

FORMAS POPULARES DE PROTESTA: VIOLENCIA POLICIAL Y «FAMILIARES DE GATILLO FÁCIL»

María Victoria Pita

Resumen

En este trabajo se analizan las particulares formas de protesta contra la violencia policial, buscando describir y explicar de qué maneras estas muertes son *politizadas* a través de la denuncia y la impugnación de la violencia de estado. El trabajo analiza especialmente el lenguaje de las formas populares de protesta que, de manera relativamente desorganizada y por fuera de los moldes de la protesta tradicional, asume un carácter temerario y en el cual el uso de insultos y expresiones soeces *qua* ritual de humillación, opera de manera eficaz en la destitución simbólica del status del poder policial. En el análisis, al tiempo que se procura dar cuenta de la centralidad e importancia de un tipo específico de activista político -los *familiares* de las víctimas- se busca también analizar la dimensión moral de la protesta, en tanto ello nos posibilita pensar sobre las múltiples formas en que ésta puede expresarse así como sobre qué valoraciones ancla la legitimidad de los *familiares de gatillo fácil*.

Formas populares de protesta: violencia policial y “familiares de gatillo fácil”

1

En mi trabajo de investigación sobre la protesta contra la violencia policial¹ me detuve especialmente en el análisis de las formas que asumía la misma, en sus modalidades, en su lenguaje, en las prácticas en que se sostenía. Me interesaba poder describir y explicar de qué maneras, estas muertes –que inicialmente no responden a la denominación de “crímenes políticos”- que han dado en llamarse de “gatillo fácil”², fueron *politizadas* a través de la protesta, la denuncia y la impugnación de la violencia de estado³. Y me interesaba también, dar cuenta de la centralidad e importancia, en ese proceso de politización, de un tipo particular de activista político, los *familiares*⁴ de las víctimas.

El haber centrado el análisis en los actos de protesta de escasa notoriedad pública, en las manifestaciones relativamente menos organizadas que aquellas que son convocadas ante casos de mayor trascendencia pública –por ende, menos “controladas”⁵ por las distintas organizaciones que forman parte del campo de la protesta contra la violencia policial- y que, por lo tanto, cuentan con mayor participación de *familiares* que de militantes convencionales, me posibilitó indagar sobre el lenguaje en que se expresa la protesta popular y que tiene por blanco de denuncia especialmente a la policía y al ejercicio -violento y brutal- del poder policial. En este artículo se ofrece un análisis acerca de estas formas de protesta. Protesta que, en ocasiones, asume formas temerarias, relativamente desorganizadas y por fuera de los moldes de la protesta tradicional, y en las cuales ciertas actuaciones que pueden ser leídas en términos de *rituales de humillación* -por la vía del uso de insultos y expresiones soeces-, operan en el sentido de destituir simbólicamente del status a ese otro al que se insulta y humilla, al que se burla y ridiculiza, en fin, al que se objeta y cuestiona: la policía.

El interés en atender a estas formas populares de protesta, cuyas características y diferencias con las protestas tradicionales no impide que sean consideradas políticas en tanto cuestionan, denuncian, discuten e impugnan relaciones de poder, reside en que dan cuenta de una matriz local, a la vez que igualitaria relativamente violenta, que opera al momento de tramitar la conflictiva relación sociedad civil-policía. Intentaré explicarme mejor. Las formas en que estas muertes se denuncian, así como las consignas con que los *familiares* de las víctimas reclaman por ellas aluden, en gran medida -genéricamente hablando-, a un universo compartido con los reclamos y denuncias del movimiento tradicional de los derechos humanos: se demanda justicia, se protesta contra la impunidad, se denuncia la violencia de estado. Y esto se hace evidente, principalmente, en aquellos casos que, por diverso tipo de razones, adquirieron una notoria visibilidad pública, o bien en aquellos casos que pueden considerarse un “paradigmáticos”⁶. Sin embargo, es

