

Etnografía y teoría social. Entrevista al sociólogo Javier Auyero¹

.....

Jefferson Jaramillo Marín²

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia³
jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co

Carlos Del Cairo⁴

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia⁵
cdelcairo@javeriana.edu.co

.....

¹ La entrevista fue desarrollada y editada por Jefferson Jaramillo Marín y Carlos del Cairo. Durante el desarrollo de la entrevista también acompañaron la socióloga María José Álvarez y la antropóloga Maite Yie, profesoras de la Universidad del Rosario y de la Pontificia Universidad Javeriana, respectivamente.

² Doctor en Ciencias Sociales, FLACSO, México.

³ Profesor Asociado del Departamento de Sociología.

⁴ Doctor en Antropología.

⁵ Profesor Asociado del Departamento de Antropología.

Etnografía y teoría social. Entrevista al sociólogo Javier Auyero

Ethnography and social theory. Interview with the sociologist Javier Auyero

Etnografia e teoria social. Entrevista com o sociólogo Javier Auyero

El profesor Javier Auyero es oriundo de Buenos Aires y licenciado en sociología de la Universidad de Buenos Aires, con un doctorado de la *New School for Social Research*, donde fue alumno de Charles Tilly. Trabaja desde mediados de los años noventa en Estados Unidos y actualmente es el titular de la cátedra “Joe R. and Teresa Lozano Long Endowed” en Sociología Latinoamericana de la Universidad de Texas, Austin. Es un sociólogo con una singular afinidad por la etnografía política, orientada especialmente hacia temas como la pobreza urbana, la acción colectiva, la vida cotidiana y la cultura política. Dentro de su extensa producción destacan los libros: *¿Favores por votos?* (1997), *Caja de herramientas* (1999), *La política de los pobres* (2001), *Vidas beligerantes* (2004), *La zona gris* (2007), *Inflamable, estudio del sufrimiento ambiental* (realizado con Débora Swistun, 2008), y *Patients of the State. The Politics of Waiting in Argentina (Pacientes del Estado)* (2012).

En su reciente paso por Bogotá, con motivo de un ciclo de conferencias organizado por la Universidad del Rosario, aprovechamos para conversar con él acerca de sus afinidades por la etnografía, su articulación con su proyecto sociológico y su relación con la teoría social contemporánea. El 8 de noviembre de 2012 nos atendió en un hotel ubicado en el centro de la ciudad, luego de llegar de una visita a una de las Casas de Justicia en la localidad de Bosa, al sur de Bogotá. De esa conversación sostenida por espacio de dos horas, dejamos consignados en este texto varias de las ideas intercambiadas.

Javier Auyero (J.A.), Jefferson Jaramillo (J.J.), Carlos del Cairo (C.D.C.), María José Álvarez (M.J.A.), Maite Yie (M.Y.).

(J.J.): *En su trabajo de investigación convergen la sociología y la antropología. Usted es de los que privilegia el análisis de aspectos importantes para la sociología como las estructuras de dominación, el habitus, el poder o la marginación. Pero también trabaja cuestiones más relacionadas con la antropología, como la etnografía y la reflexividad de los sujetos. Cuéntenos cómo hace este tipo de trabajo. ¿Cuáles son las ventajas y las dificultades?*

(J.A.): En realidad para mí hacer sociología o etnografía es una práctica pero no es una cuestión de principios, como decir, por ejemplo, que solo puedes hacer antropología haciendo etnografía. Yo creo en la “poligamia metodológica”. Como sociólogo, para mí la etnografía es una herramienta que me sirvió en su momento porque no podía imaginar cómo estudiar las relaciones clientelares⁶. Ella me sirvió para mirar críticamente la literatura de los movimientos sociales y empezar a entender que estaba mirando desde la perspectiva de los sujetos. Porque la etnografía no es solo un qué hacer sino un cómo hacerlo. Así, entendí que la etnografía no es solo un método o una herramienta para conocer, sino que también permite indagar cómo los sujetos le dan sentido a sus prácticas. Pero cuando llegué al estudio de los saqueos en Argentina en el libro *La zona gris*, no podía entender las regularidades de los procesos de violencia colectiva sin armar una base de datos y llevar a cabo análisis estadístico.

Siempre tiendo a gravitar alrededor de la etnografía, porque una vez que hablas con los sujetos y pasas tiempo con ellos, terminas sospechando de otros métodos como las encuestas de opinión para entender la protesta o la manera cómo los sujetos conciben a los líderes políticos barriales. Desconfío porque pasé mucho tiempo con ellos. Me doy cuenta que en una encuesta ellos dicen otra cosa. Asimismo desconfío de las encuestas sobre problemas ambientales que pretenden dar cuenta de estos asuntos en cinco minutos. Al cabo de un año y medio de trabajo de campo en una comunidad altamente contaminada como es Villa Inflamable en Buenos Aires, logré entender mejor qué estaban pensando los sujetos, reconociendo que frente a un extraño dicen una cosa y en la vida cotidiana dicen otra.

Puede parecer contradictorio, pero para mí la sociología y la antropología son una misma cosa. El asunto está en que la sociología y la antropología existen como disciplinas y te disciplinan, por más esfuerzo que hagas. Así, : para la sociología, la etnografía es un método marginal a diferencia de lo que es para la antropología, donde es casi un rito de pasaje. Además, los antropólogos publican con los antropólogos y los sociólogos con los sociólogos. Yo fui miembro del consejo de la revista *Ethnography* que justamente trata de generar ese diálogo. Sin embargo, es difícil romper esos nichos disciplinares, donde los sociólogos publican sobre sociólogos y se citan mutuamente, y los antropólogos hacen lo respectivo también. El dialogo no ocurre salvo en algunos sectores de la disciplina. En mi caso, los sociólogos piensan que soy antropólogo y

.....
⁶ Se refiere a la investigación que dio como resultado su libro *La política de los pobres* (2001).

los antropólogos piensan que soy científico político y estos, a su vez, que soy antropólogo. Pero así es mi práctica intelectual.

