

Crisis y ritualización política: pureza y peligro en dos casos argentinos¹

[DIEGO ZENOBI]

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
diego.zenobi@gmail.com

Resumen

Las situaciones de crisis suelen ser tratadas como escenarios excepcionales que alteran el rumbo de lo previsto generando incertidumbre sobre el futuro. En este trabajo analizo los procesos de ritualización política desplegados en dos contextos críticos: por un lado, se trata de las protestas impulsadas por los “ahorristas estafados” en el marco de la “crisis de 2001” y por el otro, de las protagonizadas por los familiares de los fallecidos en la “masacre de Cromañón”. Ambos casos comparten la experiencia de desestabilización del orden cotidiano, social y político, así como el recurso a símbolos y valores asociados al mundo familiar -amor, sacrificio, pureza- para legitimar sus demandas públicas frente a un Estado percibido como estafador o cómplice. Pero también comparten los conflictos en torno de la politización que es vivida como una amenaza de contaminación de la “pureza” familiar. Aquí propongo un análisis de esas movilizaciones como rituales seculares, que muestra de qué manera las mismas contribuyen a reducir la ambigüedad y a domesticar el peligro representado por la política. Muestro cómo la formalización espacio-temporal contribuye a lidiar con la incertidumbre, afirmar fronteras simbólicas y proyectar una imagen de unidad en tiempos convulsionados e impredecibles, aun cuando los participantes sostengan creencias e intereses heterogéneos y conflictivos. El artículo concluye reflexionando sobre la relación entre crisis, ritual y cambio político en contextos latinoamericanos donde la crisis opera más como una experiencia recurrente que como una excepción reveladora.

Palabras clave: Crisis política, ritual, politización, protesta



¹ Artículo recibido: 2 de abril de 2026. Aceptado: 15 de julio de 2026

Crisis and political ritualization: purity and danger in two Argentine cases

Abstract

Crisis situations are often treated as exceptional scenarios that disrupt the course of events, generating uncertainty about the future. In this work, I analyze the processes of political ritualization deployed in two critical contexts: on the one hand, the protests driven by “defrauded savers” within the framework of the “2001 crisis,” and on the other, those led by the families of the victims of the “Cromañón massacre.” Both cases share the experience of destabilization of the everyday, social, and political order, as well as the recourse to symbols and values associated with the family world -love, sacrifice, purity- to legitimize their public demands against a State perceived as scammer or complicit. But they also share the conflicts surrounding politicization, which is experienced as a threat of contamination of family “purity.” Here I propose an analysis of these mobilizations as secular rituals, demonstrating how they contribute to reducing ambiguity and taming the perceived danger of politics. I show how their formalization in space and time helps to cope with uncertainty, assert symbolic boundaries, and project an image of unity in turbulent and unpredictable times, even when participants hold heterogeneous and conflicting beliefs and interests. The article concludes by reflecting on the relationship between crisis, ritual, and political change in Latin American contexts, where crisis operates more as a recurring experience than as a revealing exception.

Keywords: political crisis, ritual, politicization, protest

Crise e ritualização política: pureza e perigo em dois casos argentinos

Resumo

Situações de crise são frequentemente tratadas como cenários excepcionais que interrompem o curso dos acontecimentos, gerando incerteza quanto ao futuro. Neste trabalho, analiso os processos de ritualização política empregados em dois contextos críticos: por um lado, os protestos liderados por “poupadores fradudados” no âmbito da “crise de 2001” e, por outro, aqueles protagonizados pelas famílias das vítimas da “tragédia de Cromañón”. Ambos os casos compartilham a experiência de desestabilização da ordem cotidiana, social e política, bem como o recurso a símbolos e valores associados ao âmbito familiar -amor, sacrifício, pureza- para legitimar suas reivindicações públicas contra um Estado percebido como fraude ou cúmplice. Mas também compartilham os conflitos em torno da politização, vivenciada como uma ameaça de contaminação da “pureza” familiar. Aqui, proponho uma análise dessas mobilizações como rituais seculares, demonstrando como contribuem para reduzir a ambiguidade e atenuar o perigo percebido da política. Mostro como a formalização desses rituais no espaço e no tempo ajuda a lidar com a incerteza, a afirmar limites simbólicos e a projetar uma imagem de unidade em tempos turbulentos e imprevisíveis, mesmo quando os participantes possuem crenças e interesses heterogêneos e conflitantes. O artigo conclui com uma reflexão sobre a relação entre crise, ritual e mudança política em contextos latino-americanos, onde a crise opera mais como uma experiência recorrente do que como uma exceção reveladora.

Palavras-chave: Crise política, ritual, politização, protesto

Introducción

Desde la antigüedad clásica, pasando por la Edad Media y la modernidad, el término crisis estuvo relacionado con procesos históricos que implicaron alteraciones, transiciones y cambios (Koselleck 1988). Estos escenarios fueron tratados como momentos metodológicamente oportunos que permiten a los observadores reconocer estructuras sociales, tensiones y contradicciones que son más difíciles de documentar en tiempos de normalidad (Oliver-Smith 1996; Sahlins 1972).

Si bien los usos de “crisis” introducen subrepticamente una perspectiva normativa que distingue entre lo normal y lo patológico (Roitman 2011; Visacovsky 2010) estos momentos pueden ser vividos como situaciones especiales que alteran el rumbo de lo previsto generando incertidumbre sobre el futuro. De ahí que, si nos apoyamos en una perspectiva etnográfica, sea necesario tomar en serio lo que las personas dicen sobre las crisis (Koberwein 2022).

La “crisis del 2001” ocurrida en Argentina, dejó un tendal de “víctimas del corralito bancario”, a través del cual el gobierno nacional de ese entonces capturó los depósitos monetarios. Estas personas demandaron durante años la devolución de su dinero a través de protestas callejeras que ponían en el centro las narrativas sobre el ahorro familiar, el futuro de los hijos y la meritocracia (Fava y Zenobi 2009; Zenobi 2006). Nombrados públicamente como “ahorristas” en tanto categoría de movilización (Luzzi 2008), denunciaron el incumplimiento de los pactos establecidos entre el sistema bancario y sus clientes y apuntaron al Estado como estafador. Como consecuencia de la “crisis del 2001” de la que el “corralito” formó parte, se produjo la abrupta finalización del gobierno radical de Fernando de La Rúa y se sucedieron cinco presidentes provisionales hasta que, en 2003, asumió el poder una fuerza peronista y progresista liderada por Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner.

Mientras el recuerdo de la crisis de 2001 aún estaba fresco y los argentinos seguíamos sufriendo sus coletazos, otro hecho crítico conmovió al país en 2004: 194 jóvenes murieron asfixiados, intoxicados y aplastados en un incendio ocurrido durante un recital de rock and roll que se desarrollaba en un microestadio llamado República Cromañón ubicado en el centro de la ciudad de Buenos Aires. Los sobrevivientes y los padres de los jóvenes rockers muertos comenzaron a expresarse en manifestaciones callejeras pidiendo justicia y apuntaron al Estado de la ciudad por haber sido “cómplice de la masacre” (Zenobi 2014). La crisis política desatada en este escenario condujo a la destitución de la fuerza progresista encabezada por Aníbal Ibarra que gobernaba la ciudad y abrió las puertas a la derecha conservadora, encabezada por Mauricio Macri, un empresario que diez años después sería presidente de la nación.

Mi trabajo de campo en ambos grupos de protesta se desarrolló entre 2004 y 2008. Implicó la participación en espacios colectivos y en ámbitos de la vida cotidiana de algunas de las víctimas del corralito y de las víctimas de Cromañón. Al movilizar sus denuncias públicas, unas y otras se apoyaron fuertemente en símbolos y formas de hacer vinculados a nociones sobre la familia. Fue desde ese lugar que destacaron la “pureza” de sus posiciones y demandas públicas articuladas por prácticas y términos relacionados con el amor, el desinterés y la solidaridad. Pero, a su vez, la participación en manifestaciones callejeras, actos públicos y espacios de interlocución política -cuestión vivida como una experiencia novedosa-, muchas veces fue percibida como potencialmente contaminante en virtud de ciertos modos de entender “lo político” como un universo opuesto, esto es, orientado por el interés, la competencia y el

individualismo. Este trabajo se enfoca en las tensiones alrededor de la legitimación propias de estos procesos de politización (Lagroye 2017), abordando la relación entre crisis, ciudadanía y política desde la antropología simbólica, ya que los símbolos median la forma en que las personas comprendemos la política (Kertzer 1988).

