

COMENTARIO A LA POLÉMICA BRIONES-GORDILLO

Rosana Guber*

Materiales de la polémica:

“La actual dinámica económica de los cazadores-recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo” de Gastón Gordillo (*Publicar* II(3): 73-96, 1993).

“Lo esencial es invisible a los ojos...” de Claudia Briones, y “La cultura como praxis material” de Gastón Gordillo (*Publicar* V(6): 7-46, 1996).

Comentar un debate provoca a un posicionamiento frecuentemente bipolar de los polemistas y su audiencia. A veces esta extensión cierra posiciones; a veces las enriquece con la aparición de nuevas voces. Por mi parte, prefiero realizar alguna reflexión desde materiales ajenos a la realidad empírica referida en la polémica. No me interesa tanto tomar partido, sino encuadrar el debate en la producción antropológica sobre la Argentina.

Según Gordillo, los cazadores-recolectores, “la quintaesencia del aislamiento y del primitivismo romántico” en el imaginario antropológico, han sido frecuentemente objeto de esencialización. A los esencializadores de los indígenas del Chaco apunta Gordillo cuando comenta críticamente a quienes argumentan que la conciencia o tradición “recolectora” y “ecologista” de estos pueblos oficia de obstáculo para el desarrollo de la agricultura, y de aliciente para el asistencialismo, la caridad y el

*Conicet-Ides.

asalariamiento; a quienes afirman que los valores igualitarios y recíprocos de cazadores-recolectores contribuyen a la importancia que dichos grupos asignan a la venta de fuerza de trabajo. Ambas posturas sostendrían que la "cultura cazadora-recolectora" oficia como estrategia para estos grupos en su inserción en el mercado. Con ellos disiente Gordillo ya que su situación económica se debe a las constricciones impuestas por el capital. No hay especificidad cultural indígena ni en el asalariamiento, ni en el desempleo, ni en vivir de la asistencia social; en suma, los cazadores-recolectores no gozan de un status ontológico diferente al de otras sociedades humanas. En todos estos planteos, Gordillo señala, se deben atender "los procesos históricos de inserción de los grupos indígenas en el capitalismo".

Briones comparte esta crítica, pero hace tres señalamientos que titula

- la "invisibilización asimétrica de lo cultural";
- la asignación asimétrica de los atributos de lo "moderno" y lo "tradicional"; y
- la fusión explicativa entre significado y función.

Por "invisibilización asimétrica de lo cultural" Briones entiende el ocultamiento de la naturaleza "cultural" del capitalismo y los "condicionamientos estructurales" cuando éstos se esgrimen en términos abstractos, generales y atemporales ante la especificidad (cultural) de ciertos grupos. El capitalismo se desculturiza y universaliza junto con sus agentes—capitalistas, proletarios, criollos no indígenas—, y define culturalmente a los Otros sobre quienes actúa, conduciendo a una naturalización desigual de la diferencia.

Con respecto a la asignación asimétrica de los atributos de lo "moderno" y lo "tradicional", Briones sostiene que si los antropólogos "no renuncia(mos) a la idea misma de 'sistemas sociales y simbólicos indígenas'" para dar cuenta de "qué papel juega lo cultural /.../ en la actual dinámica económica de los indígenas (en el caso comentado, los indígenas del Gran Chaco)", sería conveniente formularnos la pregunta inversa: cómo han incidido en tal dinámica de inserción los sistemas simbólicos y las tradicionales pautas de sectores plenamente capitalistas. Los sistemas simbólicos y las pautas tradicionales no son exclusividad de algunos, sino posicionamientos y creaciones de todos los sectores sociales.

En tercer lugar, Briones llama la atención de que en la partición cultural-no cultural, marcado-no marcado del mundo, es riesgoso confundir función y significado.