posible observar, en casos de menor notoriedad pública y/o mediática, en actos de presencia y denuncia frente a los tribunales del Gran Buenos Aires, en *escraches*⁷ en barrios pobres, en situaciones que se expresan en una *escala grande*⁸, minuciosa y pormenorizada, toda una serie de marcadores de sentido que señalan las claves morales en las que son pensados tanto los jóvenes como el poder policial y a través de las cuales se expresa la protesta. Y si bien comparten con aquellos actos de protesta más grandes algunas consignas y “tecnologías manifestantes”⁹, éstos están en gran medida estructurados por esas narraciones de las personas de *carne y hueso*¹⁰. En estas intervenciones las consignas aparecen cargadas de afectividad y los hechos que se denuncian no aparecen *desterritorializados*, sino por el contrario, insertos en la trama de relaciones sociales que ha dado lugar a su ocurrencia. Así, a partir de su análisis puede advertirse cómo son puestas en juego toda una serie de valoraciones cargadas de emotividad que ponen de manifiesto el mundo moral en el que ancla la denuncia de estas muertes. En estas formas de intervención de los *familiares* se actúa y experimenta una confrontación con el poder policial, y se activa una posición de resistencia y confrontación, al mismo tiempo que, simultáneamente, se fortalece su posición, autoridad y legitimidad.

Estas intervenciones, que pueden ser pensadas como *ocasiones* en el sentido atribuido por Tonkin (1995)¹¹, en las que los conflictos no parecen haberse desgajado de la arena donde están insertos (Correa, 1983) se presentan así como situaciones en las que los *familiares*, en un lenguaje en el cual priman las emociones y los sentimientos, organizan una impugnación moral al tiempo que se expresan políticamente, poniendo de manifiesto una serie de significados que dan cuenta de la cesura que distancia a la sociedad civil de la policía. El sentimiento anti-policial (*antiyuta*), el rechazo al abuso de autoridad, a la violencia de estado y a la arbitrariedad del poder policial, más de una vez expresados a través de un repertorio emocional, traen a escena una serie de valoraciones morales que inevitablemente entran en juego y que también ponen en cuestión el honor de los involucrados en tal contienda. Considerar esta dimensión moral y emocional de las intervenciones de los *familiares*, lleva a pensar sobre las múltiples formas en que la protesta puede expresarse. Y también, a preguntarse en qué valoraciones ancla la legitimidad de quienes así se presentan y manifiestan. Así las cosas, este universo de valores a través de los cuales se relata la violencia de estado y contra la cual se manifiesta, protesta y denuncia, que se hace visible en la microescena que aquí se expone, espera sino develar al menos plantear una serie de coordenadas para pensar sobre los modos particulares en que se *politizan* estas muertes y se expresa la impugnación a la violencia estado.

En la investigación de la cual proviene este texto se han analizado diversas modalidades de protesta y situaciones de confrontación con la policía. *Escraches*, manifestaciones a las puertas de los tribunales y en las salas de juicio oral, entierros devenidos actos políticos. Todas ellas importan confrontación con la policía donde, en mayor o menor medida, la misma aparece como sujeto/objeto de insulto. La particularidad de esta práctica, que forma parte de la protesta, me ha llevado a considerar a algunas de las protestas en términos de *rituales de humillación* a la policía. Y a la vez, muchas de ellas pueden también ser pensadas como eventos, acciones colectivas, que les permite a los familiares –simultáneamente- marcar su posición, presentarse, reforzar su figura y expresarse. De entre las distintas formas de intervención de los *familiares* que se analizaron en la investigación se presenta aquí una de ellas a través de la cual se espera poder demostrar, cómo a través de determinadas intervenciones se actúa y experimenta una confrontación con el poder policial y se activa una resistencia, al mismo tiempo que, simultáneamente, se fortalece su posición, autoridad y legitimidad. Tanto esta situación que aquí se analiza, como todas aquellas que fueron objeto de la investigación, han sido consideradas y analizadas *qua* prácticas de intervención que hacen a las *formas de la protesta*, constituyendo de este modo parte del proceso de *politización* llevado adelante por los *familiares* que identifica relaciones de poder, las discute, cuestiona e impugna.



Los insultos a la policía –que aparecen, en muchas ocasiones, en primer plano durante las protestas y manifestaciones que se han analizado- pueden ser considerados como expresión manifiesta de las valoraciones morales que –con su carga emotiva y cognitiva (Balbi, 2003)- operan impugnando y cuestionando la jerarquía de ese “otro” al que se ridiculiza y denosta, al tiempo que fortalece una autoridad propia y, simultáneamente, expresa una confrontación imposible de resolver. Así pensados, los insultos –y especialmente aquellos cargados de connotaciones sexuales- expresan de manera ritualizada una relación de poder que se pretende invertir. La denostación, las expresiones soeces –que no eluden la burla y, en

ocasiones, tampoco el humor- y la particular forma en que se articulan con algunas consignas de un repertorio militante más amplio, son parte del lenguaje de estas protestas. Aludir a un lenguaje de la protesta implica considerar que ella está construida -es decir, que la protesta es un *constructo* social- y que comporta un sistema resultante de la articulación de un conjunto de acciones, de consignas cargadas de sentido –cosas que se dicen que también son cosas que se hacen (Peirano, 2002:11)- y de una forma de ocupar el espacio. Y en ella, los insultos operan como una de las modalidades de confrontación con la autoridad en que se expresa la impugnación al poder instituido, consiguiendo así manifestar, de manera eficaz, las formas particulares en que los sectores populares enfrentan y traducen sus experiencias respecto de la violencia policial.