La antropología simbólica ha trabajado extensamente las nociones de pureza y peligro, virtud y amenaza, mostrando que la mezcla suele presentarse como contaminación (Douglas 2007; Leach 1976). Sostengo aquí que, en estos contextos convulsionados donde el orden parece colapsar frente al desorden y la frontera entre lo familiar y lo político parece estar en peligro, la ritualización contribuye a lidiar con el nuevo escenario que llegó de la mano de la situación crítica. Las movilizaciones colectivas de protesta pueden ser tratadas como rituales seculares que gracias a sus propiedades formales (Moore y Myerhoff 1977) contribuyen a separar, segregar, clarificar, afirmar y traer orden en los contextos de confusión, tensión, desorden y conflicto. Propongo que el ritual contribuye a reducir la ambigüedad y a domesticar el peligro (Douglas 2007), representando un intento de imponer una interpretación determinada sobre eventos confusos en tiempos convulsionados e impredecibles.

En este trabajo presento una descripción de aquellas movilizaciones; luego las analizo a la luz de las teorías sobre los rituales seculares poniendo el foco en el ordenamiento espacio-temporal y en los aspectos formales; finalmente, dejo abiertas algunas reflexiones sobre las relaciones entre crisis, ritualización y cambio político. En este sentido, propongo aquí un cierto ejercicio comparativo. El análisis se basa en la comparación de procesos y relaciones abstraídos de dos etnografías diferentes, y está orientada por un propósito analítico que no estaba contemplado originalmente. Se contrastan ciertos aspectos y dinámicas particulares recortados de dos etnografías más amplias. Así, la práctica comparativa supone, necesariamente, la abstracción de relaciones específicas para ponderar similitudes y homologías entre procesos que no están conectados a priori, sino vinculados a partir de las preguntas y la labor de articulación del propio analista (Gaztañaga y Koberwein, 2021).

Ritualización política y formalización

La acción simbólica ocupa un lugar destacado en la organización de la vida social ya que esta se halla atravesada por numerosas formas de comportamiento ritualizado, esto es, por pautas de conducta apropiadas, naturales y necesarias para ciertas ocasiones, que se presentan además fuertemente estereotipadas. Si bien se ha apuntado a la falta de consensos en la literatura antropológica sobre ritual (Goody 1977), existe un cierto acuerdo en reconocer que dicho tipo de comportamiento se caracteriza por tener una cierta eficacia ya que implica un proceso activo, capaz de producir y marcar un cambio en una situación, y que esa eficacia está relacionada con su dimensión simbólica o expresiva. Los efectos del ritual parecen implicar su capacidad de producir representaciones sociales, reproducirlas, modificarlas e imponerlas situacionalmente (Balbi y Rosato 2008).

Muchos autores han descartado la distinción entre rituales religiosos y no religiosos por considerarla limitante (Abélès 1997; Douglas 2007; Kertzer 1988; Moore y Myerhoff 1977). Si se entiende que algo es sagrado en el sentido de que es “incuestionable”, entonces ese algo puede ser sagrado sin ser religioso. Durkheim se refirió a las ceremonias seculares desplegadas en tiempos de la Revolución francesa y a sus efectos de sacralización, destacando que todas ellas remiten a algo trascendente que

es representado como incuestionable -la Nación, la Familia, la Revolución, la Patria, el Pueblo, la clase obrera (Durkheim 1992). Retomando esa línea no profundizada por Durkheim, algunos autores han propuesto hablar de “rituales seculares” o de “ceremonias seculares” (Moore y Myerhoff 1977).

Como parte de la herencia de Durkheim, en la antropología política temprana el ritual fue considerado como un elemento que, al sacralizar un estado de cosas, propicia la reproducción de los órdenes sociales y políticos contribuyendo al equilibrio social. Los ritos que parecían cuestionar el poder político -como los rituales de inversión (Gluckman 1955) o de rebelión (Evans-Pritchard 1978)- fueron tratados como válvulas de escape que permitían procesar los antagonismos sociales. Si bien el ritual no proveía necesariamente una solución definitiva, establecía un lapso temporal de pacificación, como en el caso de la vendetta entre los nuer (Evans-Pritchard 1977). Por todo esto, el ritual ha sido tratado con frecuencia como un tipo de comportamiento que contribuye a la “unidad”.

Si bien desde el punto de vista de quienes forman parte del ritual, la unidad puede ser pensada, nombrada y vivida como un hecho evidente –“aquí estamos todos unidos para conseguir lo que queremos”-, en este trabajo optamos por seguir la idea de que el ritual proyecta una imagen de unidad que es necesariamente inacabada y conflictiva. Debemos cuidarnos de participar del supuesto engañoso del que solemos participar los científicos cuando atribuimos consenso, cooperación y unidad a priori a los entramados sociales que estudiamos. Las relaciones de interdependencia que se expresan en el ritual pueden estar trazadas a través de relaciones conflictivas entre personas que actúan en conjunto pero que no necesariamente piensan igual. De hecho, los diferentes participantes pueden tener diferentes creencias sobre los asuntos que los involucran y, al mismo tiempo, cada uno de ellos puede participar de un conjunto heterogéneo y contradictorio de creencias en conflicto que se manifiestan situacionalmente ajustándose a los roles esperados en ciertos contextos. Es decir que el ritual puede contribuir a producir unidad en la experiencia de sus participantes, pero que esto puede ocurrir sin que exista entre ellos un consenso sobre los asuntos que los ocupan (Kertzer 1988).

En la vida política cotidiana, entidades como gobierno, movimiento, partido, grupo político o Estado son pensadas como objetos que “están allí fuera”, esto es, que existen como objetos independientes de la acción humana. El ritual forma parte de los dispositivos que permiten tal objetivación al mostrar en acto la existencia de ciertas relaciones sociales, ideas o valores. Aquí sigo la idea según la cual la acción colectiva que se despliega en las ceremonias seculares como las que nos ocupan, contribuye a producir la imagen de que quienes participan del ritual forman parte de una unidad que “está ahí” en forma evidente.

Como han mostrado Moore y Myerhoff (1977) en su notable trabajo sobre los rituales seculares, sus efectos guardan relación con su dimensión expresiva. Y ello en varios sentidos. Como señalan Balbi y Rosato (2008), los rituales son portadores de significados que no son presentados en la forma de un argumento verbal explícito; por otro lado, se distinguen de lo técnico en el sentido de que las prácticas rituales no se limitan a una cuestión utilitaria; y finalmente, son expresivas en el sentido de que muestran, expresan o revelan un cierto orden y estado de cosas.² Pero hay un aspecto

² Para ilustrar este punto con mayor claridad, resulta útil retomar el ejemplo propuesto por Balbi y

particular de ese carácter expresivo sobre el que me interesa llamar la atención: se trata de los rasgos formales de esos comportamientos estandarizados. Al identificar esas propiedades formales Moore y Myerhoff (1977) se refieren a lo siguiente: reiteración de las ocasiones, los contenidos y las formas (repetición); carácter impostado o actuado, más que espontáneo, del comportamiento (*acting*); uso de símbolos extraordinarios o la utilización extraordinaria de símbolos ordinarios (estilización); patrones espacio temporales que lo estructuran y distancian de las situaciones cotidianas (orden); manipulación de símbolos y estímulos sensoriales (evocación); transmisión de un mensaje de carácter social (dimensión colectiva).

Los rasgos formales de esos comportamientos estandarizados son expresivos en el sentido de que son portadores de significados que no son presentados bajo la forma de un argumento verbal explícito: algunas propiedades formales del ritual imitan el mensaje que comunican (*mimic its message*; Moore y Myerhoff 1977: 7). Al ser transmitidos a los participantes y espectadores sin ser expresados en palabras, esos mensajes no pueden ser abiertamente examinados y cuestionados. Por ello, las propiedades formales del ritual lo convierten en un vehículo ideal para condicionar el comportamiento y para transmitir mensajes autorizados (Abélès 1988; Moore y Myerhoff 1977; Tambiah 1979).

Las situaciones de crisis suelen ser vividas como experiencias que desestabilizan las categorías sociales establecidas y los criterios conocidos pueden quedar en suspenso. Cuando hay incertidumbre sobre las fronteras que delimitan universos simbólicos -como en el caso que nos ocupa, entre la familia y la política-, el ritual secular puede contribuir a mantener separado lo que debe estar separado y unido lo que debe estar unido. En esos contextos de confusión y peligro -cuando la política se torna amenazante-, las ceremonias seculares “envuelven” en su propia forma ciertos mensajes autorizados sobre la separación y la articulación entre lo familiar y lo político.

Si bien los rituales pueden ser fuentes de certeza las personas no son sus esclavas por lo que esas ceremonias están sujetas a transformaciones e improvisaciones. Los rituales no son formas cristalizadas sino hechos vivos (Fournier et al. 2026) y las personas manipulan el simbolismo según sus objetivos y de acuerdo con ciertas valoraciones morales (Turner 1990). En esos procesos las formas culturales tradicionales preexistentes -como pinturas corporales, cantos de guerra y coreografías- pueden ser resignificadas como herramientas de afirmación de la unidad y de confrontación política (Turner 2006). Estas formas rituales que se proponen discutir con el poder se diferencian de los rituales de consenso que pueden contribuir a fortalecer el statu quo, pero unos y otros implican una demostración de fuerza que se ordena según un plan muy preciso (Abélès 1997).

