

EN EL CRUCE DE LAS MIRADAS

Análisis de las relaciones interétnicas desde los mecanismos contrastantes de identificación imaginaria: manipulación, adscripción y apropiación simbólica de estigmas sociales dominantes

Clarisa Martina²

*“Si bien conozco a **esa gente** de la villa también se **en qué anda**. Supongo que habrá **alguien bueno** pero también está **la parte mala de ahí**...Está “**el cualquiera**” porque hay gente a la que no se le dice nada, está “**el villero**”, “**el negro de alma**”, “**el cara de choro**”, a pesar de que hay mucha gente que trabaja en la villa. Claro, es una **discriminación social** que a veces creo que **es imposible no hacerla**, porque vos ya lo asocias con el alcohol, la droga y con hechos delictivos”¹*

Introducción

¿Por qué escribir sobre el **racismo** -se me dirá- en un país donde «no hay **negros**»; y en el que históricamente -¡vaya paradoja!- nos ha complacido auto-definimos como «un crisol de **razas**»? ¿Qué interés suscitaría pues el planteo de las «**relaciones inter-étnicas**» desde una perspectiva interdisciplinaria, si tan menudo problema ya ha quedado como herencia para las ciencias sociales y la **identidad** es confinada a «la resolución de un conflicto neurótico» en la privacidad de un consultorio?... En este sentido, yo me propongo el desafío de re-instalar la polémica «extra-muros»; es decir, abrir el fuego en diversos frentes cuyas posiciones me parecen amurallarse en un incesante devenir de especulaciones conceptuales, desentendiéndose de aquellas otras que en similar dirección se están produciendo en territorios vecinos.

Desde el psicoanálisis -concretamente en el contexto de la modernidad y más aún desde los aportes teóricos del lacanismo en la Argentina-, la gran mayoría de los psicólogos que abrevamos en su formación nos hemos acostumbrado a considerar la identidad como la “constitución subjetiva individual”, determinada en su estructura por una matriz cultural que preexiste tanto al sujeto singular como a su grupo de parentesco o filiación. El ámbito de la cultura así concebido privilegia al **lenguaje** como el

eje de dicho proceso constitutivo identitario, enfatizando su dimensión simbólica: ese "Gran Otro" que con su juego de oposiciones significantes nos nomina y/o clasifica, incluye y/o excluye, diferencia y/o homogeneiza, aliena y/o separa. Categorías éstas a partir de las cuales nos percibimos y valorizamos a nosotros mismos (auto-atribución) y a los demás (atribución), en la dialéctica de una **relación especular a-simétrica** que implica el contraste de significaciones sobre "lo uno y lo otro, lo propio y lo ajeno, lo conocido y lo extraño".

No obstante, en tal suerte de "límite o frontera" primigenio y pregnante, de naturaleza mítica y no demasiado tangible por cierto, se entrecruzan complejos **mecanismos de identificación** -conscientes e inconscientes- que tienen su peso en la particular interacción entre "yo-tú", "nosotros-ellos"; y que hacen que devenga en términos antropológicos, en una situación de fricción, de negociación, de manipulación, de adscripción, de explotación, de estigmatización, etc.. He aquí donde resulta plausible articular, a mi juicio, conceptualizaciones provenientes de los campos científicos de la psicología -social y psicoanalítica- con la antropología, en lo relativo al estudio de la identidad social y, más específicamente, de la **cuestión étnica**. Cuestión ésta que me interroga en cuanto al papel que juegan en la misma las "identificaciones contrastantes" por las cuales los sujetos individuales optan o a las que se adscriben, dentro de los sujetos colectivos que conforman los distintos grupos étnicos interactuantes en una estructura social concreta.

Por consiguiente, intentaré rastrear al modo foucaultiano⁴ las significaciones dominantes en producciones discursivas y prácticas locales, que ideológicamente **legitiman** a la vez que **estigmatizan** la hegemonía de unos grupos sociales por sobre la desvalorización de otros, y de las que paradójicamente en muchos casos, los últimos se apropian -ya manipulando, ya pactando, ya negando rasgos específicos de su etnicidad- convalidando así la discriminación a la que son expuestos. Cabe agregar que, el priorizar el carácter **simbólico** que revisten discursos y prácticas sociales instituidos como "naturalizados" en ese contexto cultural, conlleva a profundizar en el análisis de las diversas modalidades que adoptan las identificaciones **imaginarias** con las que los sujetos y grupos tramitan sus "estrategias de identidad", en el devenir histórico y la lucha por mejorar las condiciones **reales** de su existencia.

A efecto de las ideas que he venido desarrollando, merece la pena puntualizar aspectos de fondo relacionados con **los alcances y limitaciones de la teoría psicoanalítica** en lo atinente a la conformación de las denominadas "masas"⁵ -incluyéndose aquí agrupaciones tan disímiles

organizativamente como "tribu, pueblo, casta, clase social, institución y multitud"-, "los lazos que las unen" y la alusión al "carácter histórico" que suponen. En tal dirección, y a riesgo de que parezca una obviedad entre los conocedores de esta línea de pensamiento, conviene recordar que la interpretación con la que opera es a partir de la "transferencia" de la trama relacional originaria a conjuntos de mayor magnitud o superioridad numérica, con una visión universalizante y mecánica de la misma. Vale decir que, las relaciones intergrupales e interétnicas son explicitadas sobre la base de **un esquema determinista de la historia familiar** de sus miembros, multiplicado evolutivamente al infinito y aplicable para todo tiempo, lugar y grupo social del que se trate (por ej.: Iglesia/ejército, pueblos primitivos/civilizaciones actuales).

La ausencia de una **lectura política** que deleve "otros fines e intereses" que entran en juego en los espacios de interacción - más allá de los libidinales -; y que integre las producciones discursivas como cadenas significantes a la red o entramado de "relaciones de poder"⁶ que moldean sus significaciones, en tal o cual formación social y tal o cual momento del sistema de producción capitalista, hace que el psicoanálisis clásico resulte "per se" insuficiente e inoperante a la hora de dar cuenta de la dinámica histórico-social propia de esos procesos subjetivos. Es dable destacar aquí que, los aspectos señalados con antelación han sido recuperados ya por la **corriente socioanalítica** -con representantes como los franceses R. Lourau, G. Lapassade, F. Guattari y G. Deleuze- para el abordaje de la problemática en dispositivos institucionales⁷. Desde este lugar y con aportes de esta vertiente de **análisis e intervención institucional** -entre otros-, he trabajado recientemente sobre la carga ideológica de la pretendida "a-politicidad" y su correlato en una "neutralidad científica", sustentada explícitamente en lo discursivo por la comunidad psicoanalítica, y con la que se justifican en la práctica las relaciones de poder dentro de la institución del análisis privado, como hijo de la modernidad y reproductor de las relaciones sociales vigentes en el sistema de producción capitalista que lo engendró.⁸

Conforme con lo expuesto y, a instancias del tratamiento de la **identidad étnica** en términos de relaciones de fuerza, oposición y contraste, dominación y resistencia, explotación y reivindicación, creo menester tomar de la antropología crítica los criterios, herramientas y categorizaciones conceptuales referidos a la caracterización de los "grupos étnicos" según los define F. Barth: "Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias "objetivas", sino solamente aquellas que los **actores mismos consideran significativas**"⁹... De "ellos" -cual subjetividades anónimas e ignoradas- y de "nosotros", hablan las próximas páginas.

Desarrollo**I) De los unos "y/a" los otros.****Crónica de un des-"encuentro" entre el "ellos" y el "nos-otros"**

Desde los albores de la humanidad, cualquiera sea la explicación que se prefiera acerca de sus orígenes, el "Uno" parece haberse aburrido y por qué no desesperado sin un "Otro". Si pasamos revista a ciertos acontecimientos históricos de carácter mítico-simbólico, tropezamos con un "texto Sagrado": el Viejo Testamento de los judíos incorporado a la Biblia de los cristianos, en el que puesta en boca de un Dios Padre puede leerse la exhortación: "¡No es bueno que el hombre esté solo!". Y sacándole a éste una costilla creó a la mujer. Así, uno y otro/a/s se re-conocen y desconocen a la vez en su propia imagen y a partir de una **diferencia**, signada en este caso por lo sexual o más bien genital, pero resignificada desde la mirada de cada uno según "se tenga o falte" el atributo considerado fundamental en dicho contexto. Esta diferencia instaurada ante la aparición del otro con el interjuego "presencia-ausencia" es vivida como amenazante y competitiva, al mismo tiempo que complementaria y apaciguadora, deseada pero temida, menospreciada pero curiosamente seductora, inferiorizada pero necesaria para satisfacer el afán narcisista de dominio y poderío, en aquel "único" y primogénito.

Tal suerte de metáfora alegórica, lejos de constituir una apología feminista en cuanto a las relaciones de géneros, pretende hacer alusión a las dificultades en los límites o fronteras de **"unos a otros"**; y las fuerzas ambivalentes de atracción y rechazo que dichos "encuentros/desencuentros" generan entre **"unos y otros"** cuando se manifiestan sus diferencias. Del mismo tenor son las apreciaciones vertidas por algunos vecinos del Bo. Empalme Graneros para quienes "los negros que tienen carita de choro" son los **matacos**, cuya procedencia en su mayoría es de "los chaqueños que bajan de los trenes": *"Por ejemplo, entre nosotros y a veces hasta para hacer un chiste de que alguien se robó algo decimos: "Uy!, mirá el mataco éste"...Porque: "eh!, me mataste la birrome, eh!, me mataste la billetera..."* Si bien comentan que hay otros provincianos en la villa, a todos los que proceden del norte argentino se los generaliza bajo el mismo nombre: *"Es algo así como que el inmigrante es un chaqueño, ...yo creo que los tobos entran dentro del mismo lugar, pero que no se los discrimina tanto como a la gente que chorea, porque es una persona más, tiene su cultura, pasan vendiendo artesanías y hay muchos que se tiran a pedir dinero"*. Parecería pues que, la posibilidad de interacción entre un "ellos" y un "nosotros" mediada por el significante de la diferencia estaría condenada a un "encuentro

imposible”, determinada por una estructura de lo incesantemente fallido, marcada por una separación, una distancia ¿irreductibles?. Los unos y los otros construyen en los avatares de su existencia cotidiana “sus” y “las” identidades que “se” y “les” atribuyen en el juego dialéctico de la aceptación y la negación social; “pueblan” de imágenes, símbolos y palabras a aquellos significantes que aluden a lo propio y lo ajeno y que, dada su vacuidad de sentido se prestan tanto para la aprobación como para el descrédito, para la minusvalía o la valorización.