Ahora bien, respecto a la otra parte de la pregunta ¿qué limitaciones tiene lo que hago? Diría que muchas veces hacer etnografía no te permite establecer regularidades fuera del lugar específico desde el cual trabajas y hablas. Así, con la etnografía no podría estudiar cómo se generó la violencia colectiva en la Argentina. Vale en este sentido, utilizar la metáfora de uno mis libros, *La caja de herramientas*, para mostrar que la etnografía es una especie de “martillo”. En ese sentido, si te enfrentas a un tornillo no lo puedes martillar, tienes que usar un destornillador. Es decir, una encuesta o la construcción de una base de datos a partir de la lectura sistemática de los diarios no te sirven si quieres conocer cómo los sujetos le dieron sentido a esa violencia colectiva, pero si te puede ser útil para establecer ciertos patrones de conducta. Lo que quiero decir es que todo método tiene su limitación y por esta razón creo en la utilidad de la poligamia metodológica. El libro *Inflamable, estudio del sufrimiento ambiental* sería imposible sin la convergencia de algunos métodos, como es el caso del estudio previo epidemiológico que tiene un origen cuantitativo. Si no, sería imposible establecer un parámetro de la contaminación o del envenenamiento de los habitantes de ese lugar.

De otra parte, siento que a veces, con la defensa acérrima de ciertos métodos, la etnografía por ejemplo, uno termina estableciéndole agendas de trabajo a otra gente. Y a mí no me gustan ni las agendas ni las recetas. Me gusta trabajar y está bien si puedo aprender algo de alguien. No me gusta decir: “esto es lo que hay que hacer en la antropología o en la sociología”. El libro *Inflamable, estudio del sufrimiento ambiental* no lo propondría como un modelo. Creo que fue un buen resultado pero no me siento con la autoridad, intelectual ni etnográfica para decir “hay que hacer esto”. Eso tiene más que ver con mi propia autobiografía, pero no me siento con autoridad para establecer una agenda para otra gente.

(C.D.C.): *¿Considera que en su trabajo la pertinencia fundamental de la etnografía es para explorar el sentido, la reflexividad y el posicionamiento de los sujetos?*

(J.A.): Claro, porque la etnografía intenta, como principio básico, reconstruir el punto de vista de los sujetos. Ese tipo de investigación, como principio fundamental, lo hace en tiempo y espacio real; no es una reconstrucción retrospectiva. Ese tipo de investigación en tiempo y espacio real tiene que tener testigos, cualquiera sea el objeto. Tiene

que intentar ver cómo los sujetos sienten y piensan sobre una institución, una práctica en tiempo y espacio real. Pero esto es físicamente demandante. Y esto en la propia práctica me hizo desconfiar de otros métodos. Llegar y preguntarle a la gente rápidamente por algo que pasó hace una semana no es lo mismo que haber estado una semana atrás y estar ahora con los sujetos. Entonces la idea del tiempo y espacio real es importante para reconstruir la relación con los sujetos. Me parece que esa relación es central para cierto tipo de investigaciones y para otras no.

La etnografía también tiene que ver con un cruce biográfico. No en vano, hacer etnografía es biográficamente desgastante. Eso lo puedes hacer en cierta época de tu vida. Yo hace 20 años iba al barrio solo, ahora tengo hijos y no puedo ir con ellos al barrio porque es peligroso. Ahora tengo otro tipo de constreñimientos. Si uno piensa en una trayectoria del sociólogo entre los sociólogos, el lugar del trabajo y el lugar del oficio tienden a coincidir: uno trabaja con una base de datos y con un archivo en su oficina y estos coinciden durante mucho tiempo. En cambio, para el etnógrafo no. Incluso allí se separan cada vez más. Si uno quiere hacer etnografía, tiene que salir, pero cada vez es más complicado. No en vano las mejores etnografías son de doctorandos recientes o de gente más joven, no solo porque son más vitales y arriesgados, sino también porque para los mayores existen otros constreñimientos.

(C.D.C.): *A propósito de las discusiones que tomaron fuerza en la antropología sobre la desnaturalización de la autoridad etnográfica en la década de 1980 y en su condición de sociólogo con particulares afinidades por la etnografía, ¿cómo se posiciona frente a ese tipo de discusiones y cómo influyen estas en la producción de su trabajo?*

(J.A.): Confieso que siempre creí “relativamente” en la autoridad etnográfica. Si bien siempre he sido reflexivo sobre qué posición ocupa uno en el campo y en relación a los sujetos, yo siempre he creído, con limitaciones, que lo que proponemos son explicaciones parciales. No creo que lleguemos como etnógrafos a la verdad de lo que está sucediendo, o de lo que sucedió. Aunque fui formado en la escuela de Charles Tilly y de Pierre Bourdieu, que me enseñaron que existe una realidad afuera que uno puede y debe conocer rigurosamente, veo que el peligro de la etnografía –a diferencia de otros métodos– es que hablas con sujetos que después pueden contestar a o confrontar tus interpretaciones. Me explico, lo que estoy diciendo es que uno propone explicaciones parciales, pero no creo que se llegue a la verdad de lo

que está sucediendo. Sin embargo, son explicaciones que se dan con base en algo que no pueden hacer los sujetos. Porque la tarea de los sujetos es vivir su vida, la mía como investigador es comprenderla.

