidación, como una amenaza.

Elsa-y él vino ahí enfrente, acá a 50 metros 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 Juan?

María-y para qué vino?

Elsa-y! vino a decir! porque yo tenía el cartel ahí, porque hacía dos meses que Martín se había muerto, en agosto.

María- y habías puesto un cartel?

Elsa-una pancarta, la escribimos nosotros [en la pancarta decía que Donoso había acribillado a Martín], y me dice mi papá, 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 quien 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- era habitué de la misma.

Juan, condenado por homicidio, estuvo detenido seis meses en la comisaría del barrio antes 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 y un amigo del barrio lo invitó a tomar unas cervezas. Elsa cuenta que 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 Jorge, 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 Jorge, 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. Sólo 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 estuvo preso. Porque si bien, la relación con sus vecinos, los parientes del muerto, estaban saldadas -porque como dijo Elsa *ellos saben que pagó*- Jorge 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 Jorge, de verse en esa situación, se vería obligado a responder⁴⁸. Lo cual, inevitablemente, ocasionaría nuevos conflictos. Así, *para que no le digan*

⁴⁸ 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 Jorge, 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 lateral comentario, a las formas que encuentran las partes enfrentadas, de resolverlas o al menos de intentar atenuar una hostilidad que no cesa.

nada, para no tener que contestar nada, Jorge debía ahora vivir -en la medida de lo posible- dentro de su casa y, en la medida de lo posible también, sólo vincularse con viejos amigos.

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 quien 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 –éste último también policía- eran vecinos de El Oso y por eso supieron que éste 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?!, ¡mirá vos! con 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 movilizar, ya con carteles, y es cuando me voy allá en Bunge [sic], antes de que me encuentre Leo. 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”⁴⁹ y que El Oso pasó, los vio, pegó la vuelta y fue a su encuentro. Los tres, Lucas, Cuni y Martín, cuando vieron de quien 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

⁴⁹ “Parar autos” es una práctica habitual de algunos jóvenes de los barrios pobres. Consiste en acercarse a los automovilistas cuando éstos se detienen ante un semáforo o cuando en algún tramo deben reducir la velocidad y, con una actitud desafiante y veladamente amenazante, solicitarles dinero.

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.

Ellos [los chicos] dicen que no pueden pasar con los carros [de cartoneros] 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, te 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?. El [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, ¿que 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 colectivero en una línea que recorría el barrio. Ese trabajo lo colocaba en una posición privilegiada, porque no sólo 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, en ocasiones, servía de mensajero.

El colectivo es, sin duda, y especialmente en el caso de una línea local, un importante espacio sociabilidad e intercambios, que remeda al espacio de un bar o de un almacén del barrio⁵⁰. En este sentido, el espacio del colectivo –en barrios pequeños, en circuitos

⁵⁰ 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 su resonancia, ya que su sociografía e potenciada por los mensajeros de las

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 éste 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 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 éstos 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 lo tomaron muy en serio porque les extrañó que el

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

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- no [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 ¡oh, casualidad! en la casa de ella era que trabajaba el quinielero, ¡bah, trabajaba! sigue trabajando, acá, en la otra esquina es. Lo que nosotros nos extrañamos ¿sabes de qué es? porque si bien, ponele 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 medio/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, esto, 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 el padre de Martín, a poco de haber vuelto al barrio y recommenzado a trabajar, se encontró con un viejo amigo. Este hombre era el padrastro de la chica que hasta hacía poco tiempo había sido concubina de Cuni, y sabiendo de lo que había ocurrido con su hijo, le preguntó que más se había podido saber. Jorge, le contó entonces que Cuni no había querido declarar y que, cuando lo hizo, negó conocer a Martín, aunque frente a su esposa y a una de sus hijas había admitido a regañadientes confirmarles que quien había disparado a al joven había sido el Oso-. Jorge 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 Jorge que todo lo que pudiera hacer para colaborar lo haría, y así fue como finalmente Elsa, Jorge y Héctor consiguieron hablar con la chica. 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.

3 Esther y Marcos

I

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 esos momentos, que parecen estar configurados por una espacialidad y una temporalidad distinta al 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 los mismos no sólo son posibles sino que también, para los familiares, los explican.

Cierta vez, me encontraba junto a varias madres 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”⁵¹. Jorge “Piqui” González 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 empleados del juzgado dijeron que su comienzo sería inminente, de modo que la abogada de Rosa (la abogada de Correpi) le pidió a ésta que subiera al primer piso de los tribunales para estar allí cuando fueran llamados los

⁵¹ 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 lícito). 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 sólo 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 (sólo) 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 sólo 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).

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 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 calle y que no se meta 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 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 éste...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, dice, 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.

II

Esther es de las *familiares* más antiguas de Correpi. Su causa ha sido archivada y difícilmente pueda ser reabierta⁵². 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 juvenil⁵³.

... porque Marcos todas las noches hasta las 11 él estaba en la esquina, la única salida de él era la esquina. Él no era de salir a ningún lado, de baile, de 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 movían ninguno de los pibes, ninguno, ninguno...

⁵² Una causa penal puede ser archivada cuando el juez de instrucción entiende que no cuenta con pruebas 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.

⁵³ 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, Míguez y Kessler.

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 provincia⁵⁴. 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 avinieran 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.

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. Ttodos iban calladitos, presos, ninguno se retobaba, pero él! él los escupía, el los retaba, el 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 el 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 arrastraban ¿y sabés donde los tiraban? En el Río Matanza, ¿y sabés quien se los comía?; los 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, mirá 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 el 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, dice 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

⁵⁴ Los códigos de faltas policiales o edictos de policía, son un corpus de 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 el 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 2006; Tiscornia, Eilbaum y Lekerman, 2004 y Tiscornia y Sarabayrouse, 2000).

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, te 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...

Esther- Si, si, si

María-Y quien te venía a avisar?

Esther- 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, ¿que ha hecho? No, nada, nada, lo hemos llevado por vagancia, porque está en la esquina, bueno. En ese tiempo los llevaban a los chicos, ¿no sabés cómo era de hija de puta la policía! Tenía 16 años, 15, ya desde los trece para arriba.

María-Y a todos los chicos les pasaba igual?

Esther- A todos, si, 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 sólo 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 al Pelado, un suboficial de 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 guardia cárcel. El Pelado era guardia cárcel. Ellos custodiaban el barrio. Al tipo le decían Rambo, allá en Castillo lo conocían por Rambo, acá le decían el Pelado, pero allá en Castillo todos lo conocen por Rambo. Porque era un pelado grandote viste? de ojos azules. Y andaba mostrando todas las armas. Tenía escopetas recortadas, tenía una cadenas, tenía pinzas, eh, cosas viste? para cortar alambres. Era, viste como 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 a los tipos era un pánico en todo el barrio!, te juro. Yo creo que recién ahora a la gente le pasó el temor de 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, yo quiero esto y se lo llevaba, vos no le podías decir no, no te lo lleves. Bajaban las bebidas de los almacenes, los licores, los whiskys, los cognacs, todo, como si fueran dueños. Entraban en los almacenes hacían desastres, en las panaderías, 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 pagarle. Le 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 a ella porque ahí paraban. Dice, doña, a mí me han dejado en bancarota, 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, dice, 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 viste? 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 conversación⁵⁵. Habíamos combinado que la visitaría en su casa. Esther me estaba esperando. Había dispuesto en

⁵⁵ 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.

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 presente y pasado alternadamente⁵⁶. 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 de 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, me cuenta Esther, que querían que vaya él, y como yo ya lo había traído y querían que vaya, se ve 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.

⁵⁶ 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) coloca no sólo la dimensión de la cotidianidad -y su actualización en el presente-. 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.

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 como que a prender la sirena y los chicos se apuraban, porque qué chico quiere que lo lleven en cana? Ninguno! Ningún chico! Bue!, dice que se empezaron a apurar los chicos, y los chicos dice que después agarra y le aparece otro patrullero de acá, uno de acá y otro de acá, entonces los chicos que estaban como acorralados se mandaron por la otra calle, en vez de doblar para acá porque justo venía otro patrullero, entonces los chicos largaron por Aguapey que sería por el costado del campo. Llegan y 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, entonces ellos han agarrado, han decidido irse para el campo, con las bicicletas, 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 fueron torturados, luego fueron trasladados al campito del barrio. Que se trató de un fusilamiento, Esther lo supo no sólo 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 en 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 le contó que ella había estado en el campito y vio cuando fusilaron a los chicos.

...a los 10 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.

M: ¿Vos ya sabías quién era ella?

E: No, no la conocía no, no, no, ella me contó que era mina de uno de ellos, del 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 Marcos dice que hasta lo último les peleaba a ellos, y que les decía hijos de puta, que Marcos los insultaba, que no les pedía. No les pedía clemencia a ellos, no, no, no, que Marcos le decía que son unos hijos de mil puta, que, 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 Tata se arrodillaba y les pedía por la madre que no lo maten, y lo mataron igual⁵⁷...Después ella

⁵⁷ 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 a pie 23 de capítulo I). En este relato puede verse de qué

fue a los tribunales a declarar pero cuando fue allá negó. Porque ella cuando le mandan la citación de Castillo le manda el mismo amante la citación! Escuchame, cómo va ir a declarar? Cómo va ir a declarar? Tendría que haber hecho la citación, de...ponele de la Brigada o de otro lado mandar la citación a ella, no! le mandan de Castillo, cómo la mina va a ir a declarar, mandarlo adentro! aparte lo tenía que mandar al frente a Radice, a Lorenzo, y a toda 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 sus hombres habían 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 lo han matado a Marcos, él dice que los ha llamado por teléfono a los de Castillo y les dijo ustedes han matado a mi vecino. El 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, Marcos, ¿vos sabés como lo cuidaba a él para que le hagan nada? El 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 llam al comisario y le dijo 'ustedes lo han matado a mi vecino y él era un buen pibe, el me cuidaba a mí, era un buen pibe'. Marcos le metía arena en la casa, le hacía mandados, todo. El le daba para cigarros, todo, siempre le daba plata a Marcos, es que él lo quería much. Pero igual lo mismo yo no le hablo, no lo quiero, yo lo odio, lo odio al policía, el es mi vecino, a mí nunca me hizo nada, ni la mujer ni él, pero yo no los puedo ni ver, sólo saber que son policías no los puedo ni ver, me dan asco.

manera, la narración de un hecho no implica sólo 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.