Encarar el análisis de estas prácticas de protesta *qua* rituales implica considerarlas como *acciones colectivas expresivas* (Alencar Chaves, 2002: 135), esto es como la manifestación de las interpretaciones de los sujetos que las promovieron, que exhiben un punto de vista y ponen en juego, por la vía de la comunicación simbólica -que importa palabras y actos-, un conjunto de creencias y representaciones respecto de las jerarquías sociales y del orden social en su conjunto (Tambiah, 1985)¹². En gran medida, parte de su eficacia reside en accionar creencias fuertemente arraigadas en un determinado universo social. Creencias que, en este caso, no inciden en el sentido de reforzar un orden establecido, sino que, por el contrario, operan simultáneamente en la impugnación de una autoridad y un orden establecido de cosas (el poder policial), y en la construcción de una nueva legitimidad (la de la figura del *familiar* como aquel con autoridad legítima para la denuncia y la protesta). De modo tal que, estos rituales, pueden ser considerados como unas de las tantas “formas legítimas de manifestación del disenso, tornándose instrumentos de construcción de nuevas legitimidades” (Alencar Chaves, 2002: 140). La perspectiva indicada, se presenta complementaria de la definición de ritual propuesta por Da Matta (1979), quien señala que los ritos, como elementos privilegiados de “toma de conciencia del mundo”, pueden ser considerados como un vehículo a través del cual se transforma algo natural en social. Y para que esa transformación pueda ocurrir, dice, es necesaria una forma de dramatización. “Es por la dramatización que tomamos conciencia de las cosas y pasamos a verlas como teniendo un sentido, vale decir como siendo sociales. Una emoción es apenas un dato indiscernible en el medio de un *continuum* de sentimientos que ocurren en una línea indeterminada...Pero en el momento en que el *continuum* fue roto por medio de un acto colectivo, en la ocasión en que el grupo decidió clasificar las emociones reconociendo apenas cuatro o cuarenta en esa línea indefinida, fue posible individualizar tales hechos como cosas sociales y, así, hablar con ellos, reificarlos y domesticarlos. Es a partir de esa toma de conciencia que datos infra-estructurales pueden ser dramatizados, transformándose en ‘cosas sociales’. Mejor, es por la dramatización que el grupo individualiza algún fenómeno, pudiendo así, transformarlo en un instrumento capaz de individualizar la colectividad como un todo, dándole identidad y singularidad. El modo básico de realizar tal cosa, esa elevación de un dato infra-estructural a cosa social es lo que llamamos ritual” (Da Matta, 1979: 36).

Pensar desde esta perspectiva las particulares formas de protesta de los *familiares* así como -y fundamentalmente- sus contenidos resulta especialmente fértil. Los familiares de las víctimas, constituidos como *familiares* –esto es como activistas- una vez que han conseguido organizar o traducir sus emociones e individualizar los hechos ocurridos, construyendo una narrativa y un relato sobre los mismos e identificando las que desde su punto de vista son las razones por las cuales esos hechos han ocurrido -esto es, cuando los hechos son pensados como cosas sociales- intervienen dramatizando y representando un (su) papel y, en el mismo, acto legitimándolo. Y en estas dramatizaciones fugaces reactualizan, cada vez, su forma de percibir, expresar y representar esa visión del mundo, un relato que pretende decir algo sobre el orden social, pero desde un decir que implica necesariamente un cierto punto de vista. Visto de este modo, en esas ocasiones puede analizarse cómo los *familiares* de las víctimas -salidos ya del contexto donde ser un familiar de alguien es parte de las cosas del mundo y devenidos oficiantes principales de estos rituales- actuando como *personas morales*, ejecutan un discurso y una serie de acciones que propician: el *refuerzo* de su posición como familiares, esto es de personas autorizadas por razones que estando más allá del derecho se traducen al lenguaje de los derechos y la política para la protesta y la impugnación y la *inversión* de posiciones mediante la acusación, denostación y ridiculización de la policía, y a través de ello, la neutralización –imaginaria- de su poder. En estos actos rituales el posicionamiento de los *familiares* contra la policía y su violencia, contra una justicia que denuncian parcial, en suma, contra las instituciones estatales como *loci* de poder, es actuado a través de una *separación* que podría decirse propia de todo ritual. Ese proceso de separación que opera en la

construcción y distinción de ese grupo, de ese colectivo -y que por tanto *refuerza* su identidad como alteridad-, da lugar a una inversión dramatizada de relaciones de poder.