Si bien soy consciente de la necesidad de examinar reflexivamente cómo se trabaja etnográficamente con otros sujetos, la etnografía tiene la ventaja de querer ponerse en los zapatos de ellos, sabiendo de antemano que uno no se transforma en ese otro sujeto, y que en otro momento se debe salir y explicar. Yo no creo, a diferencia de Anthony Giddens o de los etnometodólogos, que todos los sujetos son “teóricos sociales”. De ser así, el mundo sería una monstruosidad. Ellos están ocupados con otras cosas, nuestra ocupación es explicar, comprender, arriesgar interpretaciones. De todas maneras, el riesgo es pensar que todos están haciendo lo mismo con nosotros, que es una especie de “populismo sociológico o antropológico”. En eso yo sí soy un sociólogo realista. Yo creo que lo que hago es estudiar un objeto que estoy construyendo y reconstruyendo permanentemente

Sin embargo, también creo que la etnografía más clásica en tiempo y espacio reales es el mejor antídoto para la autoridad del etnógrafo, porque uno no puede “decir cualquier cosa”. Porque tienes los sujetos que te están diciendo cómo ven y cómo piensan las cosas. Entonces, si uno hace una “buena etnografía” es muy difícil abusar de la autoridad del etnógrafo. Pero no confundamos: los autores, en el caso de *Inflamable, estudio del sufrimiento ambiental* fuimos nosotros (Javier Auyero y Débora Swistun), si bien hablamos con otros, y contamos con interpretaciones, no sometimos el trabajo a la autoridad de los vecinos a ver si nosotros teníamos razón en el análisis. Si uno devela estructuras de dominación, uno revela que ellas funcionan parcialmente por el desconocimiento de la gente.

Ahora bien, soy consciente que cuando me estaba formando a principio de la década de 1990, estaba muy al tanto de estos debates sobre el cuestionamiento a la autoridad etnográfica. Y de hecho reconozco que alguna parte de la antropología, sobretudo norteamericana, fue permeada por estos debates. Muchos de los textos que se produjeron a propósito, revelan una serie de dudas sobre la capacidad de conocer o sobre quién soy yo para conocer. Aun así, también es importante no dejar de lado que muchos de ellos caen en una serie de “reflexiones narcisistas”, más de una vez impenetrables hasta para un lector informado, sobre la persona del antropólogo, que no le importan a nadie.

Frente al tema de la reflexividad, creo que me estoy volviendo viejo y conservador. Creo en la etnografía más clásica, no en el sentido

en que el autor no está en ningún lado o en el tipo de texto en el que el autor está en todos lados. Pero yo no soy el objeto. El objeto son quienes saquean el supermercado, los que viven en la podredumbre de la contaminación, o quienes están muriendo porque los matan a tiros, no soy yo.

(J.J.): *La impresión que tenemos de su trabajo es que hace etnografías de las prácticas sociales. Eso está presente en tres de sus obras centrales: Política de los pobres, Vidas beligerantes e Inflamable, estudio del sufrimiento ambiental. En ese sentido ¿considera usted que las prácticas sociales se convierten en el eje articulador de su lectura de Bourdieu y de Giddens, pero también de Tilly?*

(J.A.): Esto tiene que ver con el primer objeto que construí, que fue el que más me determinó a seguir por ese lado. Uno no llega a hacer su primera etnografía diciendo: “ya tengo el marco, ya sé qué es lo que quiero hacer, ya entiendo que la cultura es un sistema de prácticas”. Yo lo puedo decir y lo puedo repetir de memoria, pero no es intuitivo definir a la cultura como un sistema de prácticas.

En relación al clientelismo, mi interés parte de mi incomodidad con cómo se estudiaba este tema en América Latina. Sabíamos mucho sobre lo que la gente decía, sobre el patrón, los mediadores o los clientes, pero no sobre lo que la gente hacía. Y fue una intuición. Yo dije: “quiero preguntar sobre lo que la gente hace con el clientelismo”. Eso iba en paralelo a mi lectura de *El sentido práctico* y de *Outline of a Theory of Practice* de Pierre Bourdieu y de los textos de Loïc Wacquant sobre el boxeo. Si bien a mí no me interesa el boxeo, fue a partir de ese texto que entendí lo que Bourdieu quería decir con las prácticas.

En el trabajo de Wacquant las prácticas son ir al gimnasio, preparar el cuerpo, tener una dieta en particular, restringir la actividad sexual, etcétera. Pensé: “yo quiero hacer esto pero hacerlo en un universo político específico”. En el caso de Wacquant era el gimnasio y ¿en mi caso? Yo me acuerdo de que tenía por aquel entonces un papel en blanco en la mano y pensé: “Me interesa lo que la gente hace, me interesa cómo se construye la dominación política, quizá por mi propia biografía⁷, y me interesa mirarlo en un universo social específico”. Y recuerdo que hice círculos en ese papel y llegué a la unidad básica que era el local del partido peronista, y dije: “Yo quiero ir allá. Allá es donde se juega la dominación política”.

⁷ Es importante anotar que su padre, Carlos Auyero, fue líder del Partido Demócrata Cristiano en Argentina y del FrePaSo (Frente para un País Solidario), conformado por disidentes peronistas durante finales de la década de 1980 y mediados de 1990.

A partir de ahí comencé a interesarme en las prácticas de la acción colectiva, en cómo se construye *in situ* la acción colectiva. Nosotros tenemos hoy día muy buenos esquemas sobre cómo se forma un movimiento social. Pero ¿qué hace la gente que forma el movimiento social en su vida cotidiana? Lo mismo sucede con el tema de la contaminación. No se trata de indagar qué piensa la gente de la contaminación sino cómo la gente organiza su vida cotidiana en contextos de alta contaminación. Y eso es claro en *Inflamable, estudio del sufrimiento ambiental*, porque a mí me interesaba comprender qué hacen esos pobladores en su vida cotidiana.

Y es allí donde cobra sentido preguntar ¿qué hace la gente con la contaminación? La gente se enferma, se muere pero, ¿qué hacen esas personas en su vida cotidiana frente a la contaminación? Esa gente hace lo que toda la gente hace: trabajar, ir a la escuela, el nene se enferma y la madre lo lleva al médico, etc. Con el tiempo aprendí que la cultura no es solamente un sistema de valores, no es solamente un conjunto de creencias o percepciones de mundo. La cultura es también lo que la gente hace influenciada por mecanismos ideológicos. Lo llamativo es que tras la lectura de Wacquant, aún sigo pensando en un gimnasio: a veces más grande, a veces más chico, pero no me puedo salir de eso.