Rosato (2008: 91) quienes advierten que, en un aula escolar, la disposición de los cuerpos en el espacio y la organización material del salón no responden a una necesidad estrictamente “técnica”. Su función principal es expresar y reforzar las jerarquías. Así, un docente de orientación tradicional suele ubicarse al frente del aula, detrás de un escritorio, como si se tratara de un acto completamente natural. En cambio, un educador con una visión crítica probablemente sometería esa disposición a un examen reflexivo y buscaría modificarla, por ejemplo, invitando a los estudiantes a sentarse en círculo, ocupando el docente un lugar en el mismo.

El tiempo y el espacio de dos rituales seculares

La acción ritual es repetitiva y redundante ya que está constituida por secuencias altamente estructuradas y estandarizadas que se reiteran a lo largo de un eje espacio-temporal. Como se verá a través de la descripción de dos tipos de movilizaciones, el conflicto asoma durante el ritual y se expresa en las mismas situaciones en que se afirma la unidad. Estas secuencias pueden sufrir alteraciones a lo largo del tiempo, pueden emerger nuevas formas, y el ritual verse modificado.

Los “ahorristas estafados”

Como producto de una larga decadencia iniciada en los años noventa, a inicios de los 2000 Argentina se encontraba inmersa en un profundo malestar que se expresaba, por ejemplo, en las demandas de las organizaciones sociales y piqueteras de sectores populares. Las mismas realizaban cortes de rutas y de las principales arterias urbanas paralizando el tránsito y el transporte público. A fines de 2001, con la aceleración de los problemas económicos el gobierno conformado en base a una alianza entre dos partidos (UCR y FREPASO) y liderado por el sector radical, conservador y neoliberal promulgó una medida financiera que dejaba atrapados los depósitos que ya no podían ser utilizados libremente por sus titulares. Este hecho y las protestas que comenzaron a expandirse en esos días, llevaron a la declaración del estado de sitio y a un enorme estallido social que fue reprimido gravemente y dejó 40 personas muertas. Durante esos meses de incertidumbre, de desconcierto y de confusión generalizada, se consolidaron las protestas callejeras de diferentes sectores sociales que continuaron durante 2003 y 2004.

Si nos remontamos a alguna tarde del año 2004 y nos ubicamos en el centro de la ciudad, podemos ver a los “ahorristas estafados” concentrados tres veces por semana en una importante y visible esquina, cerca de bancos, del Ministerio de Economía y de otras entidades financieras. Durante dos o tres horas, una columna de unos treinta ahorristas se desplaza por una importante calle peatonal, llamada Florida, frecuentada por turistas y oficinistas. El recorrido incluye una escala en cada una de las siguientes sucursales bancarias: Bank of Boston, Citibank, Lloyd’s Bank, Banco Francés, Banco Río, Banco Ciudad, Banco Galicia y Banco Itaú. Estas acciones de protesta en el microcentro porteño resultan una novedad ya que hasta entonces los destinos de las protestas públicas eran la Plaza de Mayo, el Congreso de la Nación, etc.

Mi trabajo de campo junto a los ahorristas se desarrolló durante cuatro meses en el año 2004, en el marco de mi investigación de licenciatura. Prioricé la observación participante en las marchas y las conversaciones informales. Una ventaja central de este proceso fue el propio interés de los actores por entablar un lazo con la investigación; esta predisposición facilitó la construcción de relaciones personales estrechas que permitieron compartir la cotidianeidad de las movilizaciones. Así, de manera espontánea, muchos manifestantes se acercaban para ofrecer sus testimonios y opiniones, solicitándome explícitamente colaborar en la visibilización de su reclamo. Las movilizaciones impulsadas por los ahorristas son altamente estilizadas y tienen una secuencia temporal y espacial muy definida. A medida que comienzan a ponerse en movimiento, las personas despliegan cada vez más enfáticamente una particular “tecnología manifestante” (Pita, 2010). Se trata de un conjunto de técnicas y prácticas orientadas a dramatizar la protesta. Encabeza la marcha de protesta una bandera que lleva pintada una alcancía con forma de chancho, símbolo del ahorro. Algunos

de los manifestantes están vestidos con disfraces, usan pelucas o llevan vestimenta con inscripciones del tipo “justicia” o “¿Dónde está mi dinero!?” En su recorrido, este grupo apela a una gran cantidad de recursos para alterar el ritmo cotidiano del microcentro porteño. El desorden producido se basa en la generación de todo tipo de ruidos utilizando megáfonos, sirenas, martillos, silbatos, cacerolas, etc. Pero ese desorden está estructurado (Zenobi 2007): mientras que durante el camino entre un banco y otro los cánticos y las acciones performáticas se tornan difusas e individuales, en las escalas que se producen al detenerse frente a un banco se dan los momentos más ricos y apasionados. Es allí cuando tensan las banderas, levantan los carteles, producen ruidos y entonan cánticos contra el gobierno nacional y los bancos: “¡Chorros, chorros, chorros, devuelvan los ahorros!” o bien “¡Cacerola, cacerola, cacerola, cacerola, nos devuelven los ahorros o los colgamos de las bolas!”.

En esas movilizaciones los ahorristas se quejan de que se haya traicionado la confianza en el contrato entre bancos y clientes. Ellos refieren a una experiencia basada en una relación con las entidades bancarias que implicaba una situación regularizada y rutinizada, habitual y predecible: “Yo soy un laburante, pongo la guita y listo, gané un manguito y ¿dónde lo voy a poner? En el banco, obvio, como fue siempre, toda la vida. Mis años de trabajo estaban ahí” se quejaba un ahorrista con el que conversé en una de las movilizaciones. Pero esa “normalidad” fue puesta entre paréntesis al quebrarse aquel pacto. El estado forma parte de la denuncia ya que se quejan de que éste no se haya comportado como un árbitro sino actuado como un partícipe de la estafa. Esa categoría habla de que las cosas no son como “debieron ser” y de que “algo ha salido mal” o “ha estado mal hecho”. Por eso gritan a voz en cuello: “¡El gobierno y los banqueros nos traicionaron, usaron nuestro dinero y se lo llevaron!”.

Estas movilizaciones están cargadas de un fuerte componente emocional. Esto puede notarse al observar el encono con el cual algunos ahorristas golpean las puertas de los bancos o las tapas de las cacerolas; también cuando se presta atención a los gritos, a esas consignas que se vociferan “a voz en cuello”. Aquí las emociones como indignación o bronca están vinculadas al aspecto normativo ya que ocupan un lugar central en la denuncia de aquello que “se hizo mal” y que “debió ser de otra manera”. Con las expectativas puestas en un futuro en que las cosas tomen nuevamente su cauce esperable, entre sus banderas y carteles también algunas hacen referencias a un retorno a los “derechos constitucionales”, a la “seguridad jurídica” y a un “capitalismo serio”. Los ahorristas no cuestionan al Estado, sino que denuncian que este se comporte como garante de los bancos y las entidades financieras antes que como garante de los derechos de los ciudadanos, clientes o usuarios.

Unas tres horas después de haber comenzado el recorrido, la marcha finaliza y los ahorristas se despiden hasta el próximo encuentro. En tiempos en los que no existían teléfonos celulares y la internet recién estaba naciendo, estas personas no se volverán a ver ni a contactar hasta la próxima marcha. A diferencia de los grupos piqueteros –nombre con el que se denominaba a quienes realizaban piquetes, esto es, cortes de calles y rutas- y de los sectores populares vinculados a organizaciones sociales y partidos políticos, ellos no han generado redes ni instancias organizativas más allá de estos encuentros de protesta. Sorprendido por esta particular dinámica, durante mi trabajo de campo varias veces pregunté si ellos habían conformado alguna asociación o modalidad de organización más allá de estas marchas. En varias ocasiones encontré como respuestas referencias sobre el peligro que representaba la política. Una de estas

respuestas me la dio Marco Stein, un ahorrista que solía estar presente con integrantes de su familia en las marchas de protesta:

En las protestas de los ahorristas se trató de no mezclar política... vas a encontrar de todas las ideas políticas, pero no hay política partidaria. El solo hecho de salir a la calle y protestar, a defender tus derechos es una forma de hacer política. Lo que pasa es que cuando uno piensa 'política' piensa en partidos... pero la política en sí no es solamente partidaria. El salir a la calle o ir a la puerta de un banco a reclamar por derechos es una forma de hacer política, pero no hay una ideología específica atrás, pero sí se está haciendo política.