4 Emociones, sentimientos y relaciones sociales

En este capítulo ha interesado 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 puede ser pensada 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 al 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 construidos 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 construida 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 justicia⁵⁸, 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 construyéndose⁵⁹. Escrita en lenguaje formulario, describe el curso 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 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 sólo 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

⁵⁸ Las policías desempeñan las tareas de auxiliar del poder judicial en el procedimiento penal.

⁵⁹ Sofía Tiscornia en “Antropología de la violencia policial. El caso Walter Bulacio” (mimeo, tesis doctoral, 2006), 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 la misma 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 policía le ha arrancado al acusado, o por el ‘armado’ que ésta ha hecho del caso. Entonces, sólo le queda darle forma de aplicación de la ley, esto es, seccionar y colocar cada parte del acontecimiento en su definición legal” (op.cit: 85/86).

especial importancia. Lutz (1986, 1982) ha 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 definidas 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 a la cognición como aquello que permite alcanzar el conocimiento de los hechos y a la emoción sólo como un indicador de valores e intereses personales. Sin embargo, esta autora ha llamado la atención respecto de la paradoja que envuelve a la emoción y que resulta particularmente esclarecedora para pensar sobre estas narraciones de las formas de vivir. En la tradición occidental, sostiene Lutz, 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 enfrentada al pensamiento en una valoración que señala también a un registro como inferior frente a otro superior, oposición valorativa que replica en alguna medida la distinción occidental entre naturaleza y cultura.

Pero 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 (aún cuando ello pueda importar desborde). La emoción cuando es vista de este modo (con una valoración positiva), deviene proveedora de poder (personal) 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- es capaz de crear un sentimiento de fuerza antes de que debilidad. Y esto, coloca otra paradoja respecto de la emoción con 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 éstos, los que nos hace 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 de 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 sólo para exponer y explicar un relato de lo acontecido, sino que provee de 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 sólo del registro emotivo de esas narraciones, sino del tipo de relaciones que cobran preeminencia en las mismas, 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, 1992⁶⁰) 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 tal modo 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).

⁶⁰ 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 modo que sin cultura simplemente no podríamos saber cómo nos sentimos (1992.:431).

Si la emoción y los sentimientos constituyen a los individuos en sujetos, al jugar un rol central en la formación de su identidad en su vinculación con un mundo social, lo emocional deviene así una modalidad de acción simbólica, al vehicular una cierta manera de ser y actuar en contexto y al ratificar a los actores en torno a una comunidad emotiva. Y en torno, por lo tanto, a una comunidad moral, ya que es la emoción -con sus conceptos y categorías socialmente articulados- la que le sugiere al individuo cómo sentirse (Myers, 1979). En este sentido, la explicitación de las emociones no implica sólo una afirmación sobre el estado interno de los sujetos, sino una afirmación también sobre las relaciones que vinculan sujetos y eventos. Pues la emoción finca “sobre” las relaciones sociales: los sistemas de significado emocional reflejan esas relaciones y, a través de la constitución emocional del comportamiento social, las estructuran (Lutz, 1982; Lutz y White, 1986). La emoción sólo puede entonces manifestarse empotrada sobre lazos de sociabilidad, ya que es el conocimiento de estos lazos y de estas relaciones los que brindan la posibilidad misma de esa emoción (Daich, Pita y Sirimarco, 2006).

LAS FORMAS DE VIVIR II

1 De las emociones, los sentimientos y las obligaciones morales

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 pre-existentes (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 concordemos con aquellos autores que señalan estos no sólo arraigan en lo individual, ni se reducen al mero papel de insumos íntimos y privados, próximos a fenómenos psicológicos (Lutz 1986; 1982; 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). Enunciadas en términos de *compromiso moral* -próximo a la consideración y a la evocación obligatoria de los sentimientos (Mauss, 1979a; 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 una particular activista 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- y su esposa se acercaron 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 éstas 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 expresa la ruptura: Esther no acepta el pésame y los echa de su casa. No quiere nada de ellos. 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 sólo 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, *sólo 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 sí, para el vecino policía, la muerte del joven significaba la obligación de dar el pésame a su madre en su carácter de vecinos; 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*⁶¹–.

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 ésta 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*⁶², 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 madre⁶³, permitió que hicieran lo que cuenta que vio. De hecho Esther al final del relato del encuentro con ella 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 hagan posible conocer más sobre lo sucedido, como a 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, 1979; Sigaud, 1996). Y el rechazo, antes que el desinterés, develarán las fronteras morales que impiden dar continuidad a las relaciones.

⁶¹ 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. Y 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.

⁶² 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.

⁶³ Como si el ser madre pudiera haberla colocado en otra posición que implicara otra conducta que de algún modo la redimiría de su desvergüenza.

Es claro que no sólo la colaboración y la ayuda –o el interés en ello, aunque sea sólo por una de las partes- hablan del compromiso moral en virtud del cual actúan las personas. También, aquellas actitudes y comportamientos que son consideradas contrarias a lo que se debería, en tanto se están confrontando con una valoración moral de lo esperado, hablan sin dudas de aquellos compromisos y obligaciones morales que no se están cumpliendo y, por tanto, son también valiosas 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 sólo 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 aquellos que debiendo haberlo hecho no lo hicieron.

2 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 en el barrio. Había estado preso cumpliendo una condena por robo. Era un sábado en 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 del barrio 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 cuanto 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 ésta 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, vos te crees que sirvió [de algo] todo eso? ... le tiraron tiros y todo al muchacho. El les tiró con un fierro o con un palo...él les decía dejenlo 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 esta esposado! y ahí se ensañaron. Te podés imaginar como le estaban dando...para que salte la gente acá?! Porque acá lo miran y no hacen nada, y acá saltaron la gente, le reputaron a los milicos y 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]. El 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 camionetita 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, 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 5°, que quieren hablar conmigo, entonces yo me voy...y antes de ir llegar a la comisaría llamo a esta abogada, Lili.

María-Vos la conocías?

R-si, 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] llevo a la cabina ahí que estaba y le llamo, porque ella siempre me decía "Rosa vos no me acompañas 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 me dice, bueno dice yo voy a llamar. Y yo dije, bueno yo me voy, ésta va a llamar y yo me voy a la comisaría.

Una vez en la comisaría cuenta Rosa que el oficial a cargo de la comisaría 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.

Cuando llevo, 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 como es? posibilidad de, de arreglo, no hay más arreglo directamente.

M-Que lo mandaba adonde te dijo?

R-Adonde le mandamos, me dijo, no hay posibilidad de arreglo me dijo, así que debe ser una cárcel o que se 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, de 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, para ¿cómo era que me dijo? me lo dijo bien clarito, como agradecimiento, hmmm, no era de esa manera, pero me quiso decir esa palabra... Una atención! 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 éste le había indicado, para darle los mil pesos restantes.

Entonces al otro día, él viene con el coche, 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 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 confío esa plata viste? él me hizo señas porque iba con un cochecito, por ahí se acuerda la Carina que 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

M-La otra sí se la habías dado en la comisaría, no?

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

M-El te dijo donde?

R-Y sí, menos adentro de la comisaría, me dijo. En cualquier lado puede ser, menos dentro de la comisaría. 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 y luego supieron que también había contraído hiv). 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, 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 antecedentes⁶⁴], porque cuando estuvo acá chusmeó bien y vio que estaba por doble A...Es que la bicicleta mía llevó Jorgito...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 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.

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

⁶⁴ Se trata de la figura de detención por averiguación de identidad, la facultad policial 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 puede verse Martínez, Palmieri y Pita, 1998 y Tiscornia, Eilbaum, Lekerman, 2004.

tenía miedo que cuando salga lo iban a matar, si acá no te digo que nosotros estamos pasando y la policía es como que paraba ahí y ya como que lo querían agarrar a él

M-eso ya desde antes?

R-si, si ya desde antes

M-y eso por qué pasaba?

R-bueno el cayó⁶⁵ la última vez, bueno ahora yo ya ni creo que sea tentativa de robo. Porque ahora, hoy por hoy, de lo que me avivé⁶⁶ tanto, no se 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 por ese lado viste? que 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.

R-...cuando vinimos nomás acá [desde el hospital], al otro día, traen una citación de la comisaría 11°

M-por qué?

R-porque encuentran que no era muerte natural, entendés? Entonces, ¿quienes son los sospechosos? nosotros! Y entonces declaramos como 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?

⁶⁵ Sofía Tiscornia observa a partir del relato de uno de los jóvenes detenidos en la razzia 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).

⁶⁶ La expresión alude habitualmente en el lenguaje popular al “darse cuenta”, al llegar a la comprensión de un hecho, en fin, a entender cabalmente la verdad de las cosas.

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.

R-Cuando falleció me contaron. Porque la gente me lo contó después que falleció. Me decían como si fuese nada, ¿sabés como le pegaron? ¿cómo lo patearon? ¿sabés como 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, sólo una vez.

M-¿es de acá del barrio?

R-si, es de acá del fondo. Él dice que quisiera venir a hablar, que esto, que aquello, pero dice que el 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
R-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 prestó cuando necesité del Juan. Pero si el macho era de ella!, mi 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 no! [Ahora] ni 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 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 sólo 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 (1979), 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 me 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 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 condenables. Y ese incumplimiento llevó a la ruptura de las relaciones.

También por esos días, cuando se supo en el barrio de la muerte de Juan, se acercó Isaac. 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. Natan 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.

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

-Isaac es de acá, es del barrio?

-sí, él vive al fondo. Y él me dijo un día si quería un abogado. El 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 que nada que ver!!! (se ríe) era un familiar!⁶⁷ Y acá todos le decían, viene el abogado, viene el abogado, después cuando entendí que no era el abogado me cagaba de risa viste? y bueno, y...

M-y por qué vino él?

R-y bueno, por Natan, porque estaba con el grupo de ellos antes. Viste cuando estaban aquellos que eran del MTL? Y estaban también éstos, los mismos de lo que es la abogada como 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?

R-Eh! Claro! 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 y me dijo que no [importaba], que me va a dar la dirección y que esto, y que aquello, que yo hable con la abogada

M-Y ahí fuiste a ver a Carmen [la abogada de correpi]?

⁶⁷ 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. Aún 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. 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 el dinero y el perro a Rosa para liberar a su hijo- la *mandó a llamar*. Apelando a relaciones por intermedio de conocidos intentó un proponer una solución para mejorar su situación procesal.

R-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.

M- 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 ésta, es compadre 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 convencer

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] el me pidió pero 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 el me trae mi hijo acá yo voy y levanto la denuncia le digo, viste? cosa 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 sólo llevaba y traía?