En el contexto capitalista, el asalariamiento, p.e., es funcional al capital, pero puede revestir significados diferentes según los sectores a los que alcanza. Es cierto que "las prácticas culturales deben pensarse en permanente resignificación", pero a ello debe agregarse, primero, que dicha resignificación "nunca es una producción estrictamente indígena" porque "forma parte de procesos de construcción de hegemonía", y segundo, que las respuestas nativas y no nativas son culturales por definición.

Voy a retomar estos puntos para ubicar en perspectiva una cuestión en la cual ambos parecen interesados: la utilidad del concepto "cultura" para designar a determinados agrupamientos sociales en el contexto del capitalismo. En sus análisis de fines de los '60 a mediados de los '70 algunos antropólogos sociales argentinos trataron el tema intentando una caracterización sociocultural de nuestro capitalismo, aún cuando "la cultura" no era parte de su eje conceptual.¹

La preocupación de aquellos colegas, cuyo campo se extendía desde los valles Calchaquíes catamarqueños (Esther Hermitte) hasta el norte algodnero santafecino (Eduardo Archetti & Kristi-Anne Stolen), pasando por los obrajes chaqueños y santiagueños (Santiago Bilbao) y por las fincas santiagueñas (Hebe Vessuri), giraba en torno a la caracterización de unidades productivas generalmente medianas y pequeñas, en áreas definidas como "marginales" al corazón agro-ganadero argentino. Pero esta "marginalidad" no se concebía como aislamiento de los poderes económicos –centros acopiadores, empresas comercializadoras, etc.– ni de los poderes políticos locales, provinciales y nacionales. El desafío era, por entonces, superar el estrecho marco de los estudios de comunidad, y plantear las articulaciones entre lo local y lo nacional, sin desconocer las peculiaridades de cada "nivel de integración" (Lins Ribeiro 1993).

Este enfoque, por un lado, presentaba a las unidades sociales como estratificadas, no sólo en clases sociales al interior de la localidad, sino también articuladas con poderes económicos extra-locales, y por otro lado, "desculturizaba" a los sujetos de estudio, ya que no explicaba sus prácticas en función de valores idiosincráticos y específicos por la tradición; en vez, los insertaba en lógicas socioeconómicas en virtud de las cuales los pobladores trabajaban, votaban, creían, amaban y se reproducían.

Asimismo, a través de las unidades sociales en cuestión, estos antropólogos sociales definían a la Argentina como un país mixto, ni íntegramente moderno ni íntegramente tradicional, ni totalmente capitalista ni totalmente campesino. Los colonos de

Santa Cecilia son para Archetti y Stolen unidades familiares que distan tanto del tradicional campesinado latinoamericano (que empeña a la unidad doméstica en la producción) como del empresario capitalista de los EE.UU. (capaz de acumulación). El objetivo de su investigación en 1973 era

...contribuir al estudio antropológico de sociedades post-campesinas. Una discusión teórica sobre el contenido del concepto de 'campesino' y los límites de la sociedad campesina se beneficiaría del contraste con los farmers, /.../ productores de unidades domésticas que están plenamente integrados en una economía capitalista (Stolen 1996 :5-6).

Esta hibridación queda clara en el título de su libro *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino* (1975): colonos que explotan sus medianos y pequeños campos de algodón en base a la fuerza de trabajo familiar, valiéndose de fuerza de trabajo asalariada sólo en tiempos de cosecha.²

Los productores de la zona irrigada del Río Dulce de Santiago del Estero, comparten según Vessuri elementos de la empresa moderna y de un sistema tradicional de producción : la "finca" ostenta una naturaleza contradictoria y mixta:³

...la finca y los sistemas socioeconómicos asociados con ella son una peculiar adaptación al capitalismo moderno en una región periférica. La fuerza de trabajo de esta región no es absorbida en la forma típica descrita para el capitalismo en países desarrollados, ya que no alcanza a transformarse en trabajo formalmente libre con ocupaciones asalariadas caracterizadas por algún grado de estabilidad, y ostenta un standard de vida muy inferior al del trabajador industrial en el país (Vessuri 1971:2; en adelante mi traducción).