Lo innegable, no obstante, es que ciertos grupos configuran sus rasgos de identidad y reafirman su **etnocentrismo**, “a costa de” y “debido a” una consideración devaluada de los rasgos diacríticos - vestido, lenguaje, vivienda, costumbres, valores, etc. - que exhiben ciertos otros¹⁰; legitimada temporo-espacialmente con imputaciones atributivas que se justifican por razones de “esencia”. Volviendo a E. Graneros, las oposiciones significantes más notorias son las señaladas hacia los grupos ubicados en los límites o fronteras del barrio (“marginales”?): **a) Los del Fondo** -descampado ocupado por una villa donde están “todos mezclados” y conviven “narcotraficantes” y “matacos”-, **b) Los de la vía y el arroyo** -adonde han ido corriendo a los “indios tobas” hasta instalarlos en los terrenos lindantes- y **c) Los de circunvalación para allá** -que es donde empieza Fisherton, barrio que en sus primeras cuadras es “medio normal” pero después están “los que tienen más plata y tienen todo grande”: casas, autos y escuelas caras para sus hijos; son “los caretas”.

Tal vez cabría preguntarse a esta altura de la cuestión si, el sostener obsesivamente la lógica de las diferencias no nos conducirá a la abolición de las mismas o, a exacerbar mecanismos discriminatorios derivados de la exaltación de aspectos diferenciales. Esta búsqueda obliterada del Otro de cada uno y de “cada otro” prolongada al infinito (hombre, mujer, loco, normal, salvaje; civilizado, amo, esclavo ...), ya para amarlo, destruirlo, respetarlo, incorporarlo, etc., más que la “ilusión” o la “utopía” de la comun-icación, el inter-cambio, la re-conciliación, la re-unificación, el encuentro, la nego-ciación intergrupal e interétnica, ¿no conllevará veladamente el sello de la alienación, la absorción, la asimilación universalizante del uno en “lo mismo”?

En tal sentido, me resulta de gran suspicacia el hilarante planteo de J. Baudrillard -entre lo escéptico y lo apocalíptico-, cuando opone con sus juegos dialécticos al “melodrama de la diferencia”, “la alteridad radical”. Dicho autor postula que las relaciones entre unos y otros son absolutamente asimétricas: “uno puede ser el otro del otro, sin que el otro sea el otro de uno”¹¹, por ello la lógica de la diferencia constituye una “simula-

ción generalizada” que promueve al “**otro negociable**”, consensuado, contractual; “el otro del **intercambio regulado**”, como sujeto de pacto social (rousseauiano?). No estaría de más aquí asociar el “célebre” trueque histórico de piedras preciosas por “espejitos de colores”, y **especular** al respecto sobre qué imágenes reflejarían éstos según lo visto para unos y otros: un espejo roto?, invertido?, mágico?, endemoniado?, deformado? ... De lo que sí podemos estar seguros es que ni U/unos ni O/otros, alteridad radical o diferencia mediante pudieron exclamar: **¡A imagen y semejanza de mí mismo!**. Tal vez de un lado pensaron: “**¡salvajes!**”, y del Otro: “**¡Dioses!**”; pero ciertamente no lo sabemos, es sólo especulación ... y misterio.

La “metáfora del espejo invertido”: de imágenes y deformaciones

¿De qué se trata “la metáfora del espejo”, considerado uno de los conceptos psicoanalíticos princeps? ¿Qué condensa, qué sustituye? ¿Quién se esconde metamorfoseado en la cadena de significaciones posibles que estructura el lenguaje? Diremos pues: el sujeto humano, cuyo advenimiento se inscribe en un momento fusional de “**ser como tal**” el uno frente a otro (objeto), es decir, mediante un proceso de **identificación**¹² que constituye su identidad como rasgo unario a partir de una **imagen** -ilusoriamente-, unificante y alienadora.

El estudio de la psicología de los grupos -así como el de la hipnosis y el estado amoroso- lleva a Freud¹³ a contraponer, la identificación como instancia de enriquecimiento de la personalidad con aquella otra en la cual es el objeto (líder) el que se “pone en lugar de” ... (ideal del yo), produciendo así un empobrecimiento yoico en quienes por identificaciones recíprocas -integrantes de un grupo social o masa- han sustituido sus respectivos ideales por ese objeto en común. Las palabras de Freud me suscitan algunos interrogantes: este poder cohesionador, esta ligazón libidinal -no neutral, por cierto, como él lo plantea-, ¿se sustenta en el hecho de que ese otro con el que nos identificamos sea tomado por un semejante, alguien a quien amamos porque lo percibimos idéntico -parcial o globalmente a nosotros mismos- y el reconocimiento en su imagen nos regocija?. O por el contrario, ¿es a condición de una imagen especular invertida que aquel otro nos devuelve -ya por sugestión ya por ilusión de amor-odio (fraternal?)- que resulta posible establecer dichos vínculos, aún en oposición o rechazo, justamente por su diferenciación personal con nosotros?

Según lo expresado por el propio Lacan, debemos comprender ese momento puntual y mítico que él denomina “*el estadio del espejo como una **identificación***”, es decir, “*la transformación producida en el suje-*

to cuando asume una imagen” o **imago**, cuya función es “establecer una relación del organismo con su realidad”¹⁴. Vale decir que, en tanto matriz y forma primordial de identificarse, con-figura metafóricamente aquel primer lazo inmediato y directo del sujeto con otro (materno) que ficcionalmente lo adelanta en su carencia de completud (“narcisismo primario”) y con-forma **gestálticamente**¹⁵ el tronco de las identificaciones secundarias con las que el yo tendrá que vérselas en la elaboración de sus situaciones sociales. Por esta vía, ingresamos en la dialéctica interaccional del sujeto con los otros culturales (identificaciones secundarias), en un devenir que va del **objeto metafórico** -como condensación- del amor al **objeto metonímico** -como desplazamiento- del deseo; del yo ideal (imaginario) al ideal del yo (simbólico).

Lejos de invalidar los postulados del psicoanálisis estructuralista en lo relativo al tema que me ocupa, tengo mis serias reservas respecto al determinismo que conlleva la concepción de la identidad como una plataforma básica que, a modo de armazón rígido puramente inconsciente actúa como polo inmantado para las posteriores identificaciones, siendo asumida pasivamente por el sujeto sin poder subvertir en ella más que su posición en cuanto a ese Otro. Si bien no descarto la incidencia de las múltiples determinaciones que hacen a los avatares de su construcción subjetiva -los que no se agotan por lo pronto en procesos exclusivamente inconscientes y restringidos a objetos primordiales-, me interesa pensar en los posibles espacios de originalidad histórica, de re-construcción del **imaginario social**¹⁶ en subjetividades colectivas y de producción de escrituras inéditas en los sucesos culturales, fuera de todo cálculo y previsión instituidos o preestablecidos de antemano.

Gladys y Ramona son dos mujeres oriundas del norte de nuestro país - la primera del Chaco, la segunda de Santa Fe-, instaladas recientemente en la villa de Empalme Graneros donde se desempeñan como voluntarias del Centro Comunitario “María Madre de la **Nueva Esperanza**”, dirigido éste por una misionera boliviana: “la Hermana María Jordán”. Al hablar de sus experiencias sobre la gente del barrio y de sus vínculos con los habitantes tobas que son muy numerosos, están cotidianamente en interacción y comparten no sólo el espacio físico sino el lugar de origen y las condiciones reales de vida -constituyendo éstos claros **rasgos de identificación imaginaria y puntos de referencia antropológica** entre ambos grupos-; ellas se apresuran a demarcar **signos de reconocimiento y de diferenciación** para con aquellos -ya tomando distancia de los propios dichos y poniéndolos en boca de otros, ya repitiendo los discursos circulantes acerca de sí mismos que los hacen “verse” como esos otros

“los ven”-. “La mayoría que yo conozco **vienen del Chaco** y algunos vienen de Formosa, de Corrientes, pero **esos son criollos** casi...; **ellos se dicen**, bah! **distinguen así**, de criollos y los otros de tobas: **“a la gente como nosotros nos dicen criollos y ellos son tobas”**... Y otra cosa que acá en el barrio éste es **como dicen en todas partes: somos... son “gente privilegiada”** porque comida no tienen que gastar, a mediodía con la Hermana cocinamos **para ellos**, comen acá o llevan la comida, a la tarde le damos la merienda y si no tienen van a la casa y ella les da yerba y azúcar...”.