(J.J.): *¿Fue difícil conciliar la teoría de la práctica con toda la formación influenciada por Charles Tilly? El asunto es que Tilly piensa, por ejemplo, en series temporales de largo aliento y hace institucionalismo histórico, mientras que Wacquant, influenciado por la obra de Bourdieu, explora escenas locales ¿Cómo ha hecho para conciliar ambas perspectivas en su obra?*

(J.A.): Tanto el pensamiento de Bourdieu como el de Wacquant y el de Tilly son profundamente relacionales. Insisto, esto no funciona como con un libro de cocina que uno dice: “quiero cocinar” y allí te dicen cómo hacerlo. Cuando leía a estos autores, no lo tenía claro. Aun así, con el tiempo empecé a darme cuenta que un camino para conciliarlos era centrarme en las relaciones. Fue precisamente en el estudio del clientelismo que me di cuenta que el motor de la acción social era el sistema de relaciones. No en vano, es cierto lo que dices sobre Bourdieu y Tilly pero, mira las metáforas o las imágenes que utilizan para hablar de la acción social: el “habitus” en Bourdieu y Wacquant, y los “repertorios” en Tilly. En realidad sus trabajos son muy análogos, y no es casual que, al menos Bourdieu y Tilly, utilicen al jazz como metáfora de la vida social. Porque hay algo de improvisación en

la relación con el otro, porque no se trata de un músico que ejecuta una partitura. Se trata de la improvisación, de esa música que sale y que está siempre en relación con el otro. En el caso del clientelismo, la acción social efectiva siempre sale del líder barrial en relación con su patrón y con su cliente, en esa triada. De ahí sale, perdón el exabrupto, “la verdad” del clientelismo. Lo más cercano sobre cómo funciona el clientelismo sale de esas relaciones y no de la cabeza del líder, o del cliente o de su patrón. Creo que no son conciliaciones fáciles de hacer y que tampoco fueron intuitivas al momento de hacer la investigación. De hecho, a veces sentía que lo que no me respondía Tilly, me lo respondía Bourdieu, porque por ejemplo, el asunto de cómo funciona la dominación simbólica no está por ningún lado en la obra de Tilly, pero sí se encuentra en la obra de Bourdieu. Eso se hace evidente en los capítulos en los que intenté reconstruir el punto de vista del cliente político; estoy hablando de que si reconstruimos ese punto de vista, podemos ver cómo funciona la dominación simbólica del clientelismo pero, no se puede reconstruir este punto de vista del cliente sino que se piensa que ese punto de vista es relacional.

De todas formas, quiero dejar claras tres cosas sobre esto: Primero, no sé si es una interpretación adecuada de Tilly; segundo, no sé si es una interpretación adecuada de Bourdieu, y; tercero, no me importa. Porque está bien si me sirve para dar una explicación parcial pero, si alguien viene y dice: “¡Mirá, entendiste a Tilly mal!”, puede ser. Pero la pregunta clave es: ¿qué resultó del análisis? Conversemos sobre el análisis. Yo mismo tengo la misma crítica a la gente que trabaja sobre temas de dominación simbólica, pero lo interesante es preguntarse si el análisis funciona o no.

(M.J.A.): *Pero Bourdieu es insuficiente en el análisis para entender las relaciones políticas. Para ello es necesario recurrir a otras herramientas más políticas de la sociología.*

(J.A.): Cuando yo escribía la propuesta de investigación de doctorado, encaminada a estudiar el clientelismo, estábamos en el seminario de “Contentious Politics” que orientaba Charles Tilly en la New School for Social Research. Él leyó la propuesta y su primer comentario fue: ¿no sé si usted conoce la historia de los campesinos de Escocia en el siglo XVII? Pensé: “no, y esto está indicando que él no leyó lo que escribí y me va a mandar a leer cualquier cosa”. Y él me dice: “los campesinos en Escocia en ese momento entraban en relaciones de patronazgo para resolver problemas de la vida cotidiana”. Para mí este fue un momento de iluminación alrededor del tema de las prácticas. No

lo tuve yo sino él. Lo que me estaba indicando Tilly era: ¿Cómo es que la gente soluciona sus problemas? ¿Cómo pongo la luz en la esquina de la casa? ¿Cómo pavimento la calle? ¿Cómo me aseguro para que la próxima lluvia no arruine mi casa? ¿Cómo consigo medicamentos? ¿Cómo consigo comida? ¿Cómo acelero el trámite ante el Estado? Esos son problemas de las prácticas, es lo que la gente hace.

Fue un momento de descubrimiento, y me fui con la idea del clientelismo como un asunto de resolución de problemas. Desde mi punto de vista, esta fue una manera distinta de ver el clientelismo porque tradicionalmente se le entendía desde arriba, como una forma de control. Pero es distinto entender el clientelismo como una manera de resolver problemas. Claro que hay que articularlo con el análisis de la dominación para que funcione bien. Digamos que ahí está la sociología política: articulando miradas desde arriba y desde abajo. Si bien eso no está en la obra de Tilly, sí estuvo presente en su consejo como tutor⁸.