En sus conclusiones, Vessuri decía esperar que su trabajo

...hubiera desterrado la ingenua noción de que la Argentina es una sociedad totalmente penetrada por relaciones capitalistas. En mi reseña de los hechos ocurridos en Yuraj Tacu y en la región de irrigación del Dulce durante los últimos 90 años traté de mostrar que las

relaciones precapitalistas prevalecieron por un largo período y pueden encontrarse aún hoy. Esto no implica afirmar la visión opuesta de que el interior argentino es un repositorio de relaciones feudales a la espera del arribo del capitalismo. Mostré a Santiago del Estero totalmente integrado en la economía y la sociedad capitalista nacional, las peculiares condiciones precapitalistas de producción que presenta deben ser explicadas por otras razones, intrínsecas al sistema. La falla mostró estar en otro lado y no en la psicología de los Yuraj Taqueños quienes, como individuos, han probado ser capaces de reaccionar positivamente a nuevas oportunidades económicas. Ellos se han ajustado relativamente rápido al nuevo ambiente económico creado por los cambios sucesivos en el área (Vessuri 1971:358).

Las “teleras” o tejedoras de ponchos y mantas catamarqueñas de Belén que conoció Esther Hermitte, se articulaban al mercado capitalista exportando sus productos a los grandes centros urbanos. Pero esta articulación estaba mediada por una compleja red de comercialización y distribución donde participaban desde las “teleras” capitalistas locales hasta los grandes acopiadores locales y provinciales de tejidos y los organismos urbanos promotores de artesanías nacionales.

Esta coexistencia de modos de producción al interior de un país moderno e industrializado como la Argentina, tenía su correlato en la coexistencia de diversas relaciones sociales: por un lado, formas modernas de asalariamiento y presencia masiva, aunque temporaria, de proletariado rural (sobre todo en las colonias del norte de Santa Fe); por el otro, formas tradicionales de clientelismo en relaciones de patronazgo de extraordinaria vigencia económica, social y política (sobre todo entre las teleras y medieros agricultores Calchaquíes, y en los finqueros santiagueños). Pero esta coexistencia se formulaba como histórica y no como “atemporal” y abstracta: la tesis de Vessuri (1971), la investigación demográfica de la composición social y étnica de Belén por Hermitte y Segre (1972), y los sucesivos análisis de la producción colona de Santa Cecilia, primero por Stolen y Archetti, y luego por Stolen (1996), son siempre históricas, esto es, se trata de formas de tenencia de la tierra, explotación rural y estructura social y política que han sufrido profundas transformaciones conforme a las transformaciones de la Nación Argentina, y a sus avatares económicos y políticos.⁴

Ahora bien: ¿qué lugar ocupaban en estas investigaciones la "cultura" y la "tradicición"? ¿Se calificaba a estas poblaciones de tradicionales? ¿Acaso el patronazgo encarnaba formas culturales ancestrales? ¿Acaso los autores apelaban a la tradición cultural hispánica o aún indígena para dar cuenta de las formas no capitalistas en la organización social, política, económica y religiosa? En la producción de entonces, ni la cultura ni la tradición eran ejes explicativos de los procesos sociales. Los autores, quienes estaban más interesados en establecer las condiciones estructurales bajo las cuales eran posibles ciertas formas económicas, políticas, sociales y religiosas, y en explicar por qué el caso argentino difícilmente encajaba en los modelos en boga de la economía y la sociedad rural válidos para Europa, América y América Latina. De esas condiciones estructurales participaban criollos pobres, criollos medios y hasta criollos ricos y poderosos, "turcos" o inmigrantes sirio-libaneses y su descendencia, y latifundistas "venidos a menos" con la crisis del '30.