La historia de Marco está signada por un evento particular a partir del cual él y su familia adquirieron cierta notoriedad pública. En el marco de mi trabajo de campo el caso de Marco ameritó la realización de algunas entrevistas en profundidad. Una mañana de verano, él y su familia montaron una escenificación en el hall central del banco HSBC. Con el objetivo de lograr la mayor difusión posible, la madre de la familia envió un mail a los medios de comunicación con un mensaje que decía: "Mañana jueves 24 de enero a las 13.00 hs., la familia Stein se va de vacaciones al banco en forma de protesta". Esta escenificación fue producto de un fracaso. En efecto, durante 2003 Marco había mantenido reuniones con el gerente del banco en el que tenía sus depósitos, intentando negociar como cliente particular una solución al tema. Cuando esa negociación fracasó, entonces decidió apelar a la dimensión pública, visible y colectiva a través de una particular ritualización apoyada sobre "lo familiar".

Una vez que Marco y su familia llegaron a la sucursal bancaria, abrieron dos sillas de playa, desplegaron una lona y se sentaron sobre ella. Un custodio de seguridad les señaló que eso no estaba permitido, a lo que Marco respondió: "Yo soy cliente del banco y me quiero sentar". Su esposa, ubicada en su reposera, cebaba mate mientras Marco desplegaba un cartel que había confeccionado para la ocasión en el que podía leerse: "Este banco se quedó con el futuro de mis hijos. Devuélvenselo". Este cartel hacía referencia a que una parte de los ahorros familiares estaba destinada a pagar el posgrado de sus hijos: "hoy sin un posgrado no sos nada", me dijo Marco una tarde en su casa mientras conversábamos. Mientras tanto sus hijos, tras desparramar arena y caracoles en el piso, jugaban con la pelota. A los pocos minutos, el frente del banco estaba repleto de fotógrafos de medios gráficos y de cámaras de televisión. Durante casi dos horas, esa familia charló, tomó mate, jugó a la pelota y recibió la adhesión de los clientes del banco que también eran víctimas del corralito. Hacia las 15.00 hs., la familia decidió dar por finalizado el acto de protesta que exhibió la creatividad de estos manifestantes.

La "masacre de Cromañón"

Hacia fines de 2004 el escenario de protesta generalizada se había apaciguado. Sin embargo, mientras las cenizas dejadas por la "crisis de 2001" aún estaban tibias, un nuevo desastre convulsionó a la sociedad argentina. El 30 de diciembre de 2004 un artefacto pirotécnico desató un incendio en un microestadio de la Capital Federal llamado República Cromañón y fallecieron 194 jóvenes. Durante los días posteriores al siniestro, muchas personas comenzaron a llevar muestras de afecto como zapatillas que

representan la estética de los jóvenes rockers, fotos y retratos, flores, velas, poesías, etc. que se acumularon en la esquina del estadio dando lugar a un santuario popular. En aquellos días, allí comenzaron a encontrarse familiares de los muertos, sobrevivientes del incendio, integrantes de partidos políticos de izquierda y de organismos de Derechos Humanos que comenzaban a exigir el esclarecimiento de lo sucedido. Con el paso del tiempo, los primeros vínculos de afinidad personal y política dieron vida a diferentes grupos. Algunos grupos, como Que No Se Repita en el que realicé mi trabajo de campo, estaban conformados exclusivamente por familiares de los fallecidos. Según su punto de vista esto los colocaba en un lugar de mayor “pureza” frente a otros grupos en los que se mezclaban familiares, sobrevivientes, militantes de partidos políticos y activistas de DDHH. En la marcha conmemorativa del primer mes del incendio se concentraron unas 10.000 personas. Pablo, líder del grupo Que No Se Repita, habló ante los medios de comunicación y advirtió que otros grupos del movimiento, integrados por “familiares politizados” y por militantes de partidos políticos de izquierda, estaban “politizando el dolor” y “haciendo política sobre el cadáver de nuestros hijos”.³

Retrocedamos en el tiempo para observar de cerca una de estas movilizaciones. El punto de encuentro de las marchas es el santuario al que me referí arriba. Allí los familiares y amigos de las víctimas fatales despliegan acciones caracterizadas por su fuerte carga emotiva. Se trata de expresiones de dolor que tienen una dimensión pública: algunos hablan con las imágenes de los “chicos” y lloran ante su foto; otros se abrazan con congoja al recordarlos. Una vez finalizado el tiempo y el espacio del santuario, en el momento en que comienza a conformarse la columna que dará forma a la marcha, las personas pasan del espacio peatonal cerrado del santuario, y se agrupan poco a poco en la calle, listas para comenzar la caminata a lo largo de la avenida Rivadavia. En la mayoría de las ocasiones en que participé de esas marchas, el tránsito que circula por la avenida Rivadavia es interrumpido por la Policía Federal, a modo de prevención. El corte de la avenida es una demostración de fuerza del movimiento, que en la marcha se expresa como una unidad.

Desarrollé mi trabajo de campo junto al movimiento Cromañón entre los años 2006 y 2009, en el marco de mi investigación doctoral. Mi indagación se centró específicamente en una de las agrupaciones del colectivo, la cual manifestaba de manera recurrente las tensiones en torno a lo político que aquí analizo. Sin duda, este contexto empírico inicial agudizó mi sensibilidad hacia dicha problemática; sin embargo, como advertí tempranamente, estas tensiones desbordaban a ese grupo particular, modelando en gran medida la dinámica interna de todo el movimiento.

Al frente de las marchas suele haber una gran bandera argentina de unos 20 metros de largo con las fotos de los jóvenes fallecidos que es sostenida principalmente por familiares, aunque también puede haber algunos sobrevivientes. Sin embargo, en algunas marchas he visto otra bandera al frente de las mismas: un gran lienzo negro con la inscripción “Justicia” en color blanco. A lo largo de mi trabajo de campo presencié debates explícitos en reuniones del movimiento: ¿qué bandera debía ir adelante? ¿La que tiene las fotos de los chicos o la que dice “justicia”? Esto se debatió con los militantes y con familiares porque para muchos de los manifestantes no se trata de una cuestión menor, sino de una de prioridades: ¿qué está primero: “los chicos” o “la política”?

³ Fuente: “Los familiares intentaron marchar unidos. Con o sin cánticos, bajo la lluvia”. Diario *Página 12*, 31 de enero de 2005.

En cuanto a la distribución espacial, hacia el centro de la columna se encuentran familiares, sobrevivientes, amigos, ciudadanos que apoyan el reclamo, psicólogos que suelen dar contención a quienes la necesitan, entre otros. Muchas de estas personas no son víctimas, sino que acompañan a las víctimas. El tramo final de la columna movilizada está reservado para los militantes de partidos políticos de izquierda que sostienen en alto sus banderas rojas con las siglas de sus partidos (Partido Obrero; Partido Comunista, entre otros). Los militantes mantienen un compromiso con la causa que tiene un fundamento particular: denunciar que el incendio es un “crimen social”, consecuencia lógica del capitalismo actual.

La participación de militantes de partidos políticos de izquierda siempre fue vista de forma ambigua, especialmente desde Que No Se Repita. Por un lado, su presencia es considerada como una señal positiva de su compromiso con el movimiento porque proveen recursos, organizan actividades y aportan ideas que los familiares valoran. Pero muchos los miran con recelo porque sus actitudes y consignas muchas veces “politizan la lucha”. Así, en ciertas situaciones los ven como figuras potencialmente amenazantes que pueden contaminar y desvirtuar el reclamo. Quienes se muestran preocupados por la posible “politización” sostienen que en ocasiones ellos pretenden “usar Cromañón” para satisfacer fines distintos a la búsqueda de justicia. Según Pablo, líder de Que No Se Repita:

No queremos que usen ni aprovechen el dolor de familiares y amigos de las víctimas en beneficio de otros intereses como réditos políticos. No queremos ser usados por la derecha ni por la izquierda. La única bandera que levantamos es la de justicia.⁴

A diferencia de lo que ocurre en el santuario, durante el momento y espacio de la columna movilizada, el llanto, la congoja y los lamentos dejan su lugar a las consignas de protesta. Entre la tecnología manifestante que se despliega en estos contextos, pueden verse carteles y las pancartas y algunas banderas que reclaman justicia con fotos, dibujos o retratos de alguna de las víctimas fatales del incendio. Aquellos familiares que hasta ese momento no se habían colgado del cuello la foto de su hijo, ahora lo hacen y otros reparten volantes hechos por ellos mismos. También levantan pancartas con consignas como “justicia” o “Ibarra y Chabán la tienen que pagar”.