R- No sabía que decirme la mina! no, nada. Pero si ella es madre como va a venir a decir una boludez de esas! mi hijo esta 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. La vida de su hijo. Y en cierto sentido es lo que le hace saber proponiendo un acuerdo imposible de cumplir. Sólo 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.

3 Norma, Sonia y Polo

Fueron también razones morales fundadas en la emoción y los sentimientos las que permitieron que Norma y Sonia supieran que había pasado con su hermano. Norma y Sonia son hermanas de Horacio, el Polo. Horacio había cumplido una condena por robo y hacía ya unos meses que estaba del vuelta en barrio, aunque no estaba tanto tiempo como antes. Tenía una novia que vivía lejos de su barrio y él se quedaba muchas veces en la casa de ella. El Polo se había encontrado en el penal de Devoto –donde ambos estaban detenidos -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 del 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 del 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! El 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 a los primeros años de su condena, Luis los cumplió en la comisaría donde Garrido trabajaba. La hermana de Luis conoció a Garrido por verlo 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 el 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 quien le vino con el cuento que lo habían largado a éste 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 el Polo había ido con sus amigos a bailar y ahí se enteró que Luis y unos amigos de él habían agredido a una chica de su barrio. Al día siguiente el 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 al 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 al Polo. En realidad, querían volver al lugar y tratar de encontrar testigos. Porque Norma, ya había estado allí cuando supo que habían herido al 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 queriendo también encontrar a la madre de una chica que había sido novia del Polo hacía unos años y que había sido muerta por la policía. 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 iba a ayudar. Así, al día siguiente, me 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 llama Norma, como yo. Y entonces buscábamos, viste? testigos, y resulta que na-die [enfatisa] nos decía donde vivía la mujer. Y resulta, después nos venimos a enterar, que la mujer vivía ahí donde cayó mi hermano, justo enfrente nomás pero 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-si, 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 se nada yo, me dijo, así no más. Y qué! vivía al lado de la casa de la mina! Pero bueno, en esas pasa una pibita que venía del colegio, viste? 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? 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. Yo le digo ahí, no gracias nena, yo no te conozco pero gracias igual. Voy y golpeo, y la mujer, la mujer nos estaba mirando desde adentro, a nosotras que dábamos vueltas. Golpeo y le digo usted es Norma? Me dice, no Norma era mi hija, vos sos la hermana del Polo, no? me dice. Yo te vi esa noche peleando con los policías, pasá, yo te voy a contar todo como fue, porque yo estaba paseando la yegua 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 como fue. Esta señora, ésta que me contó que vio todo lo que pasó con mi hermano, son gente que trabajan así con carros, caballos. Ella me contó que una vez habían tirado un coche⁶⁸, y bueno el marido fue para sacar el metal, para venderlo, viste? y éste 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, dice porque te tengo confianza pero no me metan en problemas! Porque no quiere que la metamos en líos!

S-si, la señora esa de los caballos, la que vio todo, vio cuando él [Garrido] vino y se sentó ahí y cuando el disparó. Dice que después cuando llegaron los policías decían, dónde están? dónde escondieron los fierros los guachos éstos? Que 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- si, 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 del 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 del Polo, y también por cierto deseo de vengarse de Garrido, la mujer se vio compelida a colaborar con ellas. Y esto, fue claramente percibido por las hermanas

⁶⁸ Se refiere a un auto que fue abandonado en ese sitio.

del Polo. Que le estuvieron agradecidas, sin reclamarle el hecho de que la mujer no quisiera ser testigo en la justicia.

4 **Mundos morales o tener sangre y no tener miedo**

I

Hasta aquí se ha presentado este mundo de relaciones personales donde las obligaciones sociales se presentan 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 sólo pueden ser exhibidos sino que es bienvenido que así sea, 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 sólo 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 está dada no sólo por haber visto lo ocurrido, sino 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 [...] sólo son obedecidas por razones morales, sentimentales o prácticas, pero sin ‘espontaneidad’ alguna” (1985:23). Razones morales, sentimentales o prácticas que importan obligaciones recíprocas⁶⁹. Lo significativo aquí, resulta de cómo 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.

II

Cuando los *familiares*⁷⁰ 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 sólo 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

⁶⁹ 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.

⁷⁰ 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 adelante 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).

compromiso ineludible. Y son también esos lazos los 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*, 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 aparece aquí como “sustancia legitimadora”, 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 insito un compromiso que alude al vínculo moral para con sus hijos, es “el principio sagrado de la obligación moral” (Robertson Garrido, *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, confrontado 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 no lo hacen porque tienen miedo o vergüenza, situación que aunque en algunos casos encuentren atendibles, los separan 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 –como ellos-, que no reclaman, como gente de “*sangre fría*”.

Así, no es sólo la sangre la 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*⁷¹ –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 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? Vos no tenés una idea! Vos te crees que alguna madre, algún padre denunció? nadie, ninguno. No, no, te mataban tu hijo y vos cerrabas la boca y calladita y 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*

⁷¹ La expresión sangre fría se emplea para describir a personas tranquilas, serenas, capaces de conservar la calma (diccionario María Moliner). 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 conmoverse y actuar conforme esas emociones y sentimientos. Con un sentido próximo se imprecaba 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).

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 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* que así adquiere cualidad política. Esto es, explicado desde los familiares, todos en virtud de las obligaciones creadas por los lazos de sangre *deberían* actuar, pero sólo lo hacen aquellos que en virtud de su *no tener miedo* consiguen legitimar su derecho a reclamar.

Pareciera ser entonces ese 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 María Moliner, a la expresión *no tener miedo* son *valiente* y *coraje*. En cambio, el mismo diccionario 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*, que recuerda 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, indica alude a acorazar, que significa estar fortalecido, protegido, blindado (siempre según el diccionario María Moliner). Todos estos significados presentan sentidos claramente asociados a las emociones y los sentimientos, que como sostengo 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 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. 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 sólo 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 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* así como de un abogado de una organización “de los derechos humanos”- permitirá no sólo el cumplimiento de esa obligación sagrada sino 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, no! ... yo no voy a dejar que estos hijos de puta hagan lo que quieran, no! 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 cuerdas de la casa de Rosa]. Así se pone [hace una pose como de compadrito], me mira y se caga de risa⁷² como si fuese, no sé! pero está ahí, andan ahí mostrándose, como diciendo porqué no te callas 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 traza un diálogo con Roberto DaMatta, 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 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 que me importa?" o en otras ocasiones incluso "¿y a mí que mierda me importa?". Ese ritual, indica el politólogo 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 reubicar 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,

⁷² Andar mostrándose, pasearse por la puerta de mi casa, reírse en mi cara aparecieron con frecuencia en los relatos de los familiares. Las mismas 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 otra una serie de insultos que afectan a su hombría, son por 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*.

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 capítulos más adelante 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 constratación- 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) 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 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 que 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 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 como mueres y te diré quien eres.” (Paz, 1994: 58-59, énfasis mío).

En las primeras páginas de esta tesis 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 fueron muertos y que, de este modo, permita hacer de ese cadáver una persona (Agamben, 1998). Y este trabajo, que entiendo hace a la restitución de 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 las que no sólo 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 no sólo les restituía humanidad sino que los re-presentaba íntegros y por eso, no sólo 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 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 status 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 descripta 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 un tipo particular de activista en el campo de la denuncia de la violencia policial (esto es, en *familiar*), 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 éstos 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, 1984a) 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 sólo 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 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*, señala Hertz (1990) que el tipo de muerte determina tanto las reacciones ante ésta 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 su 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. Así, relata Hertz, “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 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 ésta piensa esas muertes, como sobre la forma en que piensa a esos muertos. De esta forma, 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 irremediamente, 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 sólo 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 humanas, esto es, retirarlos del campo significativo en el que han sido inscriptos (*muertos como un perro*) y luego, convertir su muerte en un hecho que asigne valor y significado a su protesta.

Así las cosas, el mirar y el 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 esos que se define como “nuestros muertos”. Unos muertos que pueden ser presentados como *muertos incómodos*⁷³, porque

⁷³ Uso esta expresión tomando el título de una novela escrita por Subcomandante Marcos y Paco Ignacio Taibo II. En la misma, 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

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 puedan mantener relaciones que se definen de manera ritual. La demanda de justicia y el reclamo de castigo, hacen también a 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.

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.

1 Matar como a un perro

TRATAR a alguien COMO A UN PERRO. Tratarle 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: ② (n. calif., en masc.). Se aplica a un hombre *malvado, *servil o *despreciable por cualquier causa. (diccionario María Moliner)

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 le tenía que matar, pero lo mató! habrá dicho: bueno! lo maté, uno más! pero minga! minga!*

sugerente no sólo la idea de un muerto que construye un relato, sino que los autores se refieran a muertes incómodas, en tanto ese muerto habla y trae una otra historia de su muerte.

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 por golpes, o por tortura, tratados brutalmente y matados a *sangre fría, asesinados a quemarropa, matados como perros*⁷⁴, como se mata a un animal.

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 a esa condición lo que les permite politizar estas muertes. Es decir, estos muertos y su condición *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 al 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

⁷⁴ 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 esposado. 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 tramita en la Unidad Fiscal de Investigaciones 8 de San Martín. (Página 12, Clarín, 16/03/05)

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 hemos decidido, no sin vacilaciones, abstenernos de él 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 consecuencia jurídica ninguna. ¿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, sólo 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 D.R.A.E. sólo 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 hacer 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 éstos 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 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 matar⁷⁵. *Matar como a un perro* es también matar sin que el otro pueda defenderse, y en ese

⁷⁵ 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, así 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 proferencia de estas expresiones y su anudamiento con la pertenencia a un grupo social determinado. Ya que, mientras para algunos grupos sociales, la sola denuncia del acto de matar –el ejercicio de la violencia policial– resulta por sí misma inadmisibles por impensables; 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.

sentido es equivalente a *matar a traición* “por la espalda, ocultándose o de cualquier modo que imposibilita la respuesta del atacado”⁷⁶. 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”⁷⁷.

2 Restitución de humanidad

2.1 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 las causas de la muerte: *morte morrida* y *morte matada* (Rodrigues, 1983). La *morte morrida* es aquella muerte por envejecimiento, por enfermedad, una muerte que aún bajo el influjo de la desgracia ha llevado al sujeto a tener su propia muerte. La *morte matada*, en cambio, es una muerte resultado 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, carteles que relatan las circunstancias de la muerte y levantan la denuncia, parecía presentar exactamente este sentido. El mismo decía: *hoy a 30 meses de tu acribillamiento aun estamos exigiendo justicia*⁷⁸. Y continuando luego, como si se tratara de una carta que la madre le escribía a su hijo, decía *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*.