¿De qué “civilización” hablamos cuando la “barbarie” nos habita? Una genealogía del “racismo argentino”

Considerando las ideas de M. Godelier¹⁷ sobre el desarrollo de la antropología con la expansión del capitalismo y el despliegue de su acción colonizadora en las sociedades “no occidentales”, es mi intención ahondar en el análisis del **par dicotómico: “civilización y/o barbarie”** asociado tanto a las situaciones de contacto o enfrentamiento entre “culturas”/**grupos étnicos**¹⁸ diferentes y, por consiguiente, “extraños” los unos de los otros, como al entramado de significantes que se entretajan en torno a aquel, en un escenario histórico-social dado y en función de las relaciones de fuerzas que tienen lugar en esos contactos. Al respecto, es hartó difundida la actitud etnocéntrica de quienes desde una pretendida supremacía, sustentada ésta en el poder que otorga el refugio en un saber oficial dominante y pretendidamente también erudito o docto, tipifican pautas, hábitos y modismos, ya políticos, religiosos o educativos, ya éticos, estéticos o lingüísticos, desconocidos o incomprendidos para su propio grupo social, como “atrasados, primitivos, vulgares, salvajes”. Así, las diferencias se homogeneizan, las particularidades toman un sesgo universalizador y las costumbres se clasifican axiológicamente acordes con una lógica maniqueísta: buenas y/o malas, superiores y/o inferiores, racionales y/o irracionales, “civilizadas y/o bárbaras”.

La resignificación de este último par se abre en un variado e incesante abanico de oposiciones, que el imaginario social de cada época histórica se encarga de colmar aunque insatisfactoriamente, dado que el “malestar” insiste (el de “la cultura”?, según Freud¹⁹). Basta recordar en este sentido, la permanente vigencia de las parejas: blanco/negro, norte/sur, izquierda/derecha, hechicería/religión, magia/ciencia, oralidad/escritura. En el imaginario de los habitantes de Empalme Graneros que no pertenecen a la zona de la villa, la equivalencia simbólica atribuida a la cadena metonímica: **“negros” que tienen “cara de choro” = “matacos”**

= **chaqueños** (condensando a todos los migrantes), hace que éstos sean percibidos como poseyendo una especie de "esencia demoníaca" que los conmina a delinquir por su propia situación de extranjeros, y los condena a la exclusión social o a la "conversión exorcizante", religiosa o laica, para alcanzar su redención y salvación por distintos medios. Dan cuenta de ello dichos como: *"Hay una monja que les da casa, comida y ropa; como hay un montón de centros allá al fondo que reclutan a chicos de la calle, y yo creo que es bueno porque en algunos casos hasta los transforman, y yo prefiero que amen a Dios antes que anden robando"*. La "negritud" de sus caras metaforizando lo indómito de sus "almas" y lo espurio de sus "mañas" me remiten a otros dichos, los de L. Hurbon cuando desarrolla su "Génesis de la barbarie": *"Según se ve el salvaje sólo es bueno bajo su rostro de convertido y sólo merece ser reconocido una vez civilizado, una vez suprimidos su carácter extraño y su otredad. El salvaje cristiano, y por lo tanto desbarbarizado, ofrece la prueba de la universalidad de la civilización occidental."*²⁰

Desde la óptica del psicoanálisis Freudiano, esta concepción evolucionista "degradante" que ha impregnado los siglos XVIII y XIX es emulada y aplicada al estudio de los procesos psicológicos colectivos. En las páginas del trabajo ya nombrado en que Freud se dedica a tratar esta temática, aparte de consignar que tomará como guía una obra que goza de "justa celebridad": **Psicología de las multitudes**, de Gustavo Lebon (1921²⁸), pueden leerse acotaciones como la siguiente: *Citaremos todavía otro punto de vista importante...: "Por el solo hecho de formar parte de una multitud descende, pues, el hombre varios escalones en la escala de la civilización. Aislado, era quizá un individuo culto; en multitud, un bárbaro. Tiene la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también los entusiasmos y los heroísmos de los seres primitivos"... No hay en esta descripción un solo punto cuyo origen y clasificación puedan ofrecer dificultades al psicoanalítico. Le Bon nos indica, además, por sí mismo el camino, haciendo resaltar las coincidencias del alma de la multitud con la vida anímica de los primitivos y de los niños."*²¹

En otros de sus ensayos: "El malestar en la cultura" (1930), "Tótem y Tabú" (1913) y "El porvenir de una ilusión" (1927) -constitutivos éstos de la última etapa de su actividad reflexiva y dedicados al examen de los problemas morales y religiosos- se evidencia también el contexto filosófico positivista en el que Freud se hallaba inmerso, y a partir del cual configuró la trama discursiva con la que fue construyendo los cimientos teóricos del psicoanálisis, extrapolando las categorías conceptuales sobre el funcionamiento del aparato psíquico individual (en "lo normal" y en "lo patológi-

co”) al ámbito de la cultura. En sus elucubraciones previas se patentiza una creencia férrea en la “evolución de la humanidad” (un “**progreso indefinido**”) desde estadios primitivos a otros de mayor perfección, relacionados éstos con un pasaje de manifestaciones consideradas “irracionales” como el espontaneísmo, la exteriorización de las emociones, la lucha por la supervivencia -asociadas por otra parte a las masas violentas y “bárbaras” que se caracterizan por su “salvajismo o animalidad” y que exhiben comportamientos “regresivos infantiles”-; hacia escalones superiores de “civilización” asequibles por la “iluminación” de la racionalidad (trascendente y ahistórica), instrumento que convierte a un individuo en un “ser culto”, dedicado a las producciones intelectuales, científicas y artísticas y garante por lo tanto de una justicia “para todos” (contrato social rousseauiano?) los que hayan alcanzado ese estado de excelencia – represión de la “fuerza bruta instintual” mediante -, que les augurará una “pacífica y feliz” convivencia social... Amén!.

Imbuido por el élan del estructuralismo de la segunda mitad del siglo XX, y enarbolando las banderas de la vanguardia antropológica (explícitamente los trabajos de Lévi-Strauss²²) y lingüística -polémica mediante con F. de Saussure en cuanto a la arbitrariedad de correspondencia unívoca entre significado y significante- el psicoanalista J. Lacan va a postular “el retorno a los orígenes”, la vuelta al “Padre Freudiano” con una **nueva luz**. Desde este contexto histórico-ideológico y preocupado por el papel preponderante que va adquiriendo la agresividad como síntoma neurótico en el orden social y en el malestar de la civilización, Lacan va a recobrar además el viejo y conflictivo par Hegeliano: “**Amo y esclavo**”, del cual se deduce según dicho filósofo el progreso subjetivo y objetivo de nuestra historia, como síntesis representativa de las formas más evolucionadas que presenta “el estatuto de persona” en Occidente... Amo y esclavo, bárbaro y civilizado: ¿quién es quién en la maquiavélica configuración de la tan mentada “condición posmoderna” a la que arribamos como espectadores en este fin de siglo, teñido como sabemos de violencia, intolerancia y discriminación? ¿Qué deslizamiento significativo asociar a la función simbólica de estas oposiciones, cuando el sentido parece haberse congelado en la re-presentación escópica del otro descarnado como pura imagen especular; como signo de un doble aplastante y por ello reducido a la categoría de “enemigo” a exterminar, con la legitimación del principio hobbesiano del: ¡sálvese quien pueda! devorando el cadáver del otro? ¿Cómo re-pensar la problemática de los derechos humanos, el respeto por las diferencias de toda índole y la re-valorización ética de las otredades en un mundo que, tras el recrudescimiento de actitudes autoritarias, prejuiciosas y no

menos "bárbaras" que las de nuestros antecesores "occidentales, blancos y cristianos", las contempla anodina, servil y "civilizadamente"?

El recorrido **genealógico**²³ precedente acerca de la antinomia civilización/barbarie y su articulación con el dispositivo **saber/poder**, re-creado éste en la construcción de cada imaginario histórico-social, me permite desembocar en la espinosa cuestión del **racismo**²⁴. Respecto de lo que he dado en llamar: "**Una genealogía del racismo argentino**", me resultan ilustrativos ciertos discursos contradictorios que circulan en el territorio de Empalme Graneros donde, mientras algunos afirman que: "*A la única persona que no se la acepta en el barrio es a la que **viene a producir un daño**, que viene y roba... Y **son de acá, no de afuera**" (también los que se enriquecen de un día para otro vendiendo droga), entonces el que tiene su dinero lo cuida, se pone veinte mil rejas en la casa y trata de que nadie se acerque"; otros dicen en cambio que: "*Los que discriminan **son los de afuera**, aunque en el barrio siempre hubo grupos, por ejemplo, existían los **«dichosos Semillas»** que era una familia que tenían mil hijos y todos vivían juntos (ahora deben haber quedado uno o dos porque la mayoría murió de Sida) ...y robaban, pero con los del barrio no se metían.*" Hace 15 años aproximadamente se inició un proceso de migraciones internas afinándose en el barrio, como ya se ha hecho notar, "**mucha gente del Norte**", por problemas económicos en sus provincias que no pudo obviamente resolver acá: "*Hay gente vieja del barrio que protesta porque **dice que todos los problemas sociales de acá vienen por ese lado**. Inclusive en la última inundación (hace 7 años atrás) hubo gente que fue a atacar cuando los tobas estaban asentados por J. J. Paso en las zonas de las vías, porque decían que **por culpa de ellos el agua no podía pasar ... y los siguen rechazando.***"*

Entre quienes habitan en la zona de la villa las versiones resultan ambivalentes y, a pesar de la heterogeneidad étnica, unos y otros aseguran con asombrosa vehemencia que **allí no hay discriminación**, aunque en algunas de sus expresiones podía escucharse todo lo contrario: "**El barrio es muy tranquilo porque la Hermana lo hace tranquilo...** Con los tobas también, es como que **me respetan**, si necesitan algo van y me preguntan porque ellos son **más quedados...** Problemas no hay, no... bah! **hay como en cualquier barrio, siempre hay uno que: fulano dijo...** pero después se arreglan. **Mientras uno no se meta con ellos, cada cual en su casa como se dice, lo justo y necesario...** **Acá en la villa hay muchos tobas y criollos entreverados, pero los que vienen a chorear siempre no son de "la raza de nosotros", son los criollos que viven en la villa que está acá atrás"**

“El otro es peligroso en **lo real** de su diferencia” y por todo el peso **imaginario** que la misma porta, pues: contagia, lastima, despoja, hurta, agrade... mata y; **simbólicamente** al “ocupar un lugar”: pide, limita, negocia, “se mezcla”, quita... desde posesiones materiales hasta posibilidades concretas de preservar una existencia más digna: aún la propia vida. De allí su perfil de “**enemigo** activado” declarado enérgicamente en el primero de los casos (“ellos **o** nosotros” a distancia, con rejas y cadenas); y solapado en los restantes bajo un manto de “supuesta **igualdad armónica**” que encubre el temor y el rechazo (“ellos **y** nosotros” próximos, pero sin mezclas, bien diferenciados y cada uno en sus casas y en sus cosas). El otro también “carga con **las culpas de otros**” por lo que no se tiene y se podría tener, alimentándose así la ilusión de que tras su desaparición se terminarían todos los problemas sociales y, a pesar de identificarse en este punto por la **carencia** manifiesta, los “**in-migrantes**” = “**extranjeros**” no pueden arrogarse los mismos derechos que los “**autóctonos** = **nativos**”, en especial cuando hay “tan poco” para repartir.