Las acusaciones más duras están dirigidas hacia el administrador del local (Omar Chabán) y hacia el Jefe de Gobierno de la ciudad de Buenos Aires (Aníbal Ibarra). Los denunciadores apuntan a la “corrupción político-empresaria”, que causó la omisión y la falta de controles por parte del gobierno local sobre el cumplimiento de las medidas de seguridad en los locales nocturnos. Un año después del hecho, las acusaciones contra el jefe de gobierno llegaron a concretarse en un pedido de juicio político que desató una crisis institucional. En ese escenario los grupos del movimiento comenzaron a tener reuniones con legisladores y funcionarios políticos para buscar apoyo para la destitución del jefe de gobierno. Pablo, el líder del grupo Que No Se Repita, tenía experiencia política en la militancia gremial en tiempos de dictadura y luego en democracia como asesor de un diputado en el congreso de la nación. Esta experiencia política le permitía hacer diagnósticos, evaluaciones, tomar contacto con políticos

⁴ Fuente: “Distintas convocatorias con diferentes consignas”. Diario *Página 12*, 6 de enero de 2005.

profesionales y pensar estrategias. En una entrevista que le realicé en su estudio jurídico él me señalaba: "...la mayor parte de las cosas que hice en mi vida me sirvieron (...) tenía un entrenamiento en hacer análisis político, calcular, anticipar qué jugadas iba a hacer el otro...". Entonces, desde Que No Se Repita impulsó un encuentro en un teatro en el que entregaron diplomas de reconocimiento a los diputados que habían avanzado en la propuesta de juicio político al jefe de gobierno.⁵ Ellos pretendían mostrar que una buena parte del mundo de la política profesional apoyaba al movimiento. Al mismo tiempo que había sospechas y rechazo a lo político, nadie dudaba en afirmar que la lucha del movimiento era una lucha política. Luego de una reunión de Que No Se Repita, mientras conversábamos informalmente la hermana de un joven fallecido lo puso en palabras de este modo: "...nosotros no queríamos que los partidos políticos participen en las marchas, pero durante el juicio político a Ibarra nos reuníamos con políticos de todos los partidos. Era una actitud contradictoria (...) pero el contacto político nos sirvió". Las relaciones establecidas con la política no eran valoradas negativamente de un modo apriorístico ni se trataba de un rechazo a "lo partidario", sino que todo dependía del modo en que la misma podía ser "usada". Finalmente, la caída del gobierno progresista de la ciudad se concretó cuando, en el año 2006, se resolvió la destitución de Ibarra, su máxima autoridad.

Luego de desplazarse unas veinte cuadras sobre la avenida Rivadavia, con el tránsito parcial o totalmente interrumpido, llega el final de la movilización. El acto de cierre se realiza desde un escenario ubicado en la Plaza de Mayo, puesto que las víctimas consideran que el poder político es el responsable principal del incendio. Los primeros seis meses de movilizaciones no había un formato preestablecido para el acto de cierre y "cualquiera se subía al escenario y hablaba". Muchas veces esto terminaba con discursos de familiares conmovidos en llanto, en desbordes emocionales y en la explicitación pública de conflictos y diferencias entre los grupos del movimiento. Entonces, con el paso del tiempo, el formato se fue estandarizando hasta llegar a estar organizado alrededor de la lectura de los nombres de los "chicos" y del "documento consensuado" que es elaborado en forma conjunta y entre los diferentes grupos del movimiento. La elaboración conjunta del documento fue propuesta por una madre con experiencia militante en organismos de DDHH y en partidos de izquierda, quien mostró al resto la necesidad de ofrecer una expresión pública de "unidad" y de limitar la expresión pública de los conflictos.

Entonces, en el acto de cierre, los representantes de los diferentes grupos del movimiento se ubican sobre el escenario montado en el centro de la Plaza como muestra de unidad. Luego se lee la lista con los nombres de los 194 "chicos" y tras la mención de cada nombre, todos gritan "¡Justicia!". Esta lectura lleva unos 20 minutos. Algunos familiares se quiebran en llanto cuando les toca leer el nombre de su hijo y otros deben tomar el micrófono para continuar. Finalmente, se da lectura al documento político. El documento se centra en los objetivos de justicia y deja en claro quiénes son los enemigos y los amigos del movimiento. Pero la lectura del documento no siempre se dio luego de la lectura de los nombres de los chicos. A lo largo de mi trabajo de campo pude presenciar debates al respecto: algunos familiares "politizados" cercanos a los

⁵ "Acto para avalar el pedido de juicio a Ibarra. Apoyo político a familiares", titulaba un importante diario nacional. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-54542-2005-08-03.html>

militantes sostenían que el documento político debía leerse antes que los nombres de los chicos, porque mucha gente se iba antes de que se leyera el documento político. Otros, en cambio, por el mismo motivo, decían que debía priorizarse leer los nombres de los chicos para que todos pudieran estar presentes en la lectura de esa nómina conmemorativa. Al igual que en las discusiones sobre la bandera que debía encabezar las marchas, el debate sobre estos temas muestra una preocupación sobre qué debía priorizarse: la familia o la política.

Las movilizaciones políticas como rituales seculares

En los casos presentados, la ruptura de la normalidad provocada por situaciones críticas se expresa mediante marchas, movilizaciones, cortes de calles y protestas en entidades bancarias, que buscan visibilizar el desorden, la situación “anormal”. En este marco, pueden distinguirse distintos momentos, cada uno asociado a un espacio y a un conjunto específico de acciones. En otras palabras, esos espacios y prácticas diferenciadas configuran temporalidades particulares dentro de las movilizaciones.

Si bien los trabajos enfocados en las crisis como rupturas suelen enfatizar la experiencia de la dimensión temporal (Visacovsky 2017), aquí cabe destacar la relevancia de la espacialidad. Un primer sentido en el que la espacialidad cobra relevancia tiene que ver con el espacio público que se ocupa, el “dónde”. Los ahorristas buscan hacer notorio su reclamo desplazando su demanda a nuevos espacios. Por un lado, ellos eligen desplazarse sobre una calle peatonal, esto es, una vereda, lo que implica un no-corte ni interrupción del tránsito vehicular. Esta es una forma de mostrarse diferentes a los piqueteros, que a través de la táctica del corte de rutas y de calles generaban caos y desorden en la ciudad. Este desplazamiento se dirige hacia a las sucursales bancarias y no a los centros simbólicos del poder a los que tradicionalmente recurren este tipo de colectivos. A diferencia de los ahorristas, los afectados por el incendio realizan un corte total o parcial de las calles a través de su desplazamiento sobre la avenida de la ciudad, con el fin de provocar alteraciones que llamen la atención y hagan visible su demanda. El destino final son los espacios tradicionales: la Plaza de Mayo, el palacio de tribunales, la legislatura de la ciudad, según la ocasión.

En un segundo sentido, la espacialidad ya no se relaciona solo con el “dónde” sino también con el “qué se hace” allí, ya que ciertas conductas se despliegan en ciertos espacios (y tiempos) y no en otros. Hay momentos y lugares en los que emociones como bronca, furia o dolor encuentran expresión. Mauss (2005) ha señalado la importancia de prestar atención al carácter obligatorio de las expresiones emocionales, y Malinowski (1975) lo ha destacado especialmente en relación con los rituales luctuosos. Al referirse a ello, Mauss ha señalado que “La persona hace más que manifestar sus sentimientos, ella los manifiesta a otros” (Mauss, 2005:332). En el caso de los ahorristas, es en los momentos altos, en el punto de concentración frente a un banco, cuando es posible actuar la bronca arrojando objetos, gritando o quemando algo, pero no cuando se transita el camino entre uno y otro. En el caso del movimiento Cromañón, el momento del encuentro en el santuario es el de la expresión de emociones como el dolor, pero cuando se desplazan hacia la avenida para iniciar la movilización estas emociones van tomando un lugar secundario y dejando paso a la expresión de la bronca y el pedido de justicia.

En ambos casos, las emociones expresadas alimentan la denuncia de lo que “salió mal” o “estuvo mal hecho”, y colocan al Estado como un actor central en relación con

ese “error”. La idea de un “contrato social roto” funciona, en este sentido, como un diagnóstico en tiempos de crisis (Burnyeat y Sheild Johansson 2022). Dado que las formas en que se piensan y se viven las relaciones entre Estado y sociedad bajo la noción de “contrato” están estrechamente ligadas a la legitimidad política, la obediencia y el consenso, cuando las expectativas sobre ese pacto se ven defraudadas, se abre paso la protesta y la impugnación. Estas acusaciones adoptan formas específicas en cada caso. Por un lado, nombrarse y ser nombrados como “ahorristas” -en lugar de “clientes” o “depositantes”- no es casual: remite al ahorro como un valor moral y al dinero destinado a ese fin como un dinero especial, separado del flujo general de ingresos, es decir, cualitativamente distinto (Luzzi 2016). En este marco, el término “estafado” alude a una creencia quebrada, lo que habilita la denuncia de un Estado estafador, acusado de haber actuado como protector de los bancos en lugar de desempeñarse como árbitro en el conflicto entre bancos y clientes. Por otro lado, en el segundo caso, el Estado es señalado como “cómplice” y “corrupto”, por no haber cuidado a la población, permitir el funcionamiento irregular del local nocturno y hacer posible la “masacre”. Aquí, la corrupción opera como un lenguaje o repertorio dominante de acusación política desde los años 1990 (Pereyra 2018). En conjunto, la asociación entre manifestaciones emocionales y la denuncia de lo que salió mal pone de relieve las expectativas normativas sobre “cómo deben ser las cosas” (Turner 1990), particularmente en lo que respecta a las relaciones entre el Estado y los ciudadanos.