Si, como muestran Vessuri y Hermitte en los '70 y Stolen casi dos décadas después (1996), prácticas culturales ancestrales como la tejeduría de telar español, la fiesta de Mailín, la creencia en el Lobisón, el alma mula y la perra overa, son prácticas y creencias de medieros, minifundistas pobres, parias y peones, también lo son de sus patronos (Isla y Taylor tratan el caso del Perro Familiar en el Tucumán contemporáneo 1995). La interpretación de formas tenidas como "típicamente culturales" está estrechamente ligada a su contexto estructural: el patrono San Roque mantiene con sus devotos una relación de patronazgo afín al patronazgo local; el temor al Familiar se extiende en las fincas santiagueñas gracias al peonaje golondrina que transcurre una parte del año en los cañaverales tucumanos, pero bajo la mirada atenta de los capataces del ingenio azucarero, quintaesencia del capitalismo rural del noroeste argentino. Aquellos antropólogos sociales formulaban en los '70 la misma pregunta que Briones propone en el debate: ¿cómo han incidido en tal dinámica de inserción los sistemas simbólicos y las tradicionales pautas de sectores plenamente capitalistas? Sus análisis alcanzaban no sólo a los sectores explotados o a los habitantes ancestrales de valles y llanos noroestinos. El patronazgo, con sus dosis de coacción extra-económica, se reproducía en patronos y clientes, en teleras capitalistas y empleadas, y en los dueños del poder político local y nacional. Aquellos colegas se interrogaban por las peculiaridades del complejo capitalismo argentino en una amplia franja periférica pendiente de estudio por economistas y sociólogos rurales (Vessuri 1971).

En síntesis, he nos aquí algunas aproximaciones ya ensayadas sobre el capitalismo nativo y sobre su población nativa, aunque criolla, por la que aboga Briones y con la que concuerda Gordillo, aunque parte de nuestra primera generación de antropólogos sociales no imprimiera el sello de "cultural" a estas manifestaciones. Este punto es central en una antropóloga que trabaja con Mapuches, y un antropólogo que trabaja con Tobas. Las experiencias etnográficas en base a las cuales ambos debaten corresponden a agrupamientos sociales definidos a los ojos de antropólogos, el Estado y de los demás connacionales, en términos de su especificidad cultural: no los designamos como ciudadanos o argentinos, o no sólo como eso, sino como indígenas, aborígenes o, como Briones –quizás recordando algún rótulo reivindicatorio nativo– "pueblos originarios". ¿Acaso este "*habitus* nominativo" introduce una distinción fundamental entre aquellos primeros antropólogos sociales de los '70 y estos nuevos etnógrafos de indígenas, debidamente diferenciados de los fenomenólogos Chaquenses?

Briones advierte que "las prácticas culturales deben pensarse en permanente resignificación", pero ésta "nunca es una producción estrictamente indígena" ya que "forma parte de procesos de construcción de hegemonía" y porque las respuestas nativas y no nativas al cambio son culturales por definición. Este punto ya era reconocido en los informes de investigación y de desarrollo de los '70. Al respecto Vessuri afirmaba que:

Una de las principales hipótesis de este ensayo es que Yuraj Tacu es una sociedad rural caracterizada por un sistema de patronazgo cuya persistencia puede explicarse por su situación económica marginal en un país capitalista dependiente. Dicho sistema es una forma de minimizar las desventajas del área en un nivel dado de inversión de capital que los granjeros locales pueden afrontar. Un cambio estructural sustancial sería necesario para alterar esta situación de manera significativa. Obviamente el intento de preservar este sistema de patronazgo requiere que sus valores específicos sean mantenidos. Sin embargo, las realidades económicas actuales del área (p.e., incremento de costos de producción, bajos rendimientos a causa de falta de fertilizantes y por la salinización del suelo, etc.) hacen estos valores poco efectivos. Hay una brecha entre el ideal y la práctica. En consecuencia hay un conflicto

entre el intento de retener el sistema social todo lo posible, y el hecho de que en las condiciones económicas actuales tal sistema no puede funcionar adecuadamente (Vessuri 1971 :14-15).