⁷⁶ Diccionario María Moliner, 1994.

⁷⁷ 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.

⁷⁸ Como ya se señalara, en todas las reproducciones textuales se sigue la grafía y sintaxis original.

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 reaccionaría 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”⁷⁹, en ese proceso de separación ritual a través del cual los vivos se desprenden de sus muertos. Así los *familiares* pueden ser pensados como *duelantes* (Pita, 2005 y 2006), de un duelo que sólo 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 duelar⁸⁰.

Epitafios

Gusmán (2005), cuando analiza las formas de aproximarse a la muerte y recordar a los muertos, señala, a través de una recorrida histórica sobre la etimología de la palabra, que un epitafio, 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 sólo indica dónde está el cuerpo y a quien 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 además inscripta, esto es registrada-. Pero además dice, en tanto escritura, el epitafio implica también cierto pacto

⁷⁹ Hertz, 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- 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).

⁸⁰ El carácter de duelantes de los familiares abre una serie de cuestiones respecto del dolor y el sufrimiento que son desarrolladas más adelante.

de lectura que importa una interpelación. A veces, esta interpelación es 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 por veces el epitafio, se dirigen al lector informando acerca de la identidad de quien allí yace pero también, en ocasiones le señalan algo más. Desde pedirle que lea y lleve la noticia, hasta a asustarlo con la muerte “apresúrate, pues tu que lo lees también será 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” (*op.cit:* 333). Desde su perspectiva “el recordatorio cumple a la manera de un remedo la función de aquellos epitafios ausentes” (*op.cit:* 19) al tiempo que denuncia una desaparición que no cesa.

Los carteles y pancartas, con las referencias 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 1° de Morón. Pero tu espíritu y nuestra lucha son para siempre” operan, al igual que un epitafio, inscribiendo la identidad del muerto. Interpelan, escriben e 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 en 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° 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 Churruca 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 2da. 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 1º 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 antigua⁸¹, donde como señala Ariès “todos, incluso los 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 por 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 tanto 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 dar supervivencia al muerto. La expresión “ni muerto has perdido tu nombre”, remite a ese antiguo derecho griego a la muerte escrita, que indicaba que todo ciudadano tenía el derecho a un epitafio donde figuraran sus datos de filiación y el lugar de la muerte. Era,

⁸¹ El énfasis en especialmente 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 tuvieron, por ejemplo en la Grecia ateniense. Las inscripciones funerarias romanas no sólo 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 por veces sus características (virtudes y logros), por otra, dejar por escrito el cumplimiento de la obligación de quien debía conmemorar al muerto (Meyer; 1990), poniendo de manifiesto a partir de ello, que había dos de relaciones en juego: de los vivos para con los muertos y entre los vivos.

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 reducidos 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.

2.2 *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.

M- ¿Lo velaron acá, en la casa?

R-si, si, 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, Gordo? [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 se le lleva cosas, se le habla. El muerto está inscripto en la red de relaciones y, aún 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*.

2.3 *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 homenajea. 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 configuran 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 eh?... 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 y 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 éstas, 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 Laferrere, 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, hace a la restauración de su status. 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. Re-escribiendo 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 misma⁸². Desde su relato, es ese

⁸² En el mismo sentido es que Laqueur (1983) remarca que los funerales manifiestan con gran especificidad las relaciones, y la jerarquía y 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).

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 éstas 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.

2.4 *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 público⁸³. 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”⁸⁴.

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 de vino. A veces se reunían en la tumba y tocaban música⁸⁵. 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 semidestruida. La reja que la bordeaba había sido arrancada.

⁸³ Lo mismo hicieron al momento de la reconstrucción judicial del hecho realizada quince días después de la muerte. Más de 50 personas estuvieron presentes en la misma.

⁸⁴ Este texto es parte de un poema de Eduardo Galeano que forma parte del libro *La canción de nosotros* (1975).

⁸⁵ El joven era músico de rock.

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”⁸⁶. Si el epitafio era denuncia, su remoción fue entendida por éstos 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”⁸⁷ 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* denunciaban, no respondieron acerca de la falta de notificación que éstos reclamaban como necesaria y razonable antes de proceder a *destruir* el sepulcro y, además, se los instaba a cumplir con la solicitud de los permisos necesarios. La madre y la hermana del joven se dirigieron entonces –nuevamente- al cementerio para solicitar el permiso

⁸⁶ Carta documento presentada ante la Dirección General de Cementerios de la Ciudad de Buenos Aires con fecha 15/08/1997.

⁸⁷ Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Dirección General, Mesa de General de Entradas, Salidas y Archivo, Expte. N° 61740/97.

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 policía 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 penalistas y activistas del campo de los derechos humanos, no sólo por su desempeño en esta causa sino también en otras causas sobre hechos de violencia policial que tuvieron gran repercusión⁸⁸.

Casi en espejo, las acciones de protesta y denuncia contra el desempeño de los tribunales replicaban las propias contra las autoridades municipales. Así, simultáneamente al *reconocimiento* del crimen 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 del 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 petición que presentan los deudos de reproducir el monumento funerario 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 a 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

⁸⁸ 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 otro caso ocurrido en 1996 y que tuviera gran repercusión mediática, el “caso Roldán”. Documentación sobre estos casos puede verse en CELS/Human Rights Watch Americas, 1991 Y 1998. Sobre “La Masacre de Ingeniero Budge” puede verse también Gingold, 1997. La sentencia de la causa de Rojas Pérez fue incluso objeto de un análisis jurídico crítico por parte reconocidos penalistas y activistas en el campo de los Derechos Humanos (Raúl Zaffaroni, León Zimmerman y Gastón Chillier) convocados a tal efecto por la Correpi y el Cels.

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 se encuentra procesado por la justicia el homicida. 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 “sólo en el caso de temer fundadamente al 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 sólo 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 ellas que habían sido *violentadas y discriminadas*. 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 32 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 mortuario 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 mortuario 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, publicizar esa muerte y dejar inscripta la denuncia⁸⁹. 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 éstos, un entierro, un epitafio, pueden entonces publicar y así volver pública esa muerte. Efectivamente éste fue el sentido que adquirió ese epitafio. Y no sólo para los familiares. El escrito del 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”.

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*

⁸⁹ Esto así, ya que si bien el cementerio implica la intervención y regulación de un estado, sobre los ciudadanos muertos, al mismo tiempo la muerte es devuelta al ámbito de lo privado, reducido a los deudos.

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 no sólo de las virtudes del muerto, sino también de la propia comunidad o del sector de la misma que participa de él. Es por eso que, como sostiene Alvarez, “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” (Alvarez, 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” (Alvarez, 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 discutirlos, objetarlos, cuestionarlos.

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 ventrílocuas, 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.

Aún 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. Aún 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 rituales⁹⁰, 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 status 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.

3 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, 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 no sólo a reescribir y a reinscribir esas muertes con el

⁹⁰ 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, Durkheim cuando desarrolla el duelo como ceremonia, como rito piacular, 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).

objeto de restituir humanidad a los muertos, sino que 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 reescribir 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 (sólo 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, buscan 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 heroicos⁹¹, consiguen mostrar no sólo 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 las 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 Esther -la madre de Marcos-. Tomábamos mate y conversábamos mientras Esther iba sacando 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 de la muerte de su hijo no eran

⁹¹ 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. Los mismos, por demás interesantes no dejan, sin embargo, de adscribir a cierto registro heroico. Sobre el particular pueden consultarse Alarcón, 2003; Rojas, 2000 y también Dandan, 2004.

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, viste? era como que él era el capo acá de los amigos, viste? entonces la policía lo querían 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 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 va a deschavar. Él a veces se echaba culpa él por los amigos, vos no vas a creer![...] El 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 mirá! No sabés, era bueno, mirá, tan, tan, tan, tanto era bueno que mirá ha 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 los años '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 mismos.

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, mirá a donde 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 lees 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 como ésta 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 sólo 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 en la protesta, la apelación al compromiso con sus muertos funciona 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 saber *oír*. Como relata Foote Whyte “sentado y oyendo, supe las respuestas preguntas que ni hubiera tenido idea de hacer si hubiera recogido mis informaciones sólo 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 sólo 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 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, no sólo la restitución del carácter de persona a los muertos, sino

también 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 y/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 organizaciones⁹²- algunas consignas y “tecnologías manifestantes”⁹³, están en gran medida estructurados 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 son puestas 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 éstas importan confrontación con la policía donde la misma aparece como sujeto/objeto de insulto. Otras en cambio,

⁹² Algunos actos de protesta que involucran la presencia masiva de militantes de la Correpí (Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional), 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 durante el acto para hablar, 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.

⁹³ 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 organizaciones, instituciones o grupos. Sino que éstos 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.

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). Y unas otras, que 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 en tanto formas 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.

1 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 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)⁹⁴. En gran medida, parte de su eficacia reside 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

⁹⁴ 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 respecto 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 indisolubles.

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 infra-estructurales 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).

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 los mismos 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 el mismo, acto legitimándolo. Y 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, esto es 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 dan 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 en base a un lenguaje en el que se pretende al tiempo que reforzar su papel de *familiares* de las víctimas, reforzar 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*.

1.1 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.S⁹⁵, 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 fotografiar⁹⁶, pero también “romper la cara” y “prontuarian”, y en 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 el 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 del mismo 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-, ésta también se tensa. Muchos en el barrio están sabiendo de 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

⁹⁵ 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 los años '90 por los hijos de los detenidos-desaparecidos durante la última dictadura militar-.

⁹⁶ Está en gran medida asociado a la fotografía que se tomaba a ladrones, etc...

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 de Correpi 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*

*muerdes de los otros chicos que MATASTE. "Justicia" para Martín. Asecinado el "3-06-3" en "Recondo y el arrollo"*⁹⁷.

Una vez que hubieron llegado todos aquellos a los que se esperaba⁹⁸, 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 colgado del cuello con una cinta, algunos 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 de 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 Correpi, 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 a 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 la misma-, el *escrache* estuvo dominado 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 de bordean al barrio.

⁹⁷ Se reitera que en todas las reproducciones textuales se sigue la grafía y sintaxis original.

⁹⁸ 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.