Tanto en el caso de la crisis de 2001 como en el del movimiento Cromañón, quienes se movilizan detrás de una misma consigna de “justicia” lo hacen orientados por motivos e intereses diversos. Por un lado, aquel grupo que aquí llamamos ahorristas estafados son personas circulando sobre una vereda, que no se reúnen en otros momentos ni se cruzan en otros lugares ya que no han articulado red ni organización más allá de estas marchas. Aquella particular dinámica organizativa guarda relación con la aversión a la política. Junto a la decisión de movilizarse sobre una gran vereda evitando cortar el tránsito vehicular, esta otra cuestión también los diferencia de otros grupos como los piqueteros de los sectores populares vinculados a partidos políticos y organizaciones sociales de izquierda. Por su lado, el llamado movimiento Cromañón está conformado por un conjunto de personas muy diverso. Algunos se movilizan por sus hijos fallecidos, otros porque sobrevivieron y sufrieron en carne propia, otros están allí para manifestarse contra el capitalismo salvaje, otros para ofrecer contención, etc. Las movilizaciones colectivas, como ceremonias seculares, integran a ese conjunto heterogéneo en un conjunto ordenado y articulado de acciones. Estos encuentros pueden dar la impresión de que la unidad política es inmediata y real porque se celebra a la vista. Tal como ha señalado Isacovich (2009) al analizar las marchas del movimiento, la expresión de esta diversidad en una misma situación espacial y temporal compleja y heterogénea recrea la idea de que el movimiento está ahí mismo expresándose. Y esto en dos sentidos: hacia afuera, colocándolo en el espacio público, trabando alianzas, etc. y hacia adentro, al hacer posible que se vean como un grupo, con un sentir colectivo y procesando las diferencias internas.

Sin embargo, que las personas actúen en común durante ese espacio-tiempo formalizado y estilizado no significa que piensen unificadamente como una especie de “mentalidad colectiva” unívoca: “la solidaridad surge cuando las personas actúan juntas, no cuando piensan juntas” (Kertzer 1988:76). El ritual puede producir relaciones entre las personas sin que ello implique que esas personas compartan los mismos valores, ni siquiera la

misma interpretación del ritual, esto es, sin exigir una uniformidad de creencias. Es decir que el ritual no une a las personas, sino que expresa las interdependencias que hay entre ellas. Ya que las relaciones sociales implican tanto cercanía como distancia, asociación como disociación, conflicto como cooperación, lejos de presuponer una “unidad”, esa interdependencia puede estar ordenada sobre líneas de conflicto, como el que hay entre familiares, militantes y familiares politizados.

Cabe preguntarse por qué las nociones vinculadas a lo familiar llegan a volverse ubicuas en este tipo de movilizaciones y a presentarse como un símbolo aparentemente natural de la protesta. En efecto, ese lugar podría ser ocupado por otros términos como “ciudadanos”, “clientes” o “usuarios”, que han sido utilizados en contextos similares (Schillagi y Zenobi 2022). Por eso, en lugar de asumir este protagonismo como un dato dado, resulta más adecuado entender que “lo familiar” funciona como un universo social particularmente eficaz para construir la oposición frente a aquello que se denuncia. A este respecto es ilustrativo el giro que dio Marco a su reclamo: cuando la negociación privada e individual que él mantuvo con el banco fracasó, entonces apeló a la movilización de la familia para hacer pública, visible y colectiva la protesta que, ahora, comunicaba un mensaje colectivo a través del cual se renombraba el dinero como ahorro familiar. Al apoyarse en valores, representaciones y prácticas asociadas a ese mundo -como el afecto, el cuidado o el sacrificio-, tanto ahorristas como familiares de Cromañón buscan movilizar sentidos que aparecen como naturalmente opuestos a lo político, al mercado y a lo público -que representan ideal y típicamente el pragmatismo, el cálculo, el interés-. Esta oposición simbólica entre familia y política no es espontánea, sino que responde a un desarrollo histórico específico. Desde el siglo XIX se consolidó una esfera íntima, doméstica y privada vinculada al hogar, definida en contraste con las esferas del mercado, la ciudadanía y la política (Collier, Rosaldo y Yanagizako, 1997). Pero esto también tiene una historia local.

La demanda pública organizada en torno de lo familiar posee una larga historia en nuestro país. Aunque suele asociarse la emergencia de las organizaciones de familiares de víctimas con la última dictadura militar de 1976, este fenómeno no es exclusivo de las décadas de 1970 y 1980. Sus prácticas y retóricas ya se encontraban presentes desde mediados del siglo XX (Vecchioli, 2006). Si bien la postdictadura consagró a Madres y Abuelas de Plaza de Mayo y a HIJOS como actores sociales clave, los casos analizados complejizan esta herencia. En ellos, la apelación a lo familiar no solo se apoya en esta historia y en su influencia en la sociedad más amplia, sino que “lo familiar” también aparece relacionado con la pertenencia a la llamada “clase media” (Fava y Zenobi 2009) y a la narrativa histórica basada en la meritocracia.

En este marco, las protestas apelan a símbolos de gran peso en la vida política y comunitaria argentina: la familia, los hijos, el amor filial, el ahorro e incluso las vacaciones familiares. Este último símbolo condensa de manera particular la relación entre el dinero, el esfuerzo personal y la recompensa merecida. De modo similar, la referencia al “futuro de mis hijos” remite al ideal de movilidad social ascendente sostenido en las oportunidades que brinda la educación. Este simbolismo adquiere matices distintos según el caso. Entre los ahorristas, se vincula con la identidad de clase media, la meritocracia y el ascenso social (Visacovsky y Garguin 2009). En cambio, en el caso de Cromañón, “lo familiar” se expresa en el sufrimiento de “padres” y “madres” ante la muerte y la pérdida de sus hijos. Pero la apelación a “lo familiar” no está exenta de tensiones. La noción de “politización” aparece como un riesgo: expresa el temor a

que la causa se vea contaminada por la política y funciona muchas veces como una acusación dirigida a quienes son considerados “politizados”. De este modo, la idea de contaminación -asociada a la política- es un efecto del propio orden simbólico que opone lo familiar a lo político.

Como señala Douglas (2007), las personas tienden a buscar categorías claras y fronteras definidas, aunque la realidad muchas veces las desborde. La aspiración a la pureza implica intentar que la experiencia encaje en esquemas sin contradicciones. Sin embargo, pueden surgir tensiones entre principios abstractos -como la idea de que “la política es sucia”- y la experiencia concreta -por ejemplo, reconocer que “mis acciones son políticas”-. En los casos analizados, esta tensión muestra que no se trata de un rechazo absoluto a la política, como si existiera una oposición simple entre “familia” y “política”. Tampoco hay una impugnación total de lo político. Más bien, lo que se plantea es una forma particular de hacer política: una política que busca presentarse como no contaminada. En otras palabras, una “política no politizada”.

Como propuso Durkheim al ejemplificar el caso de la Revolución Francesa, los momentos de crisis son momentos fecundos para la creatividad social. Como vimos aquí, en ambos tipos de ceremonias seculares se producen innovaciones y cambios. En el caso de los ahorristas, la novedad fue la movilización sobre la vereda de Florida -desplazando la protesta al centro financiero de la ciudad y diferenciándose de quienes cortaban calles y rutas-, pero sobre todo la manifestación de la familia tomando sus vacaciones en el banco, representaron novedades creativas. En el caso del movimiento Cromañón, hay varias cuestiones que muestran innovación y cambios. Como he mostrado en la descripción previa, el acto de cierre de las protestas por la masacre se da al modo de un mitin político, un momento cumbre en el cual se ponen todos los medios para crear a la vez una comunión en torno al orador y expresar la firme voluntad de hacer frente a los adversarios (Abélès 1997). La intención de ordenar el final de esos actos de cierre de las movilizaciones llevó a que se propusiera la lectura de un documento final que representara la voz del colectivo. Como ha mostrado Terence Turner (2006) con los kayapó que crearon un ritual novedoso a fin de promover la unidad interétnica, aquí también se hizo presente la búsqueda de la unidad. Pero si bien hubo acuerdo rápidamente sobre la necesidad de un documento de unidad, las cosas no fueron tan simples cuando se debatió cuando debía leerse el escrito: ¿antes o después de los nombres de los jóvenes muertos? De modo similar se dieron los debates sobre el lugar principal o secundario que debía tener la bandera con la cara de los chicos y la que decía “Justicia”, quedando la primera en lugar central. Finalmente, hay que destacar el orden espacial de las movilizaciones que reserva el final de las mismas a los partidos políticos de izquierda. Como puede verse, todo apunta a priorizar “lo familiar” y a colocar a la política en un lugar secundarizado. Estos cambios, debates e innovaciones muestran que las personas no son esclavas del ritual ni de los símbolos, sino que los usan, los ponen en juego, los alteran, de acuerdo con sus intereses y posiciones morales. En esta plasticidad reside también parte de su relevancia como herramientas para la acción política.