(C.D.C.): *Profundizando un poco en el tema de la “contienda política” ¿cómo operan los “dispositivos de control estatal” para neutralizar la movilización social a través de la idea de “hacer esperar”, de la que habla en su libro Inflamable, estudio del sufrimiento ambiental?*

(J.A.): Cuando nosotros llegamos al barrio “Villa Inflamable”⁹ estaban a punto de relocalizar a la gente. Dos años y medio después seguían a punto de relocalizar a la gente, y hoy aún están a punto de relocalizarla. ¡Siempre están a punto de relocalizarlos! Con Débora Swistun empezamos a pensar, muy en relación con la obra de Bourdieu *Meditaciones Pascalianas*, que ésta era una manera de ser y estar en el lugar. Consistía en “estar siempre esperando por otros”, vivir en un tiempo alienado esperando a que otros hicieran algo por ellos. Pero cuando estábamos terminando el libro empezamos a pensar, en relación con la obra de Bourdieu, si esta manera de ser y estar esperando por otros –que es una manipulación que unos cuantos hacen del tiempo, haciendo que otros tengan que esperar por mí–, configura un mecanismo de dominación. Así, el poder de manejar el tiempo del otro es una estrategia sin estrategia. Es una de las maneras en las que funciona la dominación y es una manera de experimentar en “carne y

⁸ Para una ampliación del papel que Charles Tilly jugó como “tutor implacable” pero también “par solidario” de las ideas de muchos de sus alumnos y colegas, se recomienda leer Auyero y Fridman (2008) Charles Tilly, sociólogo, historiador. *Revista Colombiana de Sociología*, (30), 207-209.

⁹ Barrio ubicado a diez minutos del centro porteño de Buenos Aires y cercano al Polo Petroquímico de Avellaneda. Allí habitan más de 1.500 familias expuestas a la contaminación industrial. Este barrio es el escenario de la investigación de Auyero y Swistun (2008).

hueso” el poder por parte de aquellos que tienen que esperar: “siempre me hacen esperar”.

Y empecé a pensar que “hacer esperar” era una modalidad de existencia no solo de la gente de Inflamable sino de otros sectores populares. Empezamos a diseñar una manera de investigar y decidimos ir a lugares donde la gente espera. Y un asistente de investigación estuvo durante un año y medio en la sala del Ministerio de Desarrollo Social de la Argentina.¹⁰ ¿Y qué hacía la gente allí? Esperar. Es como en la obra de *Esperando a Godot*¹¹ en la que no pasa nada. Pero por algo unos personajes están esperando a Godot. Si uno lee esa obra hoy puede pensar: “esto es un aburrimiento, un tedio, aquí no pasa nada”. Pero por alguna razón esa obra fue un éxito teatral, porque es hacer una representación existencial de algo interesante en donde realmente no pasa nada. En la obra de Beckett están Estragón y Vladimir esperando en relación con otro que es Godot. Pero Godot nunca llega, ni se logra percibir quien es Godot. Godot es la incertidumbre total.

A partir de allí empezamos a ver qué hace la gente cuando espera, qué dice, cómo llenan su tiempo, cómo construyen su temporalidad frente a algo o alguien que es incierto. Y en ese transcurso de tiempo nos interesaba indagar qué imagen de Estado se configura como “objeto de reclamos” y qué imagen de ellos mismos se configura como “sujetos de reclamos”.

Después nos fuimos a otra fila de espera de otra institución en donde la gente espera por documentos, sobretudo inmigrantes que están en calidad de “ilegales”. A diferencia de lo que pasaba en el Ministerio de Desarrollo Social, lo que veíamos aquí era que se trataba de una espera totalmente arbitraria: algunas veces había que hacer filas por seis horas y al día siguiente por media hora. Mi asistente de investigación que era ecuatoriano, un día esperó durante 10 horas en la fila tomando notas, y al otro día dijo: “yo me voy a hacer este documento ya que tengo que esperar” pero en 20 minutos lo atendieron. Porque la espera no es simplemente la espera sino que es la “arbitrariedad de la espera”. Yo te puedo hacer esperar, pero también te puedo hacer pasar. Como dice Bourdieu: “te tomo por sorpresa”, te hago esperar, te digo “venga mañana” y cuando vienes te atiendo en cinco minutos. Así es como estos ciudadanos actúan, porque el tiempo está estratificado.

¹⁰ Este es el tema del libro “Patients of the State”, que es un reporte etnográfico sobre la espera de la gente pobre.

¹¹ Pieza teatral de Samuel Beckett, dramaturgo irlandés, escrita a mediados del siglo XX.

Cualquiera que va al doctor sabe que el más pobre de los pobres espera “siete horas” en la sala de emergencias. A mi, que tengo un buen seguro social, me atienden enseguida y si se demoran cinco minutos me pongo furioso. El tiempo de espera está estratificado y eso ya lo sabemos. Hay muchos trabajos sobre eso. Pero la pregunta del etnógrafo es: ¿cómo le da la gente sentido a ese tiempo de espera?

A partir de allí, básicamente lo que hace el libro es registrar varios testimonios relacionados con personas que llegan a oficinas y les dicen: “espera”. Y tú qué haces: “esperas”. Es una tontería, pero así se define una subjetividad. Ya Foucault hablaba de estos “mecanismos represivos”, estas tecnologías de control del yo, de creación de subjetividades. Uno tiende a pensar que el “hacer esperar” es una práctica negativa, sinónimo de “todavía no”, pero también es una práctica de producción de subjetividad.

No teníamos hasta ese momento un nombre para ello así que llamamos “esperante” al sujeto que allí se forma. Este “esperante” es la persona que sabe que su relación con el Estado lo transforma en “un sujeto que espera”. El Estado, en su “eterna generosidad” puede darle mucho o poco de algo. Pero siempre “le da algo para que esa espera tenga algún sentido”, porque de lo contrario no se puede esperar indefinidamente al Estado si este no da nada. Alrededor de esto nos preguntamos entonces ¿qué tipo de ciudadano se construye? ¿un ciudadano que reclama? No. Se construye un sujeto que “sabe esperar”. Luego de horas de observación descubrimos que si tú no eres un buen “esperante” te mandan atrás de la fila. Si tú protestas y te transformas en un “ciudadano que reclama sus derechos” te vuelves un problema y te mandan atrás en la fila a seguir esperando. Ese es un argumento para la creación de cuerpos dóciles.