Una de las hermanas del joven muerto, megáfono en mano, comienza 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 encuentran apostadas a un lado del camino y hacen 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!* grita la hermana y gritan todos. *Yo sabía, yo sabía que a Martín lo mató la policía!* cantan primero para dar luego a otro canto, *Alerta, alerta, alerta los vecinos, al lado está viviendo un asesino!* Unos y otros cantos se superponen, se grita mucho, y más de una vez unos gritos se superponen a otros. *Está refugiado! Porque no tiene sangre para hacerle frente a los pibes!*, grita la hermana del joven y sigue *Señores vecinos, no tengan miedo a este hijo de puta, este mataguachos como se hace llamar, no le tengan miedo señores! El 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, 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 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, Jorge 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!!!*⁹⁹. 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 expresada básicamente a partir de insultos que, en más de una ocasión, se 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 grita ¡Hijo de puta, asesino, cobarde! ¡No te da la sangre Donoso!, ¡sos un cobarde! ¡sos un gato! ¡mata guachos! ¡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:

sólo 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

⁹⁹ 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 ésta 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 pre-existentes 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.

no somos asesinos, simplemente venimos a pedir de 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 el 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*. En éstos las consignas militantes o partidarias son consensuadas previamente por las organizaciones que participan y se busca que todas éstas tengan un contenido político explícito, parte del repertorio de consignas habituales. En el tipo de *escraches* como del 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. La riqueza de los mismos 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 al *no tener miedo* y, la apelación a los vecinos bajo expresiones tales como “*les puede pasar a ustedes también*” y “*todos somos padres,[ustedes también] tienen hijos*”, aparecen al mismo tiempo buscando adhesión a 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*¹⁰⁰, 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 precie un hombre honorable. Se trata, mayormente, de calificaciones ofensivas que se refieren al comportamiento sexual de su madre, su esposa y al propio. Esta cuestión ha sido claramente explicada por Pitt-Rivers, quien 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 su madre, también su hermana y, en forma algo diferente 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 sólo una violación de los derechos de él, sino también la demostración de su fracaso en el cumplimiento de su deber” (op.cit.: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 *sólo 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 *mueritos como un perro*, de retirarlos de categoría de seres *matables*; la denuncia, expresada a través de un lenguaje cargado de insultos, opera confrontando y humillando con el objeto de rebajar el status de quien le

¹⁰⁰ 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 que “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”.

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 éstos hacen los *familiares*, los insultos están demarcando fronteras morales, señalando jerarquías que son invertidas en estas protestas y, al mismo tiempo reforzando la identidad del grupo de *familiares* 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 la protesta se cifra. Y ello así, porque la denigración y humillación se expresa a través de insultos en 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 grita a los policías que, desde su camionetas, habían permanecido apostados a una cuadra del lugar *que 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*¹⁰¹, 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 status de aquel a quien se insulta. Así, estos tópicos no refieren tanto a una cuestión de

¹⁰¹ Poronga es también una forma de llamar al pene.

carácter genérico, sino al uso de estos índices genéricos (Sirimarco, 2006) 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 éste 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 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 con el poder policial que llevan a cabo los *familiares*, 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 status del otro al que se insulta. Y ello así, porque algunos de los insultos revelan algo más, que da cuenta de una crítica al poder y de una impugnación al mismo, que aparece travestida 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, y ello así 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*, 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 de 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 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*.

1.2 Una protesta en la puerta de los tribunales

En el caso que se describe a continuación puede verse como 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 status 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 sólo 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 fierro*. *Siempre están en todo, siempre acompañan* dicen los *familiares* sobre ellas seguidamente de nombrarlas. Una de hermanas explica que sólo 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 20 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 de éstos, pretendía no sólo exponer denuncias sino 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”¹⁰² (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, no sólo reforzar, sino también 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 las mismas 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*

¹⁰² Así, Fonseca sostiene “El humor licencioso podría ser analizado, por ejemplo, à 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).

modo de hacer donde ponen en juego procedimientos populares, minúsculos y cotidianos, ardides antidisciplinarios (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 status de masculinidad policial y, sostenidos a lo largo de más de cuatro horas, alternaron entre un contexto de proferencia de violencia verbal signado por un alto grado de cólera, y uno jocoso que los convertía en burla¹⁰³. 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 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 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 deshonorar, 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, proferidos 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* 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”

¹⁰³ La burla es también –de acuerdo con Pitt- Rivers (1979)- una de las formas a través de las cuales se puede destruir la reputación.

(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 ¿que 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 sólo 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 reprimimos 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, ya! Si les molesta porque estamos acá pidiendo justicia, que les moleste, si! 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 asesino 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: que 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 vereda 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 de 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 a través de la expresión *estamos muertas* refiere también al coraje y a la falta de miedo¹⁰⁴. 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 matados¹⁰⁵, funciona como un sufrimiento en cierto sentido eficaz. El dolor y el sufrimiento *iniciaron* a los familiares, que con un nuevo *status* 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 no sólo en su configuración como grupo sino en la definición y alcance de la nominación de *familiar* (ya como categoría nativa, ya como categoría analítica)¹⁰⁶.

§ 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 lat. «*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

¹⁰⁴ 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.

¹⁰⁵ 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.

¹⁰⁶ Veena Das (1995) sostiene que “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.

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. Así, ya no tienen nada que perder, ni siquiera 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 mi 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 sólo como instrumentos para destituir de status a la policía; también, cuando se hace 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 *status* 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 status está supeditada a “la exacción de tributos de un otro que, por su posición naturalizada en este orden de status, 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 status 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 por la vía de virilidad al poder, 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 X 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 incorporan 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 paradójal. 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 (Daich, Pita, Sirimarco; 2006). *Decirles en la cara, verles la cara, que den la cara* se presenta como la acción opuesta a *matar por la espalda, rajar 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-traducen y pueden 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 mafia adentro cuidándolo para que nosotros no le hagamos nada! ¿Por qué no lo dejan? le 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 del mil puta asesinos! cada año que pasa más los extrañamos y no los podemos tener con nosotros sólo 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 encamando 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 éstos, 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, eh? 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 sólo tienen hijos porque las mujeres les encajan hijos de otros. La familiar que estaba hablando dice entonces 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 se 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 consigue mostrar con potencia la distancia simbólica construida entre esos otros a los que se confronta con un “yo” que habla¹⁰⁷.

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 si 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

¹⁰⁷ 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).

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 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 “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, aparece 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 quien? ¿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 al escenario político más amplio? De acuerdo a 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 respondía 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, no entienden un carajo de clase, de opresión, eso se lo tenemos que ir explicando nosotros, que política de estado ni que ocho cuartos! Ellos saben que un cana les mató el pibe!*

Desde su punto de vista, es la organización la que consigue –o trata de conseguir- politizar no sólo 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, aún sosteniendo esa falta de politicidad en las intervenciones, se les reconoce una identidad, un status 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 intenciones deliberadas- colaboró a la consolidación de la identidad de los *familiares*, como un grupo próximo pero separado de la militancia, 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 ceguera que impide considerar como políticas ciertas intervenciones que no presentan un discurso político explícito, y que así, no consiguen ver que 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 sólo en 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, dice 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!

Estas formas de intervención actúan, por la vía de las emociones, una forma particular de politizar una protesta, si politizar significa identificar relaciones de poder y cuestionarlas. 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). El 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, 2001) 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 los grupos piensan sobre determinados hechos y situaciones¹⁰⁸. Las valoraciones morales que 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 están exentos de significado. Por el contrario, el espacio se configura como expresión de una posición y de una actitud que permiten expresar la falta de miedo que se actúa, también, con lo corporal. Mas el cuerpo, la dimensión física puesta en juego, no supone que el mismo opere como instrumento –con exterioridad al sujeto–, sino antes bien como parte de eso que 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

108 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 que “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 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.

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 instrumento de intervención frente a situaciones de conflicto que se traducen en expresiones tales como “poner el cuerpo”, “hacer el aguante” y “bancar” (Daich, Pita, Sirimarco, 2006). El cuerpo así es entonces parte constitutiva de una forma de comprensión del mundo y también posibilidad de marcar límite de relaciones. Ya antes de cualquier interacción la disposición de los cuerpos en el espacio producen 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 al cuerpo, 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 sobre sus propios cuerpos, que no sólo los separa en tanto los distingue del resto, sino que los identifica como iguales entre sí¹⁰⁹. 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 aquí se hará referencia fue, 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 llegaba con su bolsa, donde llevan -como es costumbre- sus carteles y banderas, que una vez allí despliegan. 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 a la sala y otros quedarían sosteniendo la protesta a la puerta de los tribunales. Se

¹⁰⁹ 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.

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 a la línea de construcción municipal, la vereda no era lo suficientemente amplia para que el nutrido grupo de familiares se dispusiera a 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 entraban 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!

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

Familiar 1- 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 situación 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!!!

Familiar 2 -Y cual 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!

Familiar 2 - ¡¿Qué?! Nos está amenazando! Nosotros nos corremos si queremos. Y ahora no queremos!

Familiar 3 - Ustedes no nos van a decir que 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 precisa que este 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 sólo 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 Correpi” y que tiene el dibujo de Correpi (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 autor¹¹⁰, 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 analizar las dos cuestiones aquí planteadas: por una parte, la dimensión de la corporalidad y las emociones¹¹¹ como dimensiones constitutivas de la subjetividad, y por otra la matriz

¹¹⁰ 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”.

¹¹¹ Es claro que esta distinción, al menos desde el punto de vista que está siendo planteada aquí, es analítica.

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

2 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 pueden observarse también 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 ver a un policía “sometido” al tribunal. Es esto lo que puede verse 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 -en la que se definirá la fecha del juicio oral-, o la celebración de un juicio oral. En este último caso, los momentos considerados más importantes son tanto el inicio como la finalización del mismo que culmina el día de la lectura de la sentencia. Sin embargo, también resulta importante sostener la presencia continua durante el desarrollo del mismo -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 *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* narraba así su asistencia a un juicio oral:

y en el juicio de Nuni estuvimos mancándolos a Oscar y a Eva [a 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 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 como 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 que? 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* al que se busca demostrar que no se tiene miedo frente al cual hay que demostrar que se tiene valor moral para confrontar y también fuerza y resistencia física para sostener el *aguante* “poniendo el cuerpo”.

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 de juicios posibles que se celebren ante 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 – aún de aquellos con escasa notoriedad pública– muchos *familiares*, aunque tengan algunas diferencias entre ellos, se acercan y marcan presencia. En este sentido me decía un *familiar* hablando del juicio de otro con quien había habido un enfrentamiento que

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 sólo 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 ocasión¹¹² sostienen, en que pueden ver cara a cara al imputado sometido a las reglas del 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 el mismo se presenta así -desde la lógica de los *familiares*- como una instancia potencialmente igualadora, en la que el policía imputado no sólo 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 éstos incrementa la atmósfera de 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

¹¹² Generalmente para los familiares el lugar reservado es el de público. Pocas veces han declarado y si lo hicieron 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.