El sistema capitalista los enfrenta encarnizada y despiadadamente, montando el escenario donde se re-presenta en la cotidianeidad y conforme a las leyes competitivas del mercado, la lucha por la subsistencia y la supremacía del más fuerte (“apto?”) como legitimadoras de la segregación y la explotación humanas. Asimismo, tienen su resonancia aquí los planteos de M. Foucault en cuanto a lo que él denomina “la **guerra** de las **razas**”²⁵ y su viraje hacia un nuevo sentido en “la tecnología del **bio-poder**”; es decir el pasaje de la serie “cuerpo-organismo-**disciplina**-instituciones” (sg. XVIII) a la serie “población-procesos biológicos-**mecanismos reguladores**-Estado” (sg. XIX) que implican dos adaptaciones en el ejercicio del poder: de lo local, empírico, fraccionario e individualizado; a lo global, poblacional, biosociológico y masificado.

II) El dilema de la identidad étnica

Los contactos interétnicos: ¿“otra cara de la moneda” o “el rostro de la Otridad”?

R. Cardoso de Oliveira introduce la noción de “**identidad contrastante**”²⁶ como constitutiva de la identidad étnica, y sobre la base de la cual se define a través de la re-afirmación del “nosotros” frente a “los otros” y como medio de diferenciación de estas personas o grupos. No obstante señala también que, la situación peculiar donde se genera o reconstruye la identidad étnica con las condiciones previamente explicitadas se daría ante instancias de “contacto entre etnias”; y sobre todo cuando éste toma el sesgo de “**fricción interétnica**”²⁷, pautada por valores y

estereotipos que han consolidado ideológicamente un fuerte "modelo de conciencia etnocéntrica". Este y otros autores (Pujadas, Ringuelet, Díaz Polanco) pertenecientes a la antropología social, enfatizan explícitamente la caracterización "dinámica y dialéctica" de la trama de relaciones que se entreteje en los aludidos contactos interétnicos, con sus consiguientes fluctuaciones y microfísicas de poder, sus continuidades y interrupciones, transacciones y oposiciones, adaptaciones y confrontaciones, en un determinado escenario socio-económico y político-ideológico que configura su "historicidad étnica" ambigua y contrastante. Lejos estamos pues de la concepción de "identidad cultural", criticada por Barth, como el conjunto de rasgos diacríticos objetivos y reales (manifiestos?) que un grupo social portaría esencial y trascendentalmente -defendiéndolo con uñas y dientes como "SU CULTURA"-; se trata en cambio de pensar este carácter de contraste y oposición de la identidad étnica asociándolo a un "**sistema de representaciones**" imaginarias y simbólicas, con el cual los propios actores categorizan y clasifican unas identidades y otras a la hora de interactuar en una situación de contacto real y específica -seleccionando, negando o priorizando alguno/s de los rasgos mencionados-.

En tomo a ello, deseo resaltar la significatividad de la denominación de "**identidad renunciada**" acuñada por el psicoanalista E. Erikson, para designar aquellos aspectos de su etnicidad a los que ciertos grupos "simulan" renunciar o re-negar: reprimir o repudiar- pero sólo como estrategia ante una praxis que los condiciona, manteniéndolos en estado "latente" para ser recuperados -actualizados- en una coyuntura más apropiada. Dicha estrategia estaría denotando una "dolorosa conciencia de identidad" que los sustentaría moralmente como "minoría étnica" frente al rechazo y la discriminación de la sociedad más amplia; pero también confirmaría el supuesto de Goffman acerca de la "**identidad deteriorada**" que: "*La estigmatización de los individuos pertenecientes a ciertos grupos raciales, religiosos y étnicos viene funcionando aparentemente como un medio de remover a esas minorías de varios caminos de competencia*"²⁸. Circunscribiendo puntualmente las interacciones sociales de E. Graneros en el marco de los contactos percibidos como "fricciones interétnicas", una nueva cadena metonímica se abre a la significación en el imaginario social del barrio dado que, según opiniones de vecinos, a los tobas se los equipara con los otros grupos étnicos que habitan en la villa y se les atribuyen los mismos calificativos prejuiciosos, ligados a sus costumbres y formas de vida valorizadas desde un **dispositivo normalizador**: "Para ellos son **"los negros", "los tobas" o "los vagos"**... Lo que pasa es que **hay mucha mezcla, porque ahí donde están asentados están bien diferenciados "los**

que son tobas” y “los que vienen del norte”, que no pertenecen al grupo de ellos y las actividades son diferentes”.

L. Bate apunta que, tanto la “cuestión étnica” como la “cuestión nacional”²⁹ cual movimientos productores y aglutinadores de Otriedades -articulación de **“etnia-clase social-sistema capitalista-nación”**-, deben vincularse en torno a un mismo problema central que es el de las **formas históricas concretas de la lucha de clases** y; ser interpretadas como manifestaciones de las contradicciones internas o externas a la nación que se originan a partir de los intereses de clases o sectores involucrados. No obstante, lo que las diferencia tiene que ver con el nivel de integridad social comprometido, el alcance de los proyectos políticos en los que se embanderan y la viabilidad de éstos. Extrapolando lo puntualizado por Bate a la situación de los habitantes de Empalme Graneros y, en particular a los que se hallan radicados en la zona de la villa ya mencionada, las posibilidades actuales de transformar ese estado de cosas parecen ser muy limitadas, dada la ausencia de un proyecto político de integración social e interétnica surgido de los distintos grupos que allí conviven, a partir de la toma de conciencia de una posición de clase similar - signada por la exclusión y la explotación - dentro de la estructura de la sociedad más amplia. Lo último en cambio genera competencia, confrontación y lucha por los intereses individuales y/o endo-grupales, siendo el “Otro diferente” percibido como el **agresor/ladrón/privador** de los lugares y las oportunidades que estarían “destinados” para ellos.

Este eventual **vacío** es ocupado “privilegiadamente” por el poder cohesional de la religión católica (a pesar de que los tobas en su gran mayoría participan de cultos evangélicos), encamado en el liderazgo que asume la Hermana María y su “misión salvífica” de devolverles la dignidad material, moral y espiritual... Poderes y saberes que se entrecruzan y contorsionan, ante nuevos espacios vacíos de representatividad política, válidos y creíbles. ¿Trueque de **“votos”** electorales por eclesiales?³⁰ ¿El **“costo”** es el mismo en cada transacción y cada **“compra-venta”** de conciencias? ¿Tales “mediaciones” suponen ser respetuosos con los **“derechos humanos”** o más bien tener “buenas intenciones” y ser **“Derechos y Humanos”**?

Mismidad y alteridad: las identificaciones que “contactan” y que “contrastan”

Intimamente ligada a la conceptualización de **identidad contrastante** -entre lo etnocéntrico de “lo mismo” y “lo otro”- y en el marco de los contactos interétnicos, se encuentra la categoría de **identificación** a la que ya me he referido in extenso, poniendo especial énfasis en su natura-

leza psicológica. No obstante, es mi intención aquí ahondar en su dimensión antropológica y las vinculaciones con aquella, a la hora de caracterizar las modalidades con las que los grupos étnicos estructuran las representaciones colectivas que los sustentan ideológicamente; y a partir de las cuales interactúan atribuyendo -clasificando/etiquetando- significaciones valorativas alusivas a diversos aspectos de la etnicidad propia y ajena. Al respecto, y retomando la noción Freudiana de **identificación secundaria** por vía del rasgo parcial, del "como si"..., de la **mimesis** imitativa sin ser "copia fiel" del original, me interesa asociar a este fenómeno de ligazón emocional la problemática de la **rivalidad** y la **violencia** que ésta engendra, cuando los intereses y deseos de sujetos y grupos en situaciones de fricción interétnica (tal como lo he planteado en el apartado anterior), coinciden/confrontan en una misma dirección, posicionamiento social y momento histórico, manifestando sin embargo diferencias/oposiciones étnicas. Expresa R. Girard: *"El deseo es esencialmente mimético, se forma a partir de un deseo modelo... Dos deseos que convergen sobre el mismo objeto se obstaculizan mutuamente. Cualquier mimesis referida al deseo desemboca automáticamente en el conflicto"*³¹.