(M.Y.): *Por lo que comenta, pareciera entonces que el Estado juega al mismo tiempo como un agente controlador, pero también como un agente que viola las normas ¿Qué efectos tiene esa doble condición en la construcción del ciudadano en lo que usted ha estudiado?*

(J.A.): Aquí está de nuevo mi desviación etnográfica porque no puedo contestar esa pregunta en general. En el caso particular de la violencia, estas dos cosas que son contrarias y que ocurren al mismo tiempo, configuran la definición de contradicción. Y esas contradicciones en el Estado, reproducen la violencia. En el caso del barrio que acabo de visitar¹², el Estado aparece con una “oficina”, pero se niega a

.....

¹² Se refiere a la experiencia de visitar una Casa de Justicia en la localidad de Bosa, una de las más

legalizar el barrio y lo que está haciendo es reproducir la precariedad. Entonces hace dos cosas contrarias al tiempo: te expulsa pero también te conecta la luz y no te dice que cuando llueva tu casa se va a caer. En ese caso lo que hace el Estado es reproducir la precariedad. En el caso de la violencia es lo mismo: te reprimo, te mando a la cárcel por tráfico de drogas pero al mismo tiempo negocio con el traficante de la esquina de tu casa, que me de la comisión para dejarlo que siga traficando. Eso genera un efecto en la gente, que dice: “el Estado es un grupo delictivo más”. En tal caso, si empiezas a relacionarte con el Estado –entendido en esa lógica como un grupo delictivo más–, lo que uno quiere es salirse de él. Entonces ¿para qué denunciar ante el Estado un delito? Es una estrategia de sobrevivencia muy individual.

En el caso de la violación es muy evidente: ¿qué haces si no confías en el Estado para denunciar una violación? ¡Linchas al vecino! Ahí el Estado participa de la violencia y no se necesita ser un genio de la interpretación para darse cuenta de eso: el Estado reproduce la precariedad de la misma manera que sucede con las relaciones de espera. El Estado reproduce también las relaciones vigentes de jerarquía entre los géneros, porque el 90% de los que esperan son mujeres. Porque los programas sociales son para las mujeres: “ustedes pueden esperar mientras que los hombres tienen que trabajar”. Ellas vienen con los niños. “Ustedes son madres aquí y una buena madre es una madre paciente con sus hijos y por lo tanto espera”.

Y el Estado también reproduce la precariedad en otros sentidos muy concretos. Por ejemplo, qué pasa si tienes una trabajadora del sector informal que gana para sobrevivir dos semanas y le das un subsidio –como a las empleadas domésticas– para sobrevivir las otras dos semanas del mes y tú la haces esperar por ese subsidio. Para tramitarlo, la mujer tiene que perder un día de trabajo. Y al otro día vuelve, y al otro también, pero al tercer día la echan de su trabajo por faltar. En ese caso, tú eres cómplice de que ella esté engarzada al Estado, de que dependa del Estado para su sobrevivencia porque el que la “jodió fue el funcionario”. Sin embargo, no creo que esta sea una estrategia premeditada del Estado, no creo que haya una postura oficial para hacer esto. Sin embargo, esto no representa una estrategia cualquiera. Como decía Bourdieu: es una estrategia sin estrategia.

(C.D.C.): *Usted habla del ciudadano que espera, que está moldeado para “tener paciencia”, sin embargo, ¿cuándo se activa la capacidad*

.....
 pobres de Bogotá.

de movilización social de los ciudadanos? ¿Cuáles son esos detonantes de la movilización que hacen que la gente “paciente” proteste?

(J.A.): Hay que tener en cuenta dos cosas. Primero, ser paciente no es la única relación que el ciudadano puede tener con el Estado. Esto tiene que ver con la construcción del objeto. Lo que digo es que como etnógrafo yo hago una especie de “zoom” en esa relación de espera para ver qué pasa, pero no estoy diciendo que dicha situación funcione siempre así, para todos los ciudadanos pobres de América Latina. En ese sentido es importante acotar que, cuando nosotros estábamos haciendo etnografía, había gente afuera del movimiento piquetero protestando contra los subsidios. Y es por eso que no niego que esto suceda, es más, escribí sobre la acción colectiva. Es decir, mi interés también ha estado en responder a la pregunta ¿qué es lo que hace que “la paciencia” se transforme en acción colectiva o protesta? Y respecto al tema, no solo mi trabajo, sino también la agenda clásica de estudio de los movimientos sociales tiene aún mucho que explotar: la movilización, los marcos de sentido, las oportunidades para actuar y las redes. Esa es la agenda clásica que proponen autores como Sidney Tarrow, Charles Tilly o Doug McAdam. Pero eso solamente es una parte.

Segundo, lo que pareciera acelerar el tiempo del “esperante” no necesariamente tiene que ser un movimiento de protesta. Y aquí sí encuentro un punto relativamente nuevo en la exploración de la acción colectiva. Precisamente cuando estaba escribiendo *Pacientes del Estado* me di cuenta que lo que hacen los líderes sociales es “acelerar” el tiempo. Por eso uno se suma a una “red clientelar”. Los líderes sociales hacen “mover” el tiempo. Si alguien necesita algo, una medicina por ejemplo, el mediador “acelera” el tiempo de espera. En realidad, lo que hice con la obra *Pacientes del Estado*, fue volver a mirar mis notas de campo del doctorado. Allí había un montón de historias de gente que te contaba todo el tiempo que esperaban para recibir un subsidio del Estado, hasta que conocieron a un líder cualquiera. Y en ese momento me pregunté por las formas de solucionar los problemas. El líder social “aceleró” el tiempo.