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 éstos 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 abris 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 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 si los voy a reputear a todos

E-ahí le tenemos que dar!

N-pero escuchame, en ese momento no sé como 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! que hijo de puta!

N-si! 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.

3 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 la proximidad puede soportarse. 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 no sólo no se elude, sino que 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.

La situación fue narrada durante una conversación que giraba en torno a encuentros de cierta proximidad física con policías. Encuentros en el almacén que terminaron en gritos e insultos y naranjazos, la prohibición de que una amiga de la hija de una de ellas *pisara* su casa porque está casada con un policía y un viaje 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, mataguachos”, ¡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, verdugueándolos”, decíamos. La gente nos miraba y habrán dicho, éstas de dónde salieron!!! [todas nos reímos]

N: si, deben haber dicho y a éstas 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 sólo 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 (Sirimarcó: 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 sólo se manifiesta, pareciera, cuando los cuerpos lo actúan. Los insultos, como se ve, no arraigan sólo en lo verbal. Es todo el cuerpo, como territorio moral y emocional, quien 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 habilita a sus intervenciones al tiempo las protege. 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 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 éstos 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 resistencia¹¹³.

¹¹³ En este sentido algunos autores (Middleton, 1989; Myers, 1986) sostienen que cada cultura produce un lexicon de palabras emocionales (Middleton, 1989:192) que ordenan la experiencia los individuos en tanto les proveen un marco de acción. Desde esta perspectiva que es posible pensar a 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 sólo lo que quiere decir sino lo que necesita decir”. Sin embargo quiero en este punto llamar la atención a 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 status 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 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 me resulta importante señalar que la corporalidad, tal como aparece trabajada como aquí, no es vista operando como mero recipiente o soporte material de las emociones, sino que es considerada como parte constitutiva de los sujetos.

Salir a atorrantear o Doña Calle. Una familiar comentaba que otra se había separado. 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 dicen “¡ah, ya está Doña Calle! Y mi yerno también ¡ahí viene Doña Calle! ¿por donde 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, agregó 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 el me dijo que estaba bien. El me dice que se siente cobarde ante estas cosas, porque si es de poner el pecho, el 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 fundamentalmente 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 situaciones equivalentes ellos se verían en la necesidad cagarse a trompadas o irse a las manos. Este punto abre varios asuntos. Por una parte, permite develar como funciona la “magia reificadora del parentesco” (Vecchioli, 2005), que oscurece el carácter de activistas de una 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 activista 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 a 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 los mismos 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 status 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 éstos y los 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.

1 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*¹¹⁴ (algunos de ellos, sólo después de un tiempo de haber devenido notables constituyeron una asociación civil) forman parte de este *mundo*. Se conocen y reconocen, se encuentran eventualmente en algunas grandes movilizaciones, en protestas a las puertas de los tribunales o asistiendo a juicios orales. Sea por haber participado de marchas, de encuentros, de actos; sea porque otro *familiar* próximo a alguno de ellos los conoce y/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

¹¹⁴ El carácter de notables 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” partir del impacto que generaron sus casos, que su por 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 status 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 en cambio 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”.

se identifiquen como iguales por aquello de 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, aún con variables 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 policial y judicial¹¹⁵. La demanda

¹¹⁵ 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 inseguridad policial. Violencia de las fuerzas de seguridad en la Argentina (Centro de Estudios Legales y Sociales CELS / Human Rights Watch Americas, 1998) se ha realizado una exhaustiva sistematización y documentación del tipo de prácticas que implican las mismas. Allí se detallan y describen las diferentes responsabilidades institucionales y los patrones de conducta judiciales frente a los hechos de violencia policial. De 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 primer investigación autónoma de los hechos sino que acepta la versión policial de lo sucedido; cuando la versión policial está seriamente cuestionada y hay

de justicia ha sido así construida como una voz colectiva que cuestiona, exige, impugna y que se ha formulado genéricamente contra el estado¹¹⁶.

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 era consecuencia del mantenimiento de ciertas relaciones en estado de “hostilidad equilibrada”. Esto es, era 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 pueden suscitar cualquiera de sus miembros. Cada sección tribal tenía su identidad y sólo 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 relaciones entre grupos, que en virtud de sus “identidades contrastativas”, resultan capaces de sostener una oposición equilibrada manteniendo los niveles de conflictividad en umbrales tolerables¹¹⁷. 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

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, aún 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 en los 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, favoreciendo de este modo el temor a testificar; “perpetuación” de las “investigaciones” durante la instrucción preliminar, de modo tal de asegurar que el caso nunca llegue a la etapa de juicio (CELS/HRWA, 1998:133-144)

¹¹⁶ Genéricamente contra el Estado y de manera particular contra la policía.

¹¹⁷ 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.

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 la introducción de esta tesis –Correpi y Cofavivuyo 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.

2 La opacidad de la categoría de familiar

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 sólo en su campo más inmediato de significación, sino también en aquel contexto más amplio en el cual la misma es inteligible.

3 Familiar como categoría nativa y como categoría sociológica

Al presentar a la categoría de *familiar* como una categoría *nativa* es preciso señalar cuál es el campo específico en el que dicha categoría lo es. Va de suyo que, de acuerdo a 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 el sentido de la misma 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 centralidad¹¹⁸. Prueba de ello es que las principales organizaciones 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.

¹¹⁸ 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 a estos lazos de sangre y a su 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 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 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 en tanto proveniente del ámbito de la familia, comparte ciertas características de la misma considerada ésta en su carácter de categoría social subjetiva, esto es, como ficción social realizada¹¹⁹ (Bourdieu, 1997). Pierre Bourdieu señala certeramente que la familia, o mejor, que 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.

¹¹⁹ 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)

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*¹²⁰ y no del espíritu calculador, es el lugar donde se suspende el interés (Bourdieu, *op. cit.*: 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 de 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 afectiva¹²¹, que permite expresar y traducir los lazos familiares al lenguaje de 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

¹²⁰ 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).

¹²¹ 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.

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 familiares¹²². 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 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 éstos 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*¹²³ como *familiares* se

¹²² 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.

¹²³ 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, depende de la posición social del locutor que, a su vez, comanda el acceso

pronuncian apelando al lenguaje de los sentimientos y emociones, del dolor y el sufrimiento. Legitimidad que resulta potenciada cuando se trata mayoritariamente de 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 el “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 sólo intervienen en la configuración de esa comunidad moral 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 éstos, 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 éstos 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.

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.

4 El dolor del familiar

Los *familiares* se reconocen entre sí como un igual, alguien a quien le ha pasado y le pasa lo mismo. Esto es, se trata de un igual no sólo 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 en el 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*, sostiene, consigue cabalmente entender *lo que se siente, porque sólo 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 *status*, afirmaban su legitimidad para la denuncia y la protesta. Veena Das (1995 y 1997) señala que el dolor y el sufrimiento no sólo provienen de las propias contingencias de la vida, 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 status 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 experiencia radical que alteró 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 *status* social a otro” (2005: 35). Es claro que ese pasaje, esa conversión de familiar en *familiar* pensada como el paso de un status 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, cambios en las relaciones con todas las personas ligadas a ellos –parientes, amigos, vecinos- así como, nuevas relaciones de resultas de su nuevo status –con otros *familiares*, con militantes, con abogados, con funcionarios judiciales-. Este pasaje de status, 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 éste es, precisamente, el sentido que el dolor y el sufrimiento presenta para los *familiares*. En el relato de sus experiencias, sistemáticamente se hace referencia a ambas cuestiones. No es sólo 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 sostenida en el *no tener miedo*. En este sentido, en ese cambio de *status*, el dolor y el sufrimiento han operado en su carácter “pedagógico”, donde 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 el dolor, a su carácter necesario para transitar ese pasaje y a la dimensión física del mismo que produce marcas en el cuerpo (Durkheim, 2003; 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, siendo la marca 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 consubstanciación 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, esa marca no espera representar un objeto, sino dar “testimonio del hecho de que un determinado número de individuos participan de la misma existencia moral” (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 cuerpo de los muertos y el propio cuerpo de los *familiares*. Ambos adquieren valor y significado entramados en las relaciones sociales que les dan sentido.

Respecto del cuerpo 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 las víctimas es constantemente objeto de referencia y narraciones. Por un lado, como

prueba del sufrimiento al cual fue sometido, que aparece en los relatos respecto de cómo fue matado y 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 sólo porque el dolor y el sufrimiento se experimentan físicamente¹²⁴, sino porque los familiares ponen en juego, tal como ha 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, actos en los cuales el cuerpo funciona como arma para la confrontación. Y estas situaciones no sólo son tomadas como prueba de valor, sino también 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 sólo 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*.

Así, 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 explicaba en una entrevista:

¹²⁴ Una constante en los relatos de los familiares son los procesos iniciales por lo que han pasado, que refieren a estados de depresión o ansiedad extrema, así como en algunos casos a intentos de suicidio. Todas éstas, situaciones que se relatan como procesos pasados a los que han logrado sobreponerse a partir de iniciar una protesta de carácter colectivo.

el lenguaje del dolor es uno sólo, 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 activistas 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.

5 Obligaciones, compromiso y construcción de autoridad

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 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 de *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 ratificarlos. 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.

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 sólo 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 considerado *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 a la misma.

Por el contrario, aquellos *familiares* que son conocidos por hacerse presentes sólo 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

esa cobertura implica. También la medida del compromiso es puesta en juego cuando se trata de *familiares* cuya causa judicial ha concluido, 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, para con aquella *familiar* más próxima –son del mismo barrio- con quien se había comprometido a ir. Y por otra parte, para 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 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 –poniendo en evidencia de ese modo cierta lógica de toma y daca-, 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 proceder¹²⁵.*

§ Señala Bourdieu que la existencia de “engaños que no engañan a nadie” –“mentiras piadosas”- son aceptados por los grupos porque implican aquellas reglas que deben cumplirse y que son constitutivas de y necesarias para su existencia, una “reverencia hacia el grupo y hacia la *representación* que pretende ofrecer y ofrecerse a sí mismo” (1997:222). Esta forma de procedimiento, sostiene Bourdieu, 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 sólo 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 no sólo hay una serie de pautas de comportamiento que atender, sino también un saber específico sobre ellas que indica los modos legítimos de sentir y expresarlo, cuyo dominio es fuente donde abrevia 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

¹²⁵ 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.

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 un hecho que no aparece inicialmente como “obligatorio”, sino regido por la voluntad, es 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...