Acerca de la identidad concebida antropológicamente como un "precipitado" o pluralidad de identificaciones "coexistentes y contrastantes", Cardoso de Oliveira establece una correspondencia entre las relaciones de **status o "papel"**³² (**rol**) y el conjunto de **derechos y deberes** que dan coherencia a los sistemas intergrupales culturalmente definidos, dentro de los cuales las personas toman posiciones sociales identificándose como miembros de alguna categoría étnica -no en términos absolutos sino según el contexto específico en el que tienen lugar tales relaciones- y presuponiendo la admisión tácita no sólo de una "jerarquía de status" relativamente estratificados, sino también de una "estructura de clases" que opera como ideología en la situación de contacto. Si bien las apreciaciones del citado antropólogo se derivan del análisis de la realidad brasileña por él estudiada, creo pertinente tomarlas en consideración para aplicar algunos criterios análogos al caso concreto de Empalme Graneros. En éste, y según las **"fronteras"** delimitadas por los propios grupos interactuantes, "los del centro" **se identifican** como pertenecientes a "la clase média" por sus hábitos de vida centrados en el **"tener" y "preservar" dichas posesiones** - estructura familiar "tipo", posibilidades laborales en ámbitos comerciales e industriales, acceso a instituciones educativas públicas y/o privadas y a programas sociales de recreación y salud comunitaria, viviendas y alimentación dignas -, en el entramado de una sociedad global **competitiva**; e **identifican** a "los de la villa" como pertene-

cientes a "la clase baja" (entendida como "inferior") por sus hábitos de vida centrados en el **"carecer" y "detentar" las posesiones ajenas** -programas de planificación familiar y control de enfermedades venéreas, ocupación plena o parcial en tareas técnicas como peones o auxiliares, acceso y retención en el sistema educativo público formal, condiciones "mínimas" de vivienda y reaseguro de alimentación diaria -, en el entramado de una sociedad global **que los excluye de estos espacios de "competencia"**.

A su vez, entre "los **criollos**" y "los **tobas**" que inter-relacionan dentro de la villa, unos **se identifican e identifican a** los que pertenecen al Otro grupo marcando oposiciones entre sus costumbres, actividades, orígenes, etc. -instalarse en un lugar/deambular, trabajos físicos/ manuales, cobrar/robar, ser inmigrantes/nativos- en el intento de "separación y diferenciación" identitaria, no sólo a nivel del endo-grupo sino ante los ojos de los habitantes del barrio que no comparten su "status social"³³, y de los que buscan continua aprobación.

Este **juego dialéctico** de contrastes significantes entre identificación/distinción, afirmación/negación, alienación/ oposición, que configura la estructuración de cada identidad étnica al confrontarse con otra como **referencia**; nos remite a los estrechos nexos que se establecen al interior del mismo entre **representaciones colectivas, ideologías y creencias**. Para Cardoso de Oliveira, quien se apoya en algunos supuestos de Erikson y Poulantzas, las primeras son el conjunto de ideales, valores, sentimientos, imágenes, creencias compartido socialmente que, a modo de **"saber común"** acerca de las experiencias vividas en **lo real**, se ha ido acumulando de generación en generación, en un espacio y un tiempo; y cuya naturaleza se perfila por una débil integración -dada la yuxtaposición de contradicciones de la realidad social-, y por su origen **inconsciente**³⁴. Las segundas constituyen el armazón o sostén **en lo imaginario** de un **"saber organizado"** y **consciente** que le otorga coherencia relativa a sendas representaciones colectivas -procurando insertar a los individuos o grupos en las actividades y prácticas específicas de su formación social-, a través de la re-construcción de una trama discursiva que, ocultando las contradicciones vigentes, delinea la forma en que aquellos asumen esas representaciones. Finalmente, las terceras se hallarían en el polo opuesto de estas últimas pues se trataría de fenómenos populares esencialmente **conscientes**, en los cuales la legitimación sobre la fuerza y consistencia de ciertas creencias en **lo simbólico**, requiere de una especie de sustrato cultural³⁵ entretejido por "hábitos mentales" y/o representaciones colectivas.

Manipulación identitaria y (auto?) adscripciones estigmatizantes: los “nombres propios” y la “apropiación de los ajenos”

R. Ringuelet enfatiza como fundamentales en las posturas de Barth y Cardoso de Oliveira, sobre las identidades étnicas -como status y contraste- y las relaciones de estos grupos organizados entre sí -por contacto e identificación-, las nociones de **adscripción** y **manipulación** respectivamente. La primera es aprehendida como un tipo particular y dinámico de “adquisición” a través de la cual los individuos **tramitan/negocian** sus rasgos diacríticos identitarios -**signos manifiestos y valores**-, seleccionando entre los que se hallan disponibles en el sistema cultural más amplio aquellos que consideran de mayor significatividad social. Entretanto, Ringuelet hace una salvedad que no me parece menor y que comparto, referida a la importancia de aspectos **implícitos o latentes**³⁶ que se hallarían presentes también en esta gama de elecciones posibles, lo cual estaría indicando que dicho proceso selectivo no posee un carácter exclusivamente consciente y que estaría asociado, a mi juicio, con la articulación entre representaciones colectivas e ideología. La noción de manipulación, por su parte, alude más que a la delimitación de las “fronteras étnicas” como en el caso de Barth, a una **lógica de codificación** en la red de relaciones interétnicas por la que se juegan unas u otras facetas -negadas o afirmadas por oposición- de las “identidades **fluctuantes o virtuales**”³⁷, dependiendo en tal caso de las circunstancias y de las personas con quienes se interactúa en los diversos momentos histórico- sociales.

A. Ma. Gorosito Kramer, en torno al asunto que aquí me ocupa, pone el acento en la distinción de dos modalidades en las que son “jugadas” las relaciones interétnicas -“culturas de contacto” en términos de Cardoso de Oliveira- y que difieren según el grado de complejidad del **conflicto o motivo** que surja como prioritario: **a) De lo particular a lo general:** las manifestaciones de identidad que son expresadas, negociadas o reclamadas en **contextos concretos de interacción**, donde los actores sociales se enfrentan mutuamente en relaciones de tensión/fricción típicas (patrón/peón indio, representante gubernamental/ líder de asentamiento); **b) De lo general a lo grupal:** aquellas en las que cada grupo étnico contrasta sus identidades en la interacción dialéctica con otros grupos de similar organización, haciendo hincapié en proyectos, modos de vida y valoraciones colectivas, y englobando en su seno la dimensión de las diferencias propias de los procesos descritos en **a)**. La nombrada antropóloga afirma, sin embargo, que sendas modalidades tienen determinadas condiciones de posibilidad en común, las que se sintetizan en: un contexto

de **significación plausible**, el carácter **consciente** de los mecanismos de decisión, una **convención**³⁸ entre las partes en juego, la **actualidad** de las negociaciones y, por sobre todo, la circulación de flujos más o menos intensos de **poder**.

En la particular trama interrelacional que conforman los distintos grupos habitantes del barrio Empalme Graneros -atravesados ideológicamente por discursos y prácticas dominantes en contextos histórico-sociales de mayor generalidad como la ciudad, la Provincia y la Nación- el despliegue en los mecanismos de manipulación y adscripción de identidades contrastantes revela un movimiento **ambivalente**, que oscila según los intereses de unos y otros ante la variabilidad de las situaciones entre una "convención **transitoria**" y/o una "confrontación **resistencial**". Vale decir que, las imputaciones "esenciales" que ciertos sectores de la población atribuyen a otros por vía de la generalización -basándose en costumbres y hábitos de vida que algunos personalmente exhiben: desocupación = consumo de drogas/ compra-venta de sustancias = robo, etc. -³⁹, son catalogadas como **estigmas** portados naturalmente por aquellos y hasta legitimados oficialmente por un supuesto "círculo **vicioso** de pobreza", pero no reconocidos en el endogrupo cuando se los adopta por identificación. Actitudes ejemplificatorias de este tipo pueden evidenciarse en los relatos de dos jóvenes estudiantes que viven en la zona más céntrica de esa barriada, cuando explican las actividades a las que se dedican los que no pertenecen a su "status social" y que habitan en la villa vecina, pero con los que mantienen, no obstante su manifiesta discriminación, unas **relaciones contractuales muy peculiares**: "...Yo robo un pasacassette, vos me das dos o tres porros y te lo dejo"... *Guarda!, ellos mismos, por ejemplo a mí que me conocen, vienen y me traen*: "Ché, tenés bicicleta, yo tengo una que te puede servir, un toquecito, la pintás y **todo bien**"; "bueno", **vos le das \$20 pesos y tenés una bicicleta que vale 100. Es como "un mercado negro" dentro del mismo barrio**". De similar tenor son los **intercambios nominales** con los que se y les adjudican a los demás una serie de "identidades virtuales" en la fluctuación del trato cotidiano, mediante la asignación y apropiación de "nombres⁴⁰ y mote" des/calificatorios que cumplirían en dicho contexto una doble función social: por un lado, operan como signos de re-conocimiento y diferenciación sobre quién es quién a la hora de interactuar en ámbitos concretos -**amigos/enemigos, conocidos/extraños**- y, por otro, son utilizados como "emblemas simbólicos de autoridad" -no casualmente apelando a la distancia que permite

la **extranjerización** de los nombres de pila-, atribuidos a los que temen por investirlos con el poder de controlar un estado de cosas -entre ellas la seguridad de la propia existencia y de sus bienes- y para ponerse a resguardo de los "peligros" que perciben al confrontarlos: "Por ejemplo, en zonas como la que vivimos nosotros, **gente de "los choros" es mucha suerte conocerlos** y saber que si vos los cruzás no te van a robar... Si se llama **Pedro le decimos "Peter"**, si se llama **Juan le decimos "John", "Master"**..., son "**sobrenombres**" que por ahí ponemos más como "**un chiste**"; después vienen los "**otros nombres**" que están asociados con características personales y con lo que hacen como "**el rata**", "**el pájaro**", "**el cuervo**" porque tiene que ser **morochito** y aparte es un ave rapaz que va volando a ver que puede agarrar, "**el taba**", "**el gordo**", "**el Botija**", "**el villero**", "**el negro de alma**", "**el cara de choro**".