La ceremonia colectiva en su aspecto formal funciona como un recipiente, un vaso que contiene un líquido que toma la forma del recipiente contenedor. La estructura espacial y temporal de los rituales aquí analizados muestra una priorización de lo familiar por sobre lo político. Gracias a que expresa un mensaje envuelto en la materialidad, la espacialidad, la corporalidad, etc. el mismo se torna difícilmente cuestionable. El

potencial del ritual se debe en parte a sus características morfológicas que contribuyen a comunicar y a producir distinciones, contextual y situacionalmente. El hecho de que el ritual sea repetitivo, que se realice siempre de la misma manera, implica que es previsible, que todos sabrán cómo hacerlo. Y debido a que se va a repetir una y otra vez de la misma forma, los mensajes que transmite tenderán a aparecer como verdades duraderas a lo largo del tiempo.⁶

Tabla 1

**PROPIEDADES FORMALES DEL RITUAL SECULAR
EN DOS CASOS COMPARADOS**

	AHORRISTAS 2001	CROMAÑÓN
<i>Repetición:</i> de ocasión, de forma, de contenido.	Marchas trisemanales sobre la calle peatonal Florida	Movilizaciones mensuales desde el santuario hasta los centros de poder político
<i>Acting:</i> impostado o actuado, más que espontáneo; performance visual y auditiva.	Disfraces, vestimentas intervenidas, cantos, ruidos	Exhibición de carteles y banderas con fotos de los chicos, pancartas, expresión de enojo y dolor, gritos; banderas de partidos políticos
<i>Comportamiento ‘especial’ o estilización:</i> uso de símbolos extraordinarios o uso extraordinaria de símbolos ordinarios	símbolos: sombrillas y reposeras (vacaciones); alcancía (ahorro); “futuro de mis hijos” (educación)	símbolos: zapatillas, camisetas y escudos de equipos de fútbol (juventud)
<i>Orden:</i> prevalece un ordenamiento espacial y temporal particular	Escalas (ruidos, cantos, consignas) y momentos intermedios (tranquilidad, silencio)	Secuencia santuario, movilización, acto de cierre; adelante familiares y sobrevivientes, al final los partidos políticos
<i>Estilo evocativo:</i> relación entre símbolos y estímulos sensoriales	Ruidos, gritos, golpes contra los bancos, exhibiendo bronca, indignación	Cantos y consignas por justicia expresadas junto al llanto, bronca y dolor.
<i>Dimensión colectiva:</i> mensaje de carácter social	Clase media, esfuerzo, mérito, “Estado estafador”	Padres y madres, amor filial, “corrupción político empresaria”, “Estado cómplice”.

Conclusiones

Las crisis han sido tradicionalmente conceptualizadas por la historiografía y las ciencias sociales eurocéntricas como momentos excepcionales que interrumpen un orden previo estable. Sin embargo, en el contexto latinoamericano, las crisis no se experimentan

⁶ Una síntesis de lo tratado en esta sección puede verse en la Tabla 1.

necesariamente como rupturas de una “normalidad”, sino más bien como fenómenos recurrentes que ocurren siempre en el marco de o conectadas con otras crisis. Tanto la llamada crisis de 2001 como la masacre de Cromañón se han consolidado como modelos de “evento-crisis” (Visacovsky y Noel 2026), es decir, como referencias que son movilizadas activamente por periodistas, actores políticos y ciudadanos para interpretar situaciones contemporáneas y anticipar posibles desenlaces. Las crisis movilizan las memorias persistentes del pasado, así como los imaginarios (distópico o esperanzadores) sobre el futuro (Fassin y Honneth 2022). Expresiones como “Cromañón nunca más”, “que no se repita”, “el fantasma de 2001” o “la amenaza de otra crisis” evidencian que estos acontecimientos han sido incorporados a la memoria colectiva y permiten inscribir nuevos eventos en series genealógicas más amplias.

En este marco, cabe revisar la idea, extendida en la literatura, de que las crisis constituyen momentos privilegiados para la transformación sociopolítica (Barrios y García-Acosta 2026). Si bien estos contextos abren posibilidades de cambio, los casos analizados muestran que sus efectos pueden ser divergentes e incluso opuestos -como lo ilustran los procesos políticos que derivaron, en un caso, en la consolidación de un gobierno de derecha y, en otro, en uno de signo progresista. Esto conduce a una pregunta más amplia: ¿cómo se ve afectada la relación entre crisis y cambio político en sociedades donde la crisis no es la excepción, sino la norma?

Cuando las sociedades se ven sacudidas por crisis que erosionan la previsibilidad del mundo social, los rituales no solo operan como un mecanismo de reproducción del orden existente, sino también como un recurso para su impugnación. En efecto, el simbolismo ritual no constituye un sistema cerrado que determina de manera unívoca las prácticas sociales. Por el contrario, los actores pueden apropiarse de él, resignificarlo y orientarlo en función de intereses y moralidades que pueden entrar en tensión con formas establecidas de poder. De este modo, el ritual se convierte en un medio a través del cual personas y grupos que carecen de canales formales de intervención política logran ejercer influencia, produciendo efectos de legitimidad y de unidad entre sus participantes, aun cuando el consenso esté ausente.

¿En qué sentido las crisis son reveladoras? Siguiendo a Barrios (2017), este carácter no debe asumirse como evidente, sino problematizarse en términos de qué se revela y para quién. Como he colocado al inicio, lo que comparamos son siempre descripciones analíticas producidas en función de ciertos criterios y supuestos teóricos por lo que esas descripciones sólo atienden a ciertas cuestiones y no a otras, en medidas y formas específicas, arbitrarias (Balbi 2015). Del trabajo analítico y comparativo surge la identificación de homologías y variaciones. En este sentido, las situaciones estudiadas permiten identificar al menos dos dimensiones de revelación. Por un lado, emergen concepciones subyacentes acerca de la relación entre Estado y sociedad. Las nociones de “Estado estafador” y de “Estado cómplice” ponen de manifiesto expectativas morales y políticas que, en condiciones ordinarias, permanecen implícitas. A su vez, las crisis hacen visibles las tensiones entre universos simbólicos opuestos: “lo familiar” y “lo político”. Mientras que la oposición entre “la sociedad” y “el Estado” tiende a producir efectos de unidad frente a un adversario común, la relación entre familia y política introduce conflictos internos en los propios colectivos movilizados. En efecto, la política aparece simultáneamente como herramienta necesaria y como amenaza de contaminación.

El recurso a lo familiar en las protestas -lejos de ser autoevidente- debe comprenderse

en el marco de una configuración histórica que ha construido estos universos como esferas simbólicamente diferenciadas. Sin embargo, la acción de protestar, organizarse y demandar al Estado implica necesariamente inscribirse en el terreno de lo político, generando dilemas morales, ansiedades e incertidumbres entre los actores. En este contexto, la noción de “politización” adquiere un estatuto particular. Más que un concepto analítico que describe un pasaje hacia lo político funciona como una categoría nativa de evaluación moral, a través de la cual se expresa el temor a la contaminación de lo familiar por la política. La “politización” aparece así como una acusación que delimita fronteras y regula prácticas (Candea 2011).