6 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

policial¹²⁶ 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 como moverse inmediatamente después de recobrar la libertad. Cuando declaró en la fiscalía supo explicar claramente lo ocurrido y dar detalles que fueron claves 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 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 le cambia la historietta 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 no es que voy yo a decirles ‘bueno muchachos, la verdad de la milanesa está acá’, y después vengo a casa y le doy un beso a mis hijos. *El 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

¹²⁶ Esta organización elaboró un material de difusión que llamó “Manual Ilustrado del Pequeño Detenido”. El mismo puede verse en www.correpi.lahaine.org

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 menosprecio 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 ocurre 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 para con sus muertos y para 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 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 tanto para los otros *familiares*, para quienes ahora él es un igual¹²⁷.

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 basta con experimentar el dolor y el sufrimiento por esa muerte¹²⁸. Lo que

¹²⁷ 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, 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.

¹²⁸ Como se señalaba en las primeras páginas de esta tesis *familiar* no refiere a cualquier persona ligada -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*.

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*.

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 descansa, en gran medida, en los lazos que los 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* el mismo y de qué manera, respondieron los *familiares de gatillo fácil* una vez que fueron interpelados y convocados por éste. 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.

1 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 Humanos¹²⁹.

En los considerandos del decreto de creación¹³⁰ 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 la 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 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 no menos grave, por su insensibilidad para escuchar o su capacidad para actuar. [...]”¹³¹.

Así, de acuerdo con los documentos, la creación del Programa se crea con el objeto de “contrarrestar tales situaciones” (las descriptas), definiendo como casos prioritarios de intervención los “crímenes no resueltos y casos de víctimas de violencia que no hayan

¹²⁹ 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).

¹³⁰ Resolución 398/03, 21 de octubre de 2003, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

¹³¹ Se destacan aquí sólo algunos de los considerandos de la resolución referida.

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”¹³².

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...”¹³³.

Para ello, definió una serie de acciones tales como: elaborar una 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 (sic) No Gubernamentales dedicadas a cuestiones vinculadas con la materia”; y también, “crear y utilizar diversos instrumentos que pongan el programa al servicio de todos los habitantes de la Nación, no sólo para posibilitar que éstos satisfagan sus intereses particulares, sino además, *formen parte del mismo, colaborando y contribuyendo a alcanzar los objetivos de este emprendimiento*”¹³⁴.

El Programa fue lanzado oficialmente en un acto, cubierto por la prensa, del que participó el entonces Ministro de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos, Gustavo

¹³² Documento de información institucional del Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos.

¹³³ Resolución 398/03, 21 de octubre de 2003, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

¹³⁴ El destacado es mío.

Bélic, el Presidente de la Nación, Néstor Kirchner, y al que asistieron 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. Bélic 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”¹³⁵.

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 seguridad¹³⁶ -y que formaba parte de la agenda del mismo-, 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 Quantin, 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 participarían del 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.

¹³⁵ La Nación, 05/11/03.

¹³⁶ 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 Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos; Secretaría de Seguridad Interior, 18/11/03).

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 irreparable¹³⁷.

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 ahogado en el Riachuelo, adonde fue obligado a arrojar 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

¹³⁷ La Nación, 20/11/03.

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”¹³⁸.

“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’”¹³⁹.

“Fuentes del Ministerio confiaron a LA NACION 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’”.¹⁴⁰

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 sólo respecto de éstas, sino también del Programa en general. Una de las familiares expresó su posición en estos términos:

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 respuestas¹⁴¹.

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 (sólo) madres y padres. De este modo, pone en evidencia el error insito 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

¹³⁸ La Nación, 20/11/03.

¹³⁹ Parte de prensa de Noticias Argentinas, 19/11/03.

¹⁴⁰ La Nación, 20/11/03.

¹⁴¹ 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, 20/11/03.

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, ambigua y conflictiva (Vecchioli, 2000). 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 tiene con el muerto y su 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 Programa¹⁴². Es decir, a partir de su reconocimiento como familiares se les ofreció incorporarse al Programa, independientemente de que formaran 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 víctimas¹⁴³ ellos mismos.

¹⁴² 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.

¹⁴³ 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 como la lógica jurídica produce un borramiento de la dimensión política que es en la que pueden inscribirse estos familiares. Y esto, de hecho, queda 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...*”.

2 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 manifestó siempre en términos de protesta, de impugnación genérica a la violencia de Estado -y particularmente a la violencia policial- y de reclamo de esclarecimiento de los hechos de violencia policial ocurridos.

La creación de este Programa y junto con ello, la convocatoria a *familiares* para su incorporación en el mismo, introdujeron un elemento novedoso. No sólo porque el hecho de convocarlos los legitimaba por la vía del reconocimiento como actores principales y con ese gesto ratificaba su autoridad¹⁴⁴, cosa que hasta el momento no había ocurrido, sino 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 éstos, 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”¹⁴⁵ (el destacado es mío), también es la expresión de un agente que abiertamente manifiesta tener disposición y voluntad política –es decir, un acto libre y gratuito, proveniente sólo de su convencimiento- para conseguirlo. De esta manera, ese acto propone la apertura al ciclo de las obligaciones que importa la lógica

¹⁴⁴ 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 no sólo debe ser comprendido sino que 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.

¹⁴⁵ Resolución 398/03, 21 de octubre de 2003, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

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- al intercambio, también permite exhibir una posición de poder, la de quien ofrece. Y ello así, no sólo porque muestra que tiene qué ofrecer, sino porque, como ya develara Mauss (1979), 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 imponen son varias: ¿qué ofrecía el programa?, ¿quién le da qué cosa a quien?, ¿qué ocurrió con los *familiares*?, ¿qué reacciones hubo ante este ofrecimiento?, ¿en base a qué razones y justificaciones aceptaron quienes lo hicieron y en base a cuáles quienes lo rechazaron?, ¿qué valoraciones, expresadas en términos de obligaciones y compromisos, intervinieron en la aceptación o rechazo del convite?

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 sólo 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 Elías, 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 éstos 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 construyendo¹⁴⁶. Todos estos, recursos y bienes 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 Programa¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Los familiares, a lo largo de los años, fueron acumulando un importante caudal de información sobre los funcionarios policiales y judiciales y su 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).

¹⁴⁷ 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.

3 El trabajo de los familiares en el Programa

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 Director del Programa Avelino Tamargo y el Jefe de Policía. Los familiares hablaron ante un auditorio de quinientos cadetes y aspirantes¹⁴⁸. Todos los familiares del Programa asistieron a la visita y tres de ellos fueron quienes hablaron¹⁴⁹, ofreciendo sus testimonios.

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”¹⁵⁰.

Unas intervenciones bien distintas de las de aquellos rituales de humillación descritos páginas atrás, pero también proferidas desde una posición diferente. Jóvenes aspirantes

¹⁴⁸ Cadetes y aspirantes son ingresantes a las escuelas de Policía (Sirimarco, 2006: 3).

¹⁴⁹ 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 a 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 el 14 de septiembre de 2002, fue obligado junto a otros dos jóvenes fueron por policías de la comisaría 34^a a saltar al Riachuelo desde un lugar situado bajo el Puente Uruburu. Los otros dos jóvenes salieron ilesos, pero el cadáver de Demonty fue encontrado -con golpes en la cara- siete días más tarde a 300 metros de donde desapareció.” (Página 12 del 17/12/02). 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 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 al 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.

¹⁵⁰ Clarín, 24/01/04.

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 calificar de “valientes” a las madres que fueron al encuentro, dijo:

“Hay que machacar en el corazón y la cabeza de cada policía, porque lo que necesitamos es un cambio cultural, no técnico”¹⁵¹. Los periódicos titularon “Madres de víctimas de policías contaron su dolor a 500 cadetes”¹⁵².

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-baluarto, 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.

¹⁵¹ Clarín, 24/01/04.

¹⁵² Clarín, 24/01/04.

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”¹⁵³.

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 figura del *familiar*, transmitir la experiencia que cada uno acumuló a veces por una lucha personal.

Sin embargo, sobre este objetivo se imprimió otro objetivo 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.

De entre 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

¹⁵³ 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.

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”¹⁵⁴.

Las tareas del día a día

Mientras tanto, el trabajo en el Consejo Asesor de Familiares, que funcionaba en unas oficinas del Ministerio de Justicia¹⁵⁵, 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

¹⁵⁴ Discurso del Ministro de Justicia en la presentación oficial del Programa. Nótese como a partir de esta nueva nominación la identidad de los familiares de gatillo fácil y su carácter de activista queda “licuada”.

¹⁵⁵ 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.

diciendo es '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 donde 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.

4 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 al mismo.

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 sólo 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, las formas en que este episodio fue contado y explicado, permiten 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 la misma 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 sólo 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?

Ana- 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 ¡qué 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*, los usos instrumentales de los mismos 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 ésta 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 debe 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 al Programa y especialmente a la participación de *familiares* en el mismo. Las críticas residían principalmente en que consideraban que no sólo era imposible políticamente, sino *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 ¿como 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 por el mismo a cambio de un salario, volvió aún más objetable su entereza moral. La intervención del dinero¹⁵⁶ profundizó aún más el

¹⁵⁶ 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

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 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 al 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 dura¹⁵⁷- sus diferencias fueron los familiares de Correpi. La presentación del “Archivo de casos de represión estatal” del año 2004 tuvo lugar poco después de que finalizara un juicio oral donde se condenara a dos policías que fueron juzgados por el fusilamiento de un joven de 16 años¹⁵⁸. 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

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, 1999 y Tello, 2003). Acerca del dinero como medio inadecuado para el intercambio en ciertos contextos, resulta especialmente iluminador el trabajo de Hutchinson (1998 y 1996).

¹⁵⁷ No fueron los únicos, sino quienes lo hicieron de la manera más pronta, organizada y frontal.

¹⁵⁸ 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 al mismo en el capítulo Las Formas de Vivir I (ver nota a pie 8). Para mayor información puede consultarse Correpi, Juicio al Escuadrón de la Muerte (material de circulación electrónica: www.correpi.lahaine.org).

considerada satisfactoria por los familiares de la víctima¹⁵⁹ -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 éste 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 consideran 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. Con el asesinato de nuestros familiares hemos firmado de por vida un compromiso de lucha. Se lo debemos a nuestros muertos”¹⁶⁰.

¹⁵⁹ El tribunal condenó a 22 y 19 años de prisión a los imputados.

¹⁶⁰ 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 no sólo lo ha escrito sino que 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.

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 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 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 Mayo¹⁶¹, una sucesión si se quiere.

¹⁶¹ 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.