En su informe final al Consejo Federal de Inversiones *Asistencia técnica en materia de promoción y asistencia de la comunidad en la provincia de Catamarca* (1972), parte de cuyas conclusiones se presentan en un conocido artículo académico en coautoría con Carlos Herrán, "¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino" (*Revista Latinamericana de Sociología* 70-2; 1971), Hermitte advertía que la prevalencia del patronazgo en las relaciones productivas y de comercialización de las teleras y los pequeños agricultores pimentoneros, impedía la exitosa concreción de sistemas más igualitarios como las cooperativas de distribución. Lo cual, sin embargo, no resultaba de un atavismo cultural sino de estructuras sociales y de poder que el Estado Nacional, a través de sus agencias de desarrollo, no alcanzaba ni a percibir ni a transformar.

Es decir, la permanencia del patronazgo como forma hegemónica de relación social se comprende no tanto por la producción indígena –incluyendo aquí a patronos y clientes– sino por la posición marginal o periférica del capitalismo del noroeste argentino. Ahora bien, esta respuesta es eminentemente cultural en tanto, por ejemplo, está constituida por un conjunto de valores que son ese "ideal" que los Yuraj-Taqueños no pueden mantener en las condiciones actuales. Más aún, en dicha respuesta están contenidas diversas formas culturales que adquieren nueva significación, como la creencia en los santos, las fiestas patronales, las pautas de matrimonio, etc. Sin embargo, ni Vessuri ni Hermitte ni Archetti ni Stolen hablaban en los primeros '70 de respuestas "culturales", sino que acentuaban más las expresiones contextualizadas en determinaciones estructurales referidas a la tenencia de la tierra, pautas de heredabilidad, comercialización, división del trabajo, etc.

En su último volumen Kristi-Anne Stolen señala, en efecto, que en 1973 aquel

...primer estudio estuvo guiado por la premisa de que las fuerzas económicas eran más cruciales para la existencia de ciertas pautas sociales y ciertos modelos de interpretación de la realidad, que los ideológicos y morales (Stolen 1996: 12. En adelante mi traducción).

En 1988, sin embargo, ella misma “ya no asignaba a la economía la misma posición privilegiada ...” (*Ibid*: 12); se había empezado a interesar

...en cuestiones de género y asignaba a las relaciones entre géneros mayor significación en la comprensión de la sociedad, particularmente en las sociedades agrarias donde producción y consumo se organizan a través del parentesco y la residencia (Ibid: 13).

Su problema teórico apuntaba a dilucidar la relación entre factores económicos, sociales y culturales, y a entender los procesos de cambio “dentro de una realidad que es constantemente trabajada, constituida y transformada”. Lo que llamaba la atención de Stolen era que pese a las transformaciones en el orden de la producción, los valores de los colonos ligados a la familia y a la moral sexual no habían cambiado sustancialmente (1996: 19). Si bien concluye que tal persistencia es parte del bagaje cultural de estos descendientes de inmigrantes friulianos partícipes del complejo mediterráneo de honor y vergüenza, señala también que la Iglesia Católica es una principalísima responsable en el mantenimiento de dichos valores (1996: 16).

Stolen utiliza explícitamente el concepto gramsciano de “hegemonía” para dar cuenta de la persistencia de una moralidad que subalterniza a la mujer colona sin apelar necesariamente a la coerción. Aun cuando dicha persistencia respondiera a factores culturales premigratorios, su resignificación se opera al adaptarse a nuevos contextos y ser coproducida por instituciones de la sociedad civil argentina –la iglesia, la escuela y la legislación– ayudadas por las prácticas cotidianas del rumor y el ridículo, entre otras.

En efecto, si las prácticas culturales están en permanente resignificación, como sostienen Stolen y Briones, y también Gordillo, dicha resignificación “nunca es una producción estrictamente indígena”. Que “las respuestas nativas y no nativas son culturales por definición” es evidente en que los criollos, sin serle totalmente ajenos, no comparten los códigos de moralidad sexual “gringa”.⁵

Vemos, pues, que Stolen introduce la dimensión cultural de las relaciones sociales de Santa Cecilia sin caer en universos cerrados ni en el imperio de la tradición; tal parece haber sido el movimiento de ella y otros de sus colegas de entonces en los temas de investigación: fútbol y polo para Archetti; ciencia y tecnologías nacionales para Vessuri.