Entre los grupos que interaccionan dentro de los límites de la villa aludida y, en sus relaciones con los restantes sectores del barrio, puede observarse un análogo interjuego de **manipulación identitaria y adscripción/des-adscripción**⁴¹ **nominativa** para la negociación de necesidades, beneficios y espacios de poder. "**Los tobas**" y "**Los criollos**", como se designan y auto-califican, comparten el mismo status social en dicha configuración contextual y por ende compiten conflictivamente por las oportunidades que allí se presentan -aunque esta modalidad vincular sea relativizada según sus opiniones, y velada tras una pretendida como impuesta "convivencia armónica" que en los hechos no se sostiene-, no obstante la forma en que cada cual libra el interjuego exige la marcación de mecanismos diferenciales. Desde la óptica de una improvisada y valorativa interpretación de mi parte -muy parcializada por cierto y basada en el análisis de los escasos discursos y prácticas que he podido rastrear sobre esa realidad- el grupo de los tobas pareciera estar más ligado a los criterios de "adscripción por nacimiento" y al **sentimiento de pertenencia** a la propia etnia (acompañado inclusive por manifestaciones de orgullo respecto de los rasgos diacríticos que mantienen vigentes); dado que a pesar del aparente des-arraigo, eminentemente físico, no han perdido los vínculos con su comunidad de origen en el Chaco sino que los fortifican a la distancia, mediante continuos intercambios para el traslado de personas y mercancías.

Del lado de los criollos, en cambio, este proceso, creo yo, toma otros visos, y la deambulación de una provincia a otra (actitud "**nómada**"⁴² que ellos achacan a los tobas) en búsqueda de mejores condicio-

nes laborales y de vida, propiciaría tal vez con mayor facilidad la adopción de "pautas adscriptivas voluntarias" y por consiguiente también de "des-adscripción". Arriesgo esta rápida hipótesis sustentándome en las historias que me fueron narradas por algunos de ellos, quienes conforme se iban instalando periódica y provisoriamente en diferentes lugares geográficos iban conformando nuevos vínculos familiares e intergrupales, los que luego abandonaban al mudarse sin tener -en muchos casos- nunca más noticias de éstos. Finalmente, es dable destacar en cuanto al último grupo la fuerte adherencia a identificarse con valores y costumbres de aquellos sectores sociales que trascienden las fronteras de la villa, y ante los cuales ejercitan con mayor frecuencia mecanismos de manipulación identitaria -al modo de la identidad re-negada o renunciada de la que hablaba Erikson- y fluctuaciones en los códigos de nominación -apropiándose en ocasiones de apelativos circulantes que se hallan connotados devaluadamente y que reproducen versiones dominantes auto-estigmatizantes⁴³ - para la consecución de "favores" y gestos de aprobación social.

Conclusiones

Dado que el análisis que me propuse en la introducción de este trabajo enfatizaba "una lectura **crítica y valorativa**" -por ende no neutral ni des-apasionada de toda postura ideológica- sobre cómo se jugaban las **relaciones interétnicas** en ese contexto, deseo señalar a modo de **primer eje sintetizador** que la **fluctuación** presente en éstas es la resultante de un **entramado dialéctico**, donde inevitablemente no sólo tienen lugar "encuentros y des-encuentros" de **ellos entre sí** sino además **entre ellos y nosotros**; como integrantes de la sociedad global que ora los ignora y los rechaza, ora los incluye y los acepta, como parte de las reglas de un **contrato social** que lejos está del reconocimiento humanizador de la diversidad étnica -en lo diferencial de sus rasgos diacríticos, status y posición de clase- y en el marco de un sistema capitalista que nos atraviesa a **unos y/a otros**. El carácter que revisten las mencionadas interacciones sociales traducido en términos de **fricciones interétnicas**, revela que el trasfondo en el que se despliegan está signado por **oposiciones** de fuerza, **confrontación** de conflictos, pugna de intereses y **competencias**, flujos "microfísicos" de **poder**, vínculos **dis-armónicos** como "estilos cotidianos" de comunicación e intercambio, de **dominación y sujeción** -negados resistencialmente en ciertas ocasiones y soslayados por conveniencia en ciertas otras.

Un **segundo eje sintetizador** se situaría en las estrategias con las que los vecinos de Empalme Graneros delimitan narcisísticamente **"sus lugares"**, fortificando los espacios geográficos, "marginando" de ellos a quienes no consideran de su mismo status y visualizando cual espejo invertido la a-simetría del "diferente" como **peligrosa y violenta**, debido a su procedencia foránea **-tobas y criollos**, oriundos del norte Argentino- y a lo extraño de sus costumbres y hábitos de vida; pero también como ocurre en toda relación humana se hallan sujetos -consciente e inconscientemente- a **mecanismos de identificación** (en rasgos parciales o contrastantes) y a fenómenos de **transferencia estigmatizantes** (sobre aspectos re-negados o reprimidos de la propia identidad). La presencia de pares dicotómicos al interior del **modelo "bárbaros y/o civilizados"** como: "los de allá/los de acá", "los de la villa/los del centro", "los de afuera/ los de adentro", "los negros que roban/los blancos que trabajan", "enemigos/amigos", "inmigrantes/nativos", "extranjeros/autóctonos", etc. evidencian a la vez que manifiestan actitudes **racistas**, cómo se han ido construyendo históricamente sendas categorías clasificatorias en el imaginario social del barrio, desde la progresiva incorporación de estos grupos étnicos y su gravitación en él. De igual tenor son las cadenas metonímicas de **equivalencias simbólicas** -derivadas de los entretejidos discursivos circulantes y productoras de significaciones ideológicas colectivas- en las que se asocian los significantes: **"negros que tienen cara de choro** (oscuro sinonimia de malo) = **matacos** (metafórico de ladrón) = **drogadictos** (comercialización de lo robado por sustancias tóxicas) = **Chaqueños**" (condensación de todos los migrantes); **"negros de la villa = criollos = tobas = gente del norte = vagos"** (generalización por residencia, origen, trabajo esporádico que realizan, condiciones de su ejercicio y formas de subsistencia ante la des-ocupación).

Un último **tercer eje sintetizador** se refiere a la configuración de las identidades contrastativas o **virtuales** en la interrelación de las etnias citadas anteriormente - que se definen como grupos organizados por oposición y no en aislamiento - recurriendo a un proceso dinámico de **manipulaciones y adscripciones** con las que los individuos negocian, tramitan, pactan y optan en lo real de su existencia, y constituyendo la **lucha de clases** una dimensión más de ellas. En tal sentido, podría interpretarse que los tobas son los que se encuentran más ligados a "criterios adscriptivos **por nacimiento**" -observándose en éstos un fuerte sentimiento de pertenencia al grupo originario y a los rasgos diacríticos que socialmente identifican como signi-

ficativos- a pesar de la separación física. En los criollos, en cambio, esta situación toma un cariz distinto según mi apreciación subjetiva, ya que parecen ser más vulnerables a los efectos de la manipulación -y en virtud de ello más permeables a las fluctuaciones identitarias y al interjuego de "adscripciones **voluntarias**"/**des-adscripción**-; tal vez porque su posición ambivalente, en especial ante la sociedad global, devenga de las posibilidades de acceso a determinadas oportunidades que detentan, como de la idealización de un status social al que aspiran pertenecer por sus "supuestos privilegios" y en el intento de diferenciarse de aquellos con los que co-habitan en la zona de la villa, respecto de los cuales se erigen en un lugar de **superioridad y predominio** ante la pretensión de derechos adquiridos. Asimismo guardan semejanza con los mecanismos descriptos, las instancias en las que se intercambian **atribuciones nominales**: apelativos, rótulos y sobre-nombres valorizantes o des-calificantes entre los miembros de los grupos étnicos que entran en interacción, convirtiéndose en muchos casos en portadores de los propios estigmas que les profieren a los demás -apropiación por auto-adscripción o identificación identitaria- por ejemplo, "**rata**", "**pájaro**", "**botija**", etc..

Notas

¹ El presente artículo es un extracto del original entregado a la Escuela de Graduados de la Facultad de Humanidades y Artes (UNR), como instancia de evaluación final del Seminario de postgrado: "Teoría general de las relaciones interétnicas. Una aproximación desde la antropología y la etnografía", dictado por el Dr. H. Trincherro en diciembre de 1999.

² Psicóloga y Profesora en Psicología. Docente de EGB3 y Polimodal y en el Instituto Superior del Profesorado N° 3.

³ Las expresiones citadas fueron extraídas de testimonios verbales aportados por pobladores del barrio Empalme Graneros - ubicado en la zona noroeste de la ciudad de Rosario, Pcia. de Sta. Fe - en el que situé empíricamente este trabajo de investigación, y que se ha concretado gracias a la valiosa colaboración de sus vecinos durante el primer semestre del 2000.

⁴ En concordancia con los planteos de Michel Foucault acerca del "amazón arqueológico" que va conformando el entretejido de saberes circulantes entre la gente, y su construcción social desde una "genealogía del poder".

⁵ FREUD, Sigmund: "Psicología de las masas y análisis del yo". En: **Obras completas**, Ed. Biblioteca Nueva, Barcelona, 1981⁴, Tomo III, Pág. 2.563.

⁶ Siguiendo a M. FOUCAULT en "Poderes y estrategias" cuando las define como: "imbrincadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado". En: **Microfísica del poder**, Ed. La Piqueta, Madrid, 1992, Pág. 170.

⁷ Félix GUATTARI propone en estas condiciones "una concepción más transversalista de la subjetividad, que permita responder a la vez de sus colisiones territorializadas idiosin-

crásicas (Territorios existenciales) y de sus aperturas a sistemas de valor (universos incorporales) con implicaciones sociales y culturales". En: **Caosmosis**, Ed. Manantial, Bs. As., 1996, Pág. 14.