5 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 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 el trabajo en esta tesis ha sido 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 la misma esa dirección. La ventaja que ofrece al análisis el hecho de que se trate de una situación conflictiva, es que la misma 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.

Si el caso de Sebastián y su triple rol de víctima, militante y familiar, analizado en el capítulo anterior, posibilitó 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 sólo 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 en el mismo, 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” de la misma- 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.

Así, 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. Sólo 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 éstos 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 incorporaron al mismo 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 éste, apoyados también en la obligación

moral para con sus muertos, explican que éstos sólo 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 no sólo a los fines sino que también demarca 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 éstos 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 éstos legitimen su autoridad, status 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 -presunta- *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 éste intervino sobre el mismo. 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 esta tesis, 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 este, 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 éste.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ABU-LUGHOD, Lila y LUTZ, Catherine. 1990. "Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life". En: Catherine A. Lutz and Lila Abu-Lughod, (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 editora.
- ALCANTARA, Jr. J. 1991. *Os conflitos sobre rodas*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
2001. *Algumas formas de sociabilidade dos passageiros de ônibus*. Tese (Doutorado) – PUC, São Paulo.
- ALENCAR CHAVES, Christine. 2002. "A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político". En: Mariza Peirano (org.), *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- ALVAREZ, Santiago. 2004. *Leviatán y sus lobos. Violencia y poder en una comunidad de los Andes colombianos*. Buenos Aires, Antropofagia/IDES.
- ARCHETTI, Eduardo. 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 editora.
- 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.
- BARREIRA, Irllys Alencar F. 2001. "Política, memória e espaço público: a via dos sentimentos". En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 16, N°46, junho.
2004. "A expressão dos sentimentos na política". En: Costa Teixeira, Carla y Alencar Chaves, Christine (orgs.), *Espaços e tempos da política*. Rio 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.
- BOURDIEU, Pierre. 1993. "Los ritos como acto de institución". En: Pitt-Rivers y Peristiany (eds.), *Honor y gracia*. Madrid, Alianza editorial.
1996. *A economia das trocas lingüísticas. O que falar quer dizer*. São Paulo, Editora da 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, Luis Roberto. 2002. *Direito legal e insulto moral. Dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

- CLASTRES, Pierre. 1978. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, Monte Avila.
- 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 Graal 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*. Rio de Janeiro, Zahar editores.
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*. Rio de Janeiro, Rocco.
- DAICH, Deborah, PITA, Maria 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*, Sección de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 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. New 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.
- DOS SANTOS, C., VOGEL, A. y DA SILVA MELLO, M. A. (orgs.). 1985. *Quando a rua vira casa. A apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro*. Rio de Janeiro, Centro de Pesquisas Urbanas do IBAM, FINEP/FNDCT.
- DURKHEIM, Emile. 1970. "Representações Individuais e Representações Coletivas". En: *Sociologia e Filosofia*. Rio 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: *Historia, poder y discursos*, Wilde, Guillermo y Schamber, Pablo (comps.). Buenos Aires, SB, 49-76.
- 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 de 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 / New York, Kennikat Press.
- FONSECA, Claudia. 2000. *Familia, fofoca e honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- 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, Ediciones 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. "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/DF, Pini, 1984.
- GARAPON, Antoine. *Bem julgar. Ensaio sobre o ritual judiciário*. Rio de Janeiro, Instituto Piaget.
- 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, Editorial 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, Editorial Paidós.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. 2000. "O insulto racial: as ofensas verbais registradas em queixas de discriminação". En: *Estudos Afro-asiáticos*, N° 38 Rio de Janeiro, Dezembro.
- 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 volúmenes)*, Buenos Aires, Centro de 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: *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*, Kessler, Gabriel y Gayol, Sandra (comps.). Buenos Aires, Manantial.

- 2002b. "De proveedores, vecinos, amigos y barderos. Delitos y formas de sociabilidad en jóvenes". En: AAVV, *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". *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*. São Paulo, 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.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1984a. "Magia, ciência e religião". En: *Magia, ciência e religião*. Lisboa, Edições 70.
- 1984b. *Argonautas do Pacífico Occidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné – Melanésia*. São Paulo, Victor Civita Editor.
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, Editorial CBC/UBA.
- MAUSS, Marcel. 1970. *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barcelona, Barral Editores.
1979. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En: *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.
- 1979a. "A expressão obrigatória de sentimentos". En: Cardoso de Oliveira, Roberto (org.), *Mauss*. São Paulo, Editora Atica.
- 1979b [1923-1924]. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En: *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.
- 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.
- MEYER, Elizabeth. 1990. "Explaining the epigraphic habit in the Roman Empire: the evidence of epitaphs". En: *The Journal of Roman Studies*, Vol. 80.
- MEYER FORTES. 1961. *Henry Myers Lecture de 1960*. En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 91, parte 2.
- 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.

- MIGUEZ, 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.
- MUNIZ, Jacqueline. 1995. "Os direitos dos outros e outros direitos: un estudo sobre a negociação de conflitos nas DEAMs/RJ". En: Soares, Luis Eduardo e colaboradores. *Violencia e Política no Rio de Janeiro*, Rio 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.
- NAGEL, Thomas. 1970. "Death". En: *Noûs*, Vol. 4, N° 1 (Feb.).
- 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.
- 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*. Taurus, Madrid.
- O'DONNELL, Guillermo. 1997. "¿Y a mí, que 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. 2000. "A modo de presentación. El síndrome de Aladino y la inseguridad ciudadana". En: *Revista Delito y Sociedad*, Año 9, N° 14, Buenos Aires.
1997. "Las relaciones sociedad-estado y el paradigma de la inseguridad". En: *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*, 9/10. Buenos Aires.
- PEIRANO, Mariza. 2002. "A análise antropológica de rituais". En: Mariza Peirano (org.), *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio 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*, N° 9, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
1999. "La playa luego de la última ola" en *Le Monde Diplomatique "El Dipló"* (Dossier Inseguridad: la gestión policial de la miseria), Año 1, N° 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". *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, Vol. 8 N° 1, Enero/Junio. Universidad de Granada, España.
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, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires.
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 SARRABAYROUSE 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, Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo.
1993. "Introducción" y "Epílogo: el lugar de la gracia en la Antropología". En: Pitt-Rivers y Peristiany (eds.), *Honor y gracia*. Madrid, Alianza editorial.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. 1964. [1922]. *The Andaman islanders*. New Cork, Free Press.
- RODRIGUES, Jose. C. 1983. *Tabu da Morte*. Rio de Janeiro, Achiame.
- SAHLINS, Marshall. 1997. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona Gedisa
- SAINT-VICTOR, Paul. s/f. "Les vocératrices de la corse". En: *Hommes et Dieux*, Saint-Victor, Paul. Paris, Calmann-Lévy, Éditeurs.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. 1989. "La transición postmoderna: 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.
- 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,
- 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". *Documentos de trabajo del Instituto Gino Germani*, Mes de Mayo, N° 48, GEPSAC (Grupo de estudios sobre protesta social y acción colectiva. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

- SIGAUD, Lygia. 1996. "Direito e coerção moral no mundo dos engenhos". En: *Estudos históricos*, Vol. 9 N° 18.
- SIRMARCO, Mariana. 2004. "Marcas de género, cuerpos de poder. Discursos de producción de masculinidad en la conformación del *sujeto policial*". En: *Cuadernos de Antropología Social*, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, vol. 20.
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, Universidad de Buenos Aires, mimeo.
- 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. In: 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, Ed. 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. Niterói, Rio de Janeiro, Editora da 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, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- 1998a. "Policía y Justicia en Buenos Aires en el debate de los derechos humanos". Conferencia dictada en la XXI Reunión de la Asociación Brasileira 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". *Seminario Internacional de Seguridad Pública: Antiguos desafíos, nuevos modelos*. Belo Horizonte, Brasil.
- 2000a. "Violencia policial, derechos humanos y reformas policiales". En: *Delito y Sociedad, Revista de Ciencias Sociales*, Año 9, Número 14.
- 2000b. "Seguridad y cultura de la violencia. El teatro de la furia". En: *Revista 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.
2006. *Antropología de la violencia policial. El caso Walter Bulacio*. Tesis Doctoral defendida en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, mimeo.
- TISCORNIA, Sofía y SARRABAYROUSE María José. 2000. "El Código de Convivencia Urbana". En: *La Sociedad civil frente a las nuevas formas de institucionalidad democrática*, Abregú, Martín; Ramos, Silvina (eds.), Cuadernos del Foro Año 2 N° 3. Buenos Aires, CEDES/CELS.

- TISCORNIA, Sofía; EILBAUM, Lucía y LEKERMANN, 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, Universidad de Buenos Aires.
- TURNER, Victor. 1957. *Schism and Continuity in an African Society*; Manchester; Manchester University Press.
1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, Cornell University Press.
1985. *Floresta de símbolos. Aspectos do ritual Ndembu*. Niterói, Rio de Janeiro, Editora da Universidade Federal Fluminense.
1988. *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.
- VERNIER, Bernard. 1991. *La gènesis sociale des sentiments, aînes e cadets dans l'île grecs de karpathos*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- VECCHIOLI, Virginia. 2000. *Os trabalhos pela memória. 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. Rio 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, Eds. 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.
- VEZZETTI, Hugo. 1998. "Activismos de la memoria: el 'escrache'". En: *Revista Punto de Vista* N° 62, Diciembre.
- VOVELLE, Michel. "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, 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
- WHYTE, William Foote. 2005. *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

Fuentes documentales, diccionarios y otros materiales de consulta

Informes

- CENTRO DE ESTUDIOS LEGALES Y SOCIALES (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).
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 (IIDH). 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 Editora.
- DICCIONARIO MARÍA MOLINER. 1994. Madrid, Gredos.
- DICCIONARIO OXFORD SUPERLEX. 1996. Versión electrónica 1.1 (B316). Oxford University Press, Hachette livre.
- FONTÁN BALESTRA, Carlos. 1969. *Tratado de Derecho Penal* (Tomo IV). Buenos Aires, Abeledo – Perrot.
- 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, Grupo Editorial Norma.
- DANDAN, Alejandra. “Altares: la memoria de los pibes muertos”. Buenos Aires, Página 12/, 1 de agosto de 2004.
- ROJAS, Patricia. 2000. *Los pibes del fondo. Delincuencia urbana. Diez historias*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.

SUBCOMANDANTE MARCOS y TAIBO, Paco Ignacio II. 2004. *Muertos Incómodos. Falta lo que falta*. México, La Jornada, diciembre.