Esta preocupación por la contaminación no es exclusiva de los actores movilizados. Diversos analistas, juristas y cientistas sociales han criticado estas formas de protesta en términos de “victimismo”, sosteniendo que introducen en la esfera pública dimensiones consideradas inapropiadas -emocionales, particularistas o moralizantes- y que, en consecuencia, la contaminan. Ambas perspectivas -el temor a la politización de lo familiar y la crítica a la familiarización de lo público- comparten, sin embargo, un supuesto común: la existencia de fronteras claras entre esferas que deberían mantenerse separadas. En línea con Douglas, la noción de contaminación solo adquiere sentido en contextos donde existen clasificaciones que pueden ser transgredidas. La contaminación implica, precisamente, la ruptura de esas fronteras. No obstante, el análisis aquí desarrollado muestra que la oposición entre familia y política no constituye una división fija, sino un ideal que es activado situacionalmente, especialmente en contextos de antagonismo con el Estado u otros actores. Las fronteras entre ambos universos no son dadas, sino que se construyen y negocian en la práctica. En este marco, la idea de una “política no politizada” permite dar cuenta de una forma específica de acción colectiva: una participación en prácticas políticas que, al mismo tiempo, rechaza ciertas formas de lo político consideradas contaminantes. Aquí, el ritual adquiere un papel clave, en tanto permite formalizar, hacer visibles y comunicar los valores asociados a cada esfera, al tiempo que gestiona su separación y su articulación. Como ha señalado la antropología desde sus inicios, el tabú no implica la ausencia de relación, sino una forma específica de relación regulada. En estos contextos, la política no es evitada, sino tratada mediante formas ritualizadas que buscan controlar su potencial contaminante. En suma, este trabajo sugiere que, en contextos donde la crisis se encuentra normalizada, la relación entre crisis, cambio político y acción colectiva no puede comprenderse únicamente en términos de ruptura o transformación. Resulta necesario atender a los modos en que los actores, a través de recursos simbólicos y rituales, producen orden, procesan tensiones y configuran formas específicas -y ambivalentes- de hacer política.

Bibliografía

- Abélès, M. (1997). La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (153), 319-332.
- Abélès, M. (1988). Modern political ritual: Ethnography of an inauguration and a pilgrimage by President Mitterrand. *Current Anthropology*, 29 (3), 391-408.
- Balbi, F. A., & Rosato, A. (2008). *Construyendo integración al interior del MERCOSUR: La integración entre rioplatense-riograndense (1992-2011)*. Antropofagia.
- Balbi, F. A. (2015). Retratistas de mariposas. Acerca del lugar subordinado de la comparación en la Antropología Social y Cultural contemporánea. *Revista del Museo de Antropología*, 8(1), 149-162.

- Barrios, R. E. y García-Acosta, V., (2026). *A revelatory pandemic? Crisis, agency, and COVID in Latin America*. Berghahn Books.
- Barrios, R. (2017) "What Does Catastrophe Reveal for Whom? The Anthropology of Crises and Disasters at the Onset of the Anthropocene". *Annual Review of Anthropology* 46:151-166.
- Burnyeat, G., y Sheild Johansson, M. (2022). An anthropology of the social contract: The political power of an idea. *Critique of Anthropology*, 42 (3), 221-237.
- Candea, M. (2011). "Our division of the universe": Making a space for the non-political in the anthropology of politics. *Current Anthropology*, 52 (3), 309-334.
- Collier, J., Rosaldo, M. Z., y Yanagisako, S. (1997). ¿Is there a family? New anthropological views. En R. N. Lancaster & M. di Leonardo (Eds.), *The gender/sexuality reader* (pp. 71-81). Routledge.
- Durkheim, É. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.
- Douglas, Mary (2007) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* Nueva visión.
- Evans-Pritchard, E. E. (1977). *Los Nuer*. Anagrama.
- Evans-Pritchard, E. E. (1978). *Ensayos de antropología social* (pp. 68-91). Siglo XXI.
- Fava, R., y Zenobi, D. (2009). Moral, política y clase media. Intelectuales y saberes en tiempos de crisis. En S. E. Visacovsky & E. Garguin (Comps.), *Moralidades, economías e identidades de clase media: Estudios históricos y etnográficos*. Antropofagia.
- Fassin, D. y Honneth A. (2022). *Crisis Under Critique: How People Assess, Transform, and Respond to Critical Situations*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fournier Laurent S., M. Bernadette L. Abrera y Hernandez Jesus (2026) Introduction to the special issue How Rituals Respond to Uncertain Times, *Folklore* (97).
- Gaztañaga, J., & Koberwein, A. (2021). Comparar en antropología: esbozo de un mapa. *Intervención*, 11(2), 90-113.
- Gluckman Max (1955) *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.
- Goody, J. (1977). Against 'ritual': Loosely structured thoughts on a loosely defined topic. En S. F. Moore y B. Myerhoff (Eds.), *Secular ritual* (pp. 3-24). Van Gorcum.
- Isacovich, M. (2009). Del Santuario a la Plaza de Mayo: un análisis de las marchas del movimiento Cromañón como rituales. *Actas de la VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR*
- Kertzer, D. I. (1988). *Ritual, politics, and power*. Yale University Press.
- Koberwein, A. (2022). ¿Quedarse en casa o aventurarse al espacio? La crisis ambiental y sus ficciones. *Antropología Experimental*, 22, 495-508.
- Koselleck, R. (1988). *Critique and crisis: Enlightenment and the pathogenesis of modern society*. MIT Press.
- Lagroye, J. (2017). Os processos de politização. *Política & Sociedade*, 16(37), 18-35.
- Leach, E. (1976). El cabello mágico. *Alteridades*, (7), 13, 91-107.
- Luzzi, Mariana (2008) La institución bancaria cuestionada. Actitudes y representaciones de los ahorristas frente a los bancos en el contexto de la crisis de 2001 en Argentina. *Crítica en Desarrollo* (2), 173-190.
- Luzzi, Mariana (2016) *Quelle est la monnaie de l'épargne ? Controverses érudites et profanes à propos de la valeur des dépôts bancaires en Argentine*. Collège de France, La vie des idées
- Malinowski, B. (1975). *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*. Morata.

- Mauss, M. (2005). *Ensaio de sociologia* (pp. 315-335). Editora Perspectiva.
- Moore, S. F., y Myerhoff, B. G. (1977). Secular ritual: Forms and meanings. En S. F. Moore y B. Myerhoff (Eds.), *Secular ritual* (pp. 3-24). Van Gorcum.
- Oliver-Smith, A. (1996). Anthropological research on hazards and disasters. *Annual Review of Anthropology*, (25), 303-328.
- Pita, M. V. (2010) Formas de vivir y formas de morir. El activismo contra la violencia policial. Ediciones del Puerto/CELS
- Pereyra, S. (2018). *Política y transparencia: La corrupción como problema público*. Siglo XXI
- Roitman, J. (2011). *Crisis*. Political Concepts: A Critical Lexicon Online: <https://www.politicalconcepts.org/roitman-crisis/>
- Sahlins, M. (1972). *Stone Age economics*. Aldine and Atherton.
- Schillagi, C., y Zenobi, D. (2022). Gobernar las ‘tragedias’: Víctimas, dispositivos y responsabilización en dos casos comparados. *Revista de Ciencias Sociales* (UDELAR), 35 (50), 83-106.
- Tambiah Stanley (1979) *A Performative Approach to Ritual*. Oxford University Press,
- Turner, Terence (2006) Political innovation and inter-ethnic alliance. Kayapo resistance to the developmentalist state. *Anthropology today* 22(5).
- Turner, V. (1990). *La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI.
- Vecchioli, Virginia (2006). ‘A luta pelo direito’. Engajamento militante e profissionalização dos advogados na causa pelos direitos humanos na Argentina. Tesis inédita de Doctorado en Antropología Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.
- Visacovsky, S. E. (2010). *Estados críticos: La experiencia social de la calamidad*. Ediciones Al Margen.
- Visacovsky, S. E. (2017). When time freezes: Socio-anthropological research on social crises. *Iberoamericana – Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 46 (1), 6-16.
- Visacovsky, S. E., y Garguin, E. (comps.), (2009). *Moralidades, economías e identidades de clase media: Estudios históricos y etnográficos*. Antropofagia.
- Visacovsky, S. E., y Noel, G. (2026). Uncertain Futures, Wavering Hopes: Crisis, Pandemic, and Expectations Around the COVID-19 Vaccination Process in Argentina. En Barrios, R. y García Acosta, V. (2026) *A revelatory pandemic?* Berghahn Books.
- Zenobi, D. (2006). Ahorristas de vacaciones: De Villa Gessell al HSBC. Moralidades, familia y nación. *Anuario del Centro de Antropología Social*, (1), 217-234.
- Zenobi, D. (2007) De la pasión por el ‘dinero’ a la defensa del ‘ahorro’: Tres episodios en las marchas de los ‘ahorristas estafados’. *E-misférica*, 4 (1).
- Zenobi, D. (2014) *Familia, política y emociones. Las víctimas de Cromañon entre el movimiento y el Estado*. Pais, ciudad: Antropofagia.



Diego Zenobi es doctor en Antropología Social (UBA), investigador del CONICET, docente de grado (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) y de posgrado (FLACSO, IDES). Entre sus temas de investigación se destacan los procesos políticos y estatales contemporáneos que involucran a víctimas de diversas situaciones y, en especial, el papel de los profesionales y expertos en esos contextos.