⁸ Véase para la profundización de este tópico el cap. III: "El contrato analítico como "guía espiritual secular, de libre mercado". En mi libro: MARTINA, Clarisa; **Las relaciones de poder en la institución psicoanalítica: ¿neutralidad apolítica o política de la neutralidad?**, Ed. Del Arca, Rosario, 1999, Pág. 25.

⁹ BARTH, Fredrik: **Los grupos étnicos y sus fronteras. la organización social de las diferencias culturales**, FCE, México, 1976, Pág. 15.

¹⁰ Véase a propósito de ello cuando F. BARTH expresa que: "Algunos rasgos culturales son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia, otros son pasados por alto, y en algunas relaciones, diferencias radicales son desdeñadas y negadas". En: **Ibidem**.

¹¹ BAUDRILLARD, Jean: **La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos**, Ed. Anagrama, Barcelona, 1991, Pág. 138.

¹² Según LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean B. este sustantivo puede emplearse en dos sentidos distintos, ambos presentes en Freud: a) Como "acción de identificar", es decir de reconocer como idéntico numéricamente, por su naturaleza, por pertenecer a una determinada clase o ser asimilable a ella; y b) Como "acto de identificarse" por el cual un individuo se vuelve idéntico a otro (en pensamientos o hechos) total o parcialmente. En: **Diccionario de psicoanálisis**, Ed. Labor, Barcelona, 19813, Pág. 184.

¹³ FREUD, S.: **op. cit.**, Pág. 2577/2578.

¹⁴ LACAN, Jacques: "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (1949). En: **Escritos I**, Ed. Siglo XXI, Bs.As., 1985 13 , pág. 87.

¹⁵ Es el término que utiliza Lacan, proveniente de la psicología alemana de la Gestalt, para representar "esa forma total del cuerpo" (más constituyente exteriormente que constituida) con la que el sujeto se adelanta en un "espejismo" a la maduración de su poder, y que estaría ligada a la especie. Véase en **ibidem**: Pág. 87/88.

¹⁶ Tal como lo concibe Cornelius CASTORIADIS: "Cada sociedad define y elabora una imagen del mundo natural, del universo en el que vive, intentando cada vez hacer de ella un conjunto significativo... El mundo social es cada vez constituido y articulado en función de un sistema de estas significaciones... al modo de lo que hemos llamado lo "imaginario efectivo (o lo imaginado)". En: **La institución imaginaria de la sociedad**, Ed. Tusquets, Bs. As. , 1993, Vol. 1, Pág. 254.

¹⁷ GODELIER, Maurice: El "Occidente, espejo roto. Una evaluación parcial de la antropología social combinada con algunas perspectivas". En: **Revista Taller**, Nº 5, Vol. 2, 1997, Pág. 48.

¹⁸ Según F. BARTH, el identificar y distinguir a los grupos étnicos por las características morfológicas de las culturas que portan resulta un punto de vista prejuicioso. Por lo tanto, la interconexión entre "grupo étnico y cultura" no se aclara por esta vía sino concretándonos a lo que es "socialmente efectivo" y considerando a los primeros "como una forma de organización social, ... en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción". En: **op. cit.**, Pág. 15.

¹⁹ En "El malestar en la cultura" Freud se cuestiona: "¿Por qué caminos habrán llegado tantos hombres a esta extraña actitud de hostilidad contra la cultura?. Creo que un profundo y antiguo disconformismo con el respectivo estado cultural constituyó el terreno en que determinadas circunstancias históricas hicieron germinar la condenación de aquella". En: **op. cit.**, Pág. 3031.

- ²⁰ HURBON, Laënnec: **El bárbaro imaginario**, Ed. FCE, México, D.F., 1993, pág. 36.
- ²¹ FREUD, S.: op. cit., Pág. 2567/2568.
- ²² En su texto "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953) Lacan se pregunta: "No es acaso sensible que un Lévi-Strauss, sugiriendo la implicación de las estructuras del lenguaje y de esa parte de las leyes sociales que regula la alianza y el parentesco conquista ya el terreno mismo en el que Freud asienta el inconsciente?". En: op. cit., Pág. 274. Cabría agregar de este último: "transgeneracional y edípico".
- ²³ Empleo este concepto en el sentido Nieszcheteano que recupera M. Foucault, para referirse "al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales". En: "Curso del 7 de enero de 1976", op. cit., Pág. 130.
- ²⁴ Eduardo MENENDEZ designa así a todas aquellas "formas de relaciones sociales y culturales que implican negación, discriminación, subordinación, compulsión y explotación,..."cosificar", inferiorización y uso de los otros en nombre de pretendidas posibilidades y disponibilidades, ya sean biológicas, sociales o culturales". De: "Racismo, colonialismo y violencia científica". En: **Transformaciones**, N° 47, Ed. CEDAL., Bs. As., 1983, Pág. 1.
- ²⁵ FOUCAULT, M.: **Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de estado**, Ed. La Piqueta, Madrid, 1992, Pág. 264/265.
- ²⁶ Roberto CARDOSO DE OLIVEIRA precisa aún más este término expresando que: "Es una identidad que surge por oposición; que no se puede afirmar en aislamiento. En el caso de la identidad étnica, ésta se afirma "negando" la otra identidad, que ha sido visualizada de manera "etnocéntrica". En: **Etnicidad y estructura social**, Ed. La Casa Chata, México, D.F., 1992, Pág. 23.
- ²⁷ En trabajos anteriores (1962, 1964 y 1967) CARDOSO DE OLIVEIRA hace referencia a este concepto "como una forma de describir la situación de contacto entre grupos étnicos irreversiblemente vinculados unos a otros, a pesar de las contradicciones - expresadas a través de conflictos (manifiestos) o las tensiones (latentes) - existentes entre ellos". En: **Ibidem**: Pág. 40.
- ²⁸ GOFFMAN, Erving: **Estigma. La identidad deteriorada**, Ed. Amorrortu, Bs. As., 1998, Pág. 139.
- ²⁹ Luis BATE alude a este concepto relacionándolo con otros que de él se derivan, como "cultura nacional y cuestión nacional", en los siguientes términos: "La cultura nacional resulta de la singular combinación de tal multiplicidad de elementos culturales, presentándose como la unidad de los diversos grupos sociales que integran la nación. Entendido así, sumariamente, el concepto de nación, la "cuestión nacional" nos interesa como unidad de análisis de las contradicciones y luchas concretas de las clases y sectores que integran la dinámica histórica del sistema capitalista de relaciones de producción". En: **Cultura, clases y cuestión étnico-nacional**, Ed. Juan Pablos, México, D.F., 1984, Pág. 71.
- ³⁰ Héctor TRINCHERO expresa respecto a este entrecruzamiento de poderes y modos en que se manifiestan las relaciones de sujeción que: "Más allá del modelo voluntarista de la economía política del sujeto o bien sobre su fondo ideológico (agente decisorial en el mercado de bienes o en la disputa política) se deben hallar los procedimientos por los cuales los sujetos se construyen como actores sociales y para lo cual requieren ser identificados, clasificados"; Pág. 88. Y en otro apartado de este mismo trabajo, dedicado al análisis de los procesos históricos de reivindicación de la tierra por parte de los pobladores tanto aborígenes como criollos en el Chaco Salteño, señala significativa la "mediación" de la Iglesia Anglicana frente al Estado Provincial a partir de 1983, posibilitando además que el Gobierno Nacional visibilizara a esta comunidad y se involucrara con su problemá-

tica: "Podría afirmarse que al encontrar en esta iglesia una modalidad de expresión colectiva, la población indígena se construye como sujeto político y, si bien ello implica realizar ciertas concesiones al paternalismo anglicano, logra promover sus demandas sectoriales y ello, en parte sería, válido". De: "Desiertos de identidad. Demandas territoriales en las fronteras de la Nación". En: **Revista Papeles de trabajo**, N.º 7, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico - Sociales, UNR, 1998, Pág. 119.

³¹ GIRARD, René: **La violencia y lo sagrado**, Ed. Anagrama, Barcelona, 19952, Pág. 152/153.

³² Subraya R. CARDOSO DE OLIVEIRA: "Esto no quiere decir que la identidad sea un papel ("rol"), sino que desde el punto de vista formal es semejante a un papel, como también nos lo parece el status, a saber: para cada relación de identidad culturalmente posible existe una correspondiente relación de status, es decir, de derechos y deberes". En: **op. cit.**, Pág. 25.

³³ Una de las aportaciones más sustanciales de la "teoría del etiquetaje social" - equiparable éste, a mi juicio, a la noción de status señalada -, es la del psicoanalista E. Erikson quien sostiene la hipótesis de la transformación del sí mismo ("oneself") por influencia de los procesos de socialización primaria y secundaria. Juan José PUJADAS resume las ideas de Erikson del siguiente modo: "El individuo se enfrenta a las "definiciones de la situación", que una multiplicidad de personas e instancias de su entorno hacen de la realidad objetiva. Estas definiciones (o etiquetas) que él acepta o internaliza, lo identifican subjetivamente con la realidad objetiva de un grupo particular, incluyéndose aquí la estratificación que dicho grupo impone como el marco de roles y normas específicas que hace prevalecer. Por supuesto, tales internalizaciones son objeto de reiterada redefinición, lo que constituye una fuente constante de conflicto, con la aparición de realidades alternativas a las que el individuo puede preferir vincularse". En: **Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos**, Ed. EUEDEMA Antropología, Universidad Complutense, Madrid, 1993, Pág. 58/59.