(J.J.): *¿Considera usted que una etnografía de las prácticas sociales es una vía para hacer etnografías del Estado? Esto parece ser evidente en sus libros Políticas de los pobres e Inflamable, estudio del sufrimiento ambiental.*

(J.A.): En realidad uno puede plantearse una etnografía del Estado y ver las prácticas del burócrata de calle o de los funcionarios y con ellos estudiar cómo se hace esperar, en lugar de estudiar el tiempo del

que espera. Una falencia que tiene el libro *Pacientes del Estado* es que no analiza cuáles son los constreñimientos para hacerte esperar. La etnografía política todavía está “en pañales”. Hay un amplio terreno para hacer etnografía de las prácticas estatales, de cómo se construye el Estado a diario. Porque el Estado se piensa como una macroestructura, como un ente abstracto, pero también es un conjunto de prácticas que están localizadas en burócratas, funcionarios y oficinas. Sobre eso sabemos poco o nada y menos en América Latina. En Estados Unidos hay etnografías de burócratas de calle, o de prisiones, pero el terreno es enorme porque así se construye el Estado todos los días. El Estado debe pensarse también como una interacción.

(J.J.): *Un tema muy cercano a los colombianos es la etnografía en y sobre contextos violentos. Hay una gran dificultad en el caso colombiano porque en muchos lugares existe una especie de cierre para el trabajo del etnógrafo. ¿Qué piensa sobre la gran dificultad para acceder a ciertos contextos, espacios y actores para hacer etnografía?*

(J.A.): Yo realmente no conozco Colombia, pero si se pudiera establecer una comparación entre hacer etnografía en ciertos contextos de peligro en Estados Unidos, Argentina y Colombia, veríamos que las cosas no son iguales. En Estados Unidos, para caricaturizar el asunto, tú más o menos puedes saber de qué lado están los “buenos” y de qué lado los “malos”, en el sentido de saber, por ejemplo, en qué lado está la policía y en cuál otro los que cometen delitos. Tú lees las etnografías de Philippe Bourgois y sabes dónde está la policía; por ahí ves que hay unos policías corruptos, pero la policía siempre viene y reprime. Hay etnografías del control y del abuso policial, pero sabes que están allá. Hay un declarado antagonismo entre el *ghetto* y el Estado. Claro, es una caricatura pero es para ilustrar mi punto. En cambio, en Argentina es un poco más complicado hacer etnografía de estos asuntos porque no sabes cómo está funcionando la policía y no sabes del todo como está operando el Estado. Pero hacer etnografía de la violencia en Colombia, no sé, es más difícil aún. Honestamente yo no sé la respuesta.

De todas maneras, el punto de vista que siempre trato de sugerirles al respecto a mis estudiantes que hacen etnografía es: “no me vendas sólo con problemas teóricos. Andá y ‘embarráte’”. Esa parece ser la estrategia. Como decía el maestro de la Escuela de Chicago, Robert Park: “embárrate el pantalón con la investigación real”. Yo no sé si se puede repetir ese consejo en un país como Colombia. Y la mía puede ser una visión muy simplista pero es la de alguien que ignora el contexto. ¿Cómo hacer una etnografía en un barrio como Cazucá cuando

tienes reguladores de la violencia y tienes tantas ausencias estatales para regular o controlar las violencias? Cuando tiene además tantos actores en juego, como por ejemplo, las milicias de las guerrillas o las de los paramilitares, cuando tienes lo que Tilly llamaba “empresarios de la violencia”. Es decir, especialistas en violencia, que fungen como actores contraestatales o paraestatales. Cómo hacer etnografía en estos contextos es difícil responder para mí, porque para hacer etnografía necesariamente tienes que acercarte a los actores. De todas maneras, hay etnografías con pandillas en las favelas de Brasil. Las hay. Y hay estudios más cualitativos sobre múltiples violencias. Si uno define la etnografía en tiempo y espacio real, en contextos de violencia deberías preguntarte: ¿Quiero estar en medio del fuego? ¿Hasta dónde estoy dispuesto a arriesgar? En mi caso honestamente no lo sé.

(C.D.C.): *En Colombia hay algunas etnografías sobre la violencia en la vida cotidiana que permiten comprender, entre otras cosas, nuevas dimensiones de cómo la gente experimenta lo que desde fuera se percibe como “violencia” y también cómo se sitúan los etnógrafos en esos contextos. ¿Qué opina de hacer etnografías en contextos de violencia?*

(J.A.): La etnografía no es solo sobre cómo se ejecuta la violencia sino también sobre cómo se vive la vida cotidiana en contextos de violencia, de cómo se organiza la violencia. El asunto además está en reconocer que no se puede hacer este tipo de etnografía, sin necesariamente estar enfrentando al ejercicio de la violencia cotidiana sobre los otros. Ahora, otra cosa es si uno quiere en vez de hacer etnografía del boxeador, estar boxeando o estar con el pandillero. Mucho de lo que conozco sobre etnografía de la violencia viene del contexto norteamericano, pero allí es distinto. Me parece que estoy simplificando, pero hace rato que lo estoy pensando, y volví a leer buena parte de esas etnografías y veo cómo aparece la policía. En el campo tú necesitas saber quién es quién, y eso es un desafío, especialmente en contextos tan “grises” como los nuestros.

Para hablar en concreto: durante el último año yo estuve en un debate con mi coautora del libro *Cadenas de Violencia* –que saldrá en mayo de este año–, porque ella es maestra en el barrio que describimos en el libro. Una cosa que discutimos fue si era pertinente cambiar su nombre en el texto. Le dije: “A mí no me pasa nada, pero no puedes exponerte”. De hecho, parte de las cosas que teníamos que decir era que la policía estaba involucrada en el tráfico de drogas, que hacía ciertas cosas con las adolescentes del barrio en términos de violencia sexual, que llegaba a arreglos con los criminales. Si no cuentas esta parte de la historia no puedes explicar nada.