Entre tanto, jóvenes antropólogos de poblaciones indígenas parecen recorrer un camino inverso. Gordillo advierte en contra del esencialismo y aboga por la necesidad de investigar los procesos históricos de "la inserción de los grupos indígenas en el capitalismo". Briones coincide, pero abogando además por la necesidad de investigar los procesos simbólicos de los indígenas y del capitalismo. Ambos autores rechazan la existencia de supuestas esencias abstractas y atemporales, en favor de procesos históricos donde ciertos grupos sociales están inexorablemente articulados con otros y con la sociedad nacional.

Sin embargo, hay algo con lo cual estos jóvenes etnógrafos siguen distinguiendo a la antropología social de "poblaciones migratorias y criollas", de la antropología de sociedades indígenas. En el caso de la Antropología Social, los gringos y los criollos son "gringos" y "criollos" en tanto ocupan un lugar en las relaciones de producción de Santa Cecilia; los terratenientes y su clientela son tales por la estructura social de las fincas del departamento La Banda en Santiago del Estero. Esto es, gringos, criollos, terratenientes, peones rurales y campesinos son lo que son en tanto se mantienen las condiciones materiales de producción y reproducción que sus autores estudian. Esas condiciones están ligadas a la sociedad nacional y a los Estados federal y provincial. Por su parte, la extraordinaria longevidad nominativa del término "aborigen", esto es, que sigamos hablando de "pueblos originarios", "aborígenes" o "indígenas" parece estar más ligado a sus sistemas simbólicos, a sus adscripciones, a su "cultura".

Quizás por todo esto sería interesante dar una nueva vuelta de tuerca a la pregunta inversa que proponía Briones en su comentario—"cómo han incidido en tal dinámica de inserción los sistemas simbólicos y las tradicionales pautas de sectores plenamente capitalistas"—: ¿qué condiciones generales—políticas, sociales, económicas—coadyuvan para que un determinado grupo social se transforme en indígena o pueblo originario, o deje de serlo? Me parece que partir de los rótulos de "aborígenes" o "indígenas" o incluso Mapuche o Toba, pone el carro adelante del caballo, ubicando el nombre e identidad como el comienzo del relato antropológico en vez de ser su punto de llegada. La cuestión no se resuelve hablando de "cazadores-recolectores" si se sigue sosteniendo la perspectiva de "inserción de los grupos indígenas en el capitalismo". Puede empezar a esclarecerse si reconocemos nuestra incertidumbre como antropólogos de grupos sociales no esencializados, recuperando con nuestros primeros antropólogos sociales las condiciones materiales de la producción cultural en este fin de siglo.