³⁴ Al respecto, el autor aclara explícitamente que no se trata de la "Vorstellung" Freudiana que sería una representación consciente e individual; no obstante, tal interpretación acerca del término psicoanalítico resulta inexacta si nos atenemos a la definición que de él aportan LAPLANCHE y PONTALIS, luego del rastreo por distintos textos Freudianos. Por ejemplo: "Ya es sabido que Freud habla de "representaciones inconscientes"... En la utilización que efectúa de la palabra Vorstellung, pasa a segundo plano un aspecto prevalente en la filosofía clásica, el de representarse, subjetivamente, un objeto. La representación sería más bien aquello que, del objeto, viene a inscribirse en los "sistemas mnémicos"... Desde esta perspectiva, la Vorstellung ha podido equipararse al concepto lingüístico de significante. Sin embargo, cabe distinguir aquí, con Freud, dos niveles de estas "representaciones": las "representaciones de palabra" y las "representaciones de cosa"... Esta distinción tiene para él un alcance metapsicológico, caracterizándose el sistema preconscious-consciente por la ligazón de la representación de cosa a la representación de palabra correspondiente, a diferencia del sistema inconsciente, que sólo comprende representaciones de cosa". En: **op. cit.**, Pág. 368/369.

³⁵ R. CARDOSO DE OLIVEIRA acota a propósito de esta cuestión: "La idea que espero desarrollar será que la identidad social, ella misma, es una ideología y una forma de representación colectiva..., una variedad de creencias se articulan, en un nivel más profundo, en torno de aquella representación inconsciente... Las representaciones colectivas, las ideologías y las identidades étnicas, solamente serán comprensibles a condición de ser referidas al sistema de relaciones sociales que les dieron origen...". Y en referencia

a la contaminación de las relaciones por fricción interétnica que se expresa en el dominio de los blancos y el sometimiento de los indios agrega: "En este sentido, se puede llamar igualmente a la identidad étnica identidad crítica, pues denunciaría por su propia alienación, las condiciones dramáticas en que se da el contacto interétnico". En: *op. cit.*, Pág. 50/53/58/60.

³⁶ RINGUELET, Roberto: **Procesos de contacto interétnico**, Ed. Búsqueda, Bs. As., 1987, Pág. 29.

³⁷ E. GOFFMAN recurre al concepto de "identidad social virtual" para señalar "el carácter que atribuimos a un individuo y que debería considerarse como una imputación hecha con una mirada retrospectiva en potencia - una caracterización "en esencia -", y lo diferencia del de "identidad social real" en la cual "la categoría y los atributos que, de hecho, según puede demostrarse, le pertenecen". Asimismo agrega que, la discrepancia entre ambas identidades sociales recibe el nombre de "defecto, falla o desventaja" - identidad deteriorada - debido a la reducción que se hace de una persona total y corriente en un ser menospreciado e inficionado. "Un atributo de esa naturaleza es un estigma, en especial cuando él produce en los demás, a modo de efecto, un descrédito amplio...". En: *op. cit.*, Pág. 12.

³⁸ Ana María GOROSITO KRAMER aclara: "Por convención me refiero a que existe un acuerdo, un entendimiento general sobre la pertinencia de los elementos de separación (aludiendo a afirmaciones y atribuciones de identidad)... Cardoso de Oliveira utiliza el concepto de cultura de contacto para referirse a este aspecto". De: "Identidad étnica y manipulación". En: HIDALGO, C. y TAMAGNO, L. (Comp.), **Etnicidad e identidad**, Ed. CEAL., Bs As., 1992, Pág. 145. Y BARTH, por su parte, habla de la conveniencia de un contrato social.

³⁹ Respecto de los diferentes niveles de abarcatividad de las identidades étnicas, la autora plantea que relacionado con el más general, representado éste por la sociedad global cuyo modelo interpretativo puede extenderse a una variedad de identidades contrastativas que reproducen la misma atribución simultánea, se hallan uno intermedio que se caracteriza por contener sectores sociales productores de versiones sobre sí, en pugna o aliados con otros, y que tienen eficacia en la imposición de identidades para los sectores que intentan representar y controlar; y un último circunscripto a los grupos que son dominados y en los que tendrían lugar: "La identificación de dinámicas típicas de manipulación de identidades alternativas, su uso y negociaciones en el plano de la cultura de contacto, en especial cuando las identidades étnicas son desplazadas por otras más generalizantes, tales como "pobre", "desocupado", o bien "trabajador, etc...", y particularmente en zonas de frontera, "argentino". En: *Ibidem*, Pág. 152.

⁴⁰ J.LACAN concibe la relación dialéctica que se establece entre el Sujeto y el Otro, mediante la función simbólica propiciada por el lenguaje, como la resultante de dos operaciones fundantes que son la alienación y la separación. En referencia al punto de borde o corte entre ambas instancias y las consecuencias que de él se derivan para la constitución de la subjetividad, expresa que: "El vel de la alienación se define por una elección cuyas propiedades dependen de que en la reunión uno de los elementos entrañe que sea cual fuere la elección, su consecuencia sea un ni lo uno ni lo otro. La elección sólo consiste en saber si uno se propone conservar una de las partes, ya que la otra desaparece de todas formas...Este o alienante no es una invención arbitraria, ni, como suele decirse una entelequia. Está en el lenguaje. Ese o existe... De inmediato les daré un ejemplo: ¡La bolsa o la vida! Si elijo la bolsa pierdo ambas. Si elijo la vida, me queda la vida sin la bolsa, o sea, una vida cercenada...Es legítimo que haya encontrado en Hegel la justificación de esta ape-

lación del vel alienante...- se trata de generar la primera alienación, esa alienación por la que el hombre emprende el camino hacia la esclavitud. ¡La libertad o la vida! Si elige la libertad, ¡pum! pierde ambas inmediatamente - si elige la vida, tiene una vida amputada de libertad...Es curioso que en las condiciones que le dicen a uno ¡Libertad o muerte! la única prueba de libertad que pueda darse sea justamente elegir la muerte, pues así se demuestra que uno tiene la libertad de elegir». En: **Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)** Ed. Paidós, Bs. As., 1986, Pág. 219/220.

⁴¹ Dolores JULIANO emplea este par de conceptos en la caracterización de los requisitos que los grupos étnicos estiman como indispensables para incluir nuevos miembros. En cuanto a los tipos de adscripción subraya: "Estos requisitos pueden ser muy severos y limitar la posibilidad de integración a los nacidos dentro del grupo: adscripción sólo por nacimiento; o muy laxos y considerar miembros del grupo a personas que cumplan sólo algunos recaudos mínimos, por ejemplo, que sientan deseos de pertenecer al grupo: adscripción voluntaria". Respecto de este último tipo, la autora menciona que es el que primó en nuestro país desde la imposición de la ideología ilustrada y que "permitió una rápida asimilación de los inmigrantes, al posibilitarles mantener su autoestima pese al abandono de su tierra de origen y al neutralizar la resistencia de los nativos". Finalmente, reserva el concepto sobre pautas de desadscripción para los casos en que puede producirse la "pérdida de la identidad étnica", es decir, "las formas en que el grupo considera que se puede perder la condición de integrante de una etnia". Juliano aclara que esta situación está más específicamente ligada a los casos de adscripción voluntaria, dado que la que se adopta por nacimiento se toma como definitiva e incuestionable. De: "El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria". En: RINGUELET, R.: **op. cit.**, Pág. 83/96/108.

⁴² H. TRINCHERO en un trabajo dedicado a la construcción de los imaginarios acerca del Chaco y sus pobladores originarios, en distintos períodos de la historia argentina, indica que: "*La construcción de la imagen de nomadismo, fue otro de los elementos constitutivos del estigma. Se mezclaban allí narrativas etnográficas sobre el carácter nómada de la dinámica cazadora-recolectora, con el movimiento de huida y combate por la subsistencia de las poblaciones indígenas... resultaba operativa para construir la imagen de un "nomadismo natural", propio del "temperamento" indígena*". De: "De la colonia a la Nación. Discursos y prácticas sobre indios y fronteras del Gran Chaco". En: PEREZ ARIAS, E. (Comp.): *La reconstrucción del mundo en América Latina*, **Revista Heterogénesis** Nº 3, Universidad de Lund, 1998, Pág. 126.

⁴³ Salvando las distancias entre ambos análisis, la situación en la que interactúan cotidianamente inmigrantes (especialmente criollos) y nativos dentro del barrio en cuestión, me resulta comparable a la descripción realizada por Harald EIDHEIM sobre las relaciones interétnicas entre lapones y noruegos, en una zona al norte de este país donde exclusivamente dichos grupos se encuentran mezclados. El autor reseña así sus intercambios: "Lo más notable es el hecho de que la interacción en la esfera pública se desarrolla dentro de los status e instituciones de la población noruega dominante. Sin embargo, es un axioma predominante que la población local está integrada por dos categorías étnicas: lapones y noruegos. Como la expresión de una identidad lapona no se da como una alternativa, se concluye que en esta esfera no existe una interacción institucionalizada donde un "status lapón" pueda ocupar una posición reconocida, es decir, lapones y noruegos no son status complementarios. Luego, lo que perpetúa el axioma de esta escisión de identidad es el hecho de que las

personas pueden identificarse entre sí como pertenecientes a categorías distintas a partir del desempeño de toda actividad en la esfera pública. Esto viene a reforzar el síndrome de signos asociados con las categorías étnicas, así como la noción de que las identidades divididas se reflejan en el marco social. Sobre este fondo podemos comprender que ser lapón es una restricción fundamental que obliga a ejercer un control sobre la impresión que se puede ofrecer, a tal grado que todos los lapones de la costa evitan en lo posible proceder de modos que revelen su identidad en el lenguaje local de los símbolos y las señales". De: "Cuando la identidad étnica es un estigma social". En: BARTH, F.: *op. cit.* , Pág. 62/63.