Pero si lo cuentas y al otro día tienes que ir a trabajar a ese lugar, ¿qué pasa? Ella me dijo: “Yo tengo hijas adolescentes. Yo no firmo ese libro”. Entonces le dije yo: “Bueno, si no firmas el libro yo no lo escribo y todo el trabajo que hiciste lo tiramos a la basura. No me parece porque tu participaste en este trabajo”. Y ella me dijo: “no, firmalo vos”. ¿Hay alguna alternativa? ¿Cambiamos el nombre, enmascaramos eso de la policía? Pero ese es un problema en un contexto menos problemático que el colombiano, porque aquí tienes una historia de múltiples violencias, la paramilitar, la guerrillera, la estatal. Aquí hay un problema de violencia total con actores que no son fácilmente identificables. Tú dirás: “un libro es una intervención. Y si lo haces te tienes que hacer cargo de lo que escribes”.

A mí se me ocurrió que alguien tiene que escribir un trabajo sobre Cazucá con esta laguna seca, porque parte de la memoria del país contemporáneo está ahí. Reconstruir los puntos de vista sobre esa laguna, porque ahí están todos los debates de sociología de la memoria, sobre cómo se construyen las identidades. Si alguien te dice que esa laguna es un parque y otro te dice que es una fosa común, se lleva cabo un debate sobre la memoria. Allí están los debates sobre la memoria, ahí tienes presentes a los clásicos de la materia como Halbwachs y Durkheim.

(C.D.C.): *Además de la comprensión e interpretación de realidades que se le atribuyen como función vital a la etnografía, algunos plantean que una etnografía debe ser, fundamentalmente, una intervención ¿La etnografía tiene algún potencial transformador? ¿Cómo se sitúa usted frente a la documentación etnográfica de realidades tan complejas como las que ha trabajado?*

(J.A.): La primera exigencia para la etnografía es que logre documentar lo que sucede en un universo sobre el cual no conocemos nada. Puedo pensar que los cinco libros que escribí son eso. En realidad, puedes sacarle todo el aparato teórico, alguna que otra discusión analítica en la que me pude haber metido y lo que queda, es que documento una historia que no se sabía sobre esos lugares. En ese sentido muy básico, la etnografía es un ejercicio de develamiento sobre algo que nadie sabía o que nadie quería ver. Por ejemplo, nadie sabía que en Buenos Aires existía un barrio con las características de Villa Inflamable. Cuando yo cuento que el barrio donde transcurre *Cadenas de Violencia* tiene tasas de homicidio similares a las de Sudáfrica, estoy haciendo una intervención en los debates sobre seguridad en Argentina.

En Argentina no había un estudio sobre el clientelismo, nadie había estudiado el tema. En ese sentido hablar sobre clientelismo es una intervención, en eso no se diferencia mucho de una buena crónica urbana, de las buenas crónicas urbanas hechas por periodistas, y está mal que lo diga yo, pero en cierto sentido es así.

A veces pienso que muy buenas crónicas urbanas son mejores que algunas etnografías. Pero también debemos intentar develar mecanismos de dominación, decir cómo y por qué funcionan las cosas como funcionan. Eso tiene un problema y es que muchas veces los mismos sujetos no se reconocen en la narrativa. Todos los etnógrafos somos criticados porque te dicen: “bueno, eso sucede allí, pero ¿cómo vas a generalizarlo?”. Pero esa es otra discusión. Si haces una lista de los libros más influyentes de la sociología norteamericana, buena parte de estos son estudios de caso: *Historia y Crítica de la opinión pública* de Habermas, *Vigilar y castigar* de Foucault, *El sentido práctico* de Bourdieu, entre otros. Todos son estudios de caso y nadie se pregunta cómo generalizan. Pero si te fijas con más detalle, se generaliza. Ese es el mejor argumento contra esos que dicen que este es solo un estudio de caso, porque los estudios de caso contribuyen a la discusión teórica.

Ahora bien, ¿cuál es el papel de la etnografía como intervención política? Creo que cumple un papel de denuncia y por eso yo escribo sobre lo que a mí me molesta, sobre lo que me indigna. No es la comprensión teórica ni el enfrentamiento de autores, ni extender la teoría de Foucault simplemente. ¡No! Es comprender lo que pasa acá y eso que pasa me molesta y molesta a otros. Esto lo decía José Saramago: “Yo escribo porque me indignan las cosas”. Y el día que me deje de indignar algo, escribiré algo teórico por ejemplo, sobre la relación entre Bourdieu y Tilly.

No desmerezco ese tipo de trabajos teóricos, pero si uno escribe sobre lo que le indigna y lo reporta, la puesta implícita por debajo de la mesa es que eso va a despertar la indignación de otros. No me indigna a mí solo. Por eso escribí *Inflamable, estudio del sufrimiento ambiental* en una versión más corta que salió en español. Por ello el afán de escribir también en español para intervenir en el espacio donde se basa la investigación. Y me pregunto ¿qué hace la gente con eso? Y la respuesta es que uno no puede controlar la lectura. Yo escribí *La política de los pobres* para desmontar parte del mito y los malos entendidos sobre el clientelismo, y el efecto del libro es que ahora a mí se me asocia con la palabra “clientelista”. Entonces lo que escribí en el libro, supuestamente, es que los pobres en Argentina se relacionaban con

la política de manera clientelar, cuando mi libro justamente no dice eso. Pero como el título es *La política de los pobres*, supuestamente el argumento es que la política de los pobres es clientelar. Y yo nunca digo eso en el libro.

Yo estoy hablando sobre los que ya están “desposeídos” simbólicamente y que tampoco pueden contestar esa representación. Yo no estoy hablando de los empresarios ni de los políticos, ¡no! Yo estoy hablando de la gente que no puede contestar. Es por eso que hay que tomar precauciones con el riesgo de crear una representación distorsionada, porque lo que puede quedar de un libro como esos es que los pobres no quieren entender y esa va a ser la lectura. Es decir, se torna en sentido común que en esas zonas marginales la gente hay que tratarla así, hay que tratarla con violencia. Pero, insisto, los autores no controlamos la representación, pero sí hay que ser más reflexivos sobre el tema.