BIBLIOGRAFÍA

- Archetti, Eduardo P. & Kristi Anne Stolen (1975), *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Buenos Aires, Siglo XXI editor.
- Archetti, Eduardo P. (1994) "Models of masculinity in the poetics of the Argentinian tango" in *Exploring the Written*. Eduardo Archetti (ed.) Oslo, Scandinavian University Press: 97-122.
- (1995) "Estilo y virtudes masculinas en *El Gráfico*: la creación del imaginario del fútbol argentino" en *Desarrollo Económico*. 35(139): 419-442.
- (1996) "Playing Styles and Masculine Virtues in Argentine Football" in *Machos, Mistresses, Madonnas*. Marit Melhuus & Kristi Anne Stolen (eds.). London, Verso.
- Hermitte, Esther (1972) "Ponchos, Weaving and Patron-Client Relations in Northwest Argentina" in *Structure and Process in Latin America*. Arnold Strickon & S. Greenfield (eds.). University of New Mexico Press, 159-177.
- Hermitte, Esther (1972) *Asistencia técnica en materia de promoción y asistencia de la comunidad en la provincia de Catamarca*. Informe Final, Consejo Federal de Inversiones.
- Hermitte, Esther & Carlos Herrán (1970) "Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino" en *Revista Latinoamericana de Sociología* 2: 293-317.
- Hermitte, Esther & Herbert Klein (1972) "Crecimiento y estructura de una comunidad provinciana de tejedores de ponchos. Belén 1678-1869". Buenos Aires, Documento de Trabajo, Instituto Di Tella (versión en inglés en (1979) *Peasants, Primitives, and Proletariats. The Struggle for Identity in South America*. David L. Browman & Ronald A. Schwartz (eds.) Mouton Publishers, 49-73).
- Isla, Alejandro & Julie M. Taylor (1995) "Terror e identidad en los Andes. El caso del noroeste Argentino", en *Revista Andina*. 13(2): 311-356.
- Lins Ribeiro, Gustavo (1991) *Empresas transnacionais. Um grande projeto por dentro*. São Paulo, ANPOCS-Editora Marco Zero.
- Stolen, Kristi Anne (1996a) *The decency of inequality. Gender, Power and Social Change on the Argentine Prairie*. Oslo, Scandinavian University Press.

- (1996b) “The Gentle Exercise of Male Power in Rural Argentina”, in *Identities*. 2(4): 385-406.
- (1996c) “The Power of Gender Discourses in a Multi-Ethnic Community in Rural Argentina”, in *Machos, Mistresses, Madonnas*. Marit Melhuus & Kristi Anne Stolen (eds.). London, Verso, 159-183.
- Vessuri, Hebe M. C. (1971) *Land Tenure and Social Structure in Santiago del Estero, Argentina*. Oxford, University of Oxford, Linacre College, Doctoral Thesis.

NOTAS

1. Estas lecturas se enmarcan en el proyecto de UBACyT FI067 "Antropología y Nación: la invención etnográfica de la Argentina", donde se analiza la creación de la carrera de Ciencias Antropológicas en la Universidad de Buenos Aires (1958), y la producción etnográfica de algunos de nuestros primeros antropólogos sociales (Eduardo P. Archetti, Santiago Bilbao, Esther A. Hermitte, Hugo Ratier, Kristi Anne Stollen y Hebe M. C. Vessuri). Participan de la investigación Sergio E. Visacovsky, Ana Domínguez Mon, Estela Gurevich, Virginia Vecchioli, Lorenzo Cañas Bottos y Pablo Perazzi.
2. "Una colonia es una unidad de residencia y se define según dos criterios: vecindad y participación en el sistema de relaciones sociales dominantes /.../ la colonia es el lugar de residencia de los propietarios de las explotaciones bajo control directo" (Archetti & Stollen 1975: 43).
3. Esta intención es evidente en la declaración de propósitos de esta tesis de doctorado presentada en Oxford en 1971, la cual nunca llegó a ser traducida: "we want to examine the ways in which those agricultural workers fitted into the process of production, how they have lived according to specific cultural formations, what accommodations they have made to share in the patterns of the national culture and society, and, finally, how they have participated in the political processes that involve the whole nation (Vessuri 1971: 3).
4. As the socioeconomic structure of the Santiaguense countryside has undergone important changes in the last ninety years, I endeavor to reconstruct the economic, social, and ideological structures conditioned by the finca institution in its period of expansion and look into the nature and function of the patron-client bond within that set-up. I also try to analyze to what extent the later economic changes required modification or maintenance of structural features (Vessuri 1971: iii).
5. De modo similar Vessuri afirma que se concentrará en los trabajadores y campesinos agrícolas insertos en la estructura socioeconómica "para examinar las formas en que esos trabajadores agrícolas encajaron (*fitted*) en el proceso de producción, cómo han vivido de acuerdo a formaciones culturales específicas, y qué acomodaciones han hecho para compartir los patrones de la cultura y la sociedad nacional y, finalmente, cómo han participado en los procesos políticos que involucran a la nación total" (Vessuri 1971: 3).