Las protestas que se podrían llamar más “caseras”, -que se presentan en escala grande- permiten analizar con detenimiento los contenidos de estas dramatizaciones. Así, en estos casos se destaca la categoría de *familiar* por la vía de la *separación* y *refuerzo* de su posición. Y es desde esta posición, que espera reforzar su autoridad para la interpelación, que dan lugar a la *inversión* imaginaria de poder. Durante la protesta el momento ritual creado es aquel que consigue separar y así destacar a los *familiares* del resto. De los transeúntes, de los curiosos -que refuerzan con su presencia un adentro y un afuera del drama- de aquellas personas comunes que transitan los espacios de los tribunales y sus alrededores, de los automovilistas, si consiguen cortar la calle. La disposición espacial, la presentación física de los *familiares* y sus carteles, los *cantitos* y los eventuales discursos o alocuciones de algún *familiar*, hacen a la generación de un campo que se organiza en base a un lenguaje en el que se pretende al tiempo que reforzar su papel de *familiares* de las víctimas, reforzar su posición de reclamantes. Separados del resto, distinguibles por sus carteles con las fotos de *sus muertos*, sus prendedores, sus remeras, configuran un campo o espacio ritual que los inserta en otro contexto. Es la propia ritualización de su presencia la que permite poner en funcionamiento la separación y así el refuerzo de su identidad. Si, tal como sostiene Da Matta, por medio de los ritos “se pueden actualizar estructuras de autoridad” (1979: 31) puede pensarse que aquellas personas, víctimas indirectas de la violencia policial, parecen conseguir -al menos durante el tiempo que dura la dramatización- una inversión de su posición y el refuerzo de su carácter de *familiar*. Por razones de espacio en esta ponencia me detendré en el análisis de una sola modalidad de protesta buscando, a través de ella, dar cuenta de algunas cuestiones que me interesa discutir en este grupo de trabajo.

2

En el caso que se describe a continuación puede verse como el colectivo de *familiares*, por la vía de los insultos con fuerte carga sexual, desafía y busca humillar y así minar la autoridad policial. Pero, simultáneamente a la denostación, pone en juego también toda otra serie de valores morales para demostrar su propia legitimidad como *familiar*. Así, la operación simbólica trabaja en dos sentidos, por un lado con afrenta y destitución simbólica de status y autoridad por la vía de la humillación, y por el otro con la exhibición de valores asociados a la sangre y a la falta de miedo que legitiman a los *familiares* y su protesta, presentando de este modo un juego de construcción de identidades contrastativas, un *ellos* y un *nosotros* que expresa pura alteridad y una distancia irreductible.

Se trata de una típica protesta a las puertas de los tribunales, en un partido del oeste del Gran Buenos Aires, en ocasión del inicio de un juicio oral a un policía imputado por la muerte de un joven. Se había reunido allí un pequeño grupo de *familiares de gatillo fácil*. Se trataba de un juicio muy esperado, no sólo porque era la oportunidad de asistir al juicio de un policía, conocido en la zona -incluso por sus colegas- por sus habituales abusos, y su actuar prepotente y violento que había acabado con la vida de un joven; sino porque también era *el juicio del Polo*³, lo que equivalía decir que era el juicio de *las hermanas Ortiz*, conocidas por todos los *familiares* como unas mujeres *de fierro*. *Siempre están en todo, siempre acompañan* dicen los *familiares* sobre ellas seguidamente de nombrarlas. Así fue como esa mañana, temprano, bastante antes de la hora en que se iba a iniciar el juicio, los *familiares* fueron encontrándose en la puerta de los tribunales. Como se acostumbra, todos llegaban con sus carteles. Como en otras oportunidades, el grupo (de unas veinte personas) alternó -a lo largo de la jornada- entre discursos breves y virulentos, acotados en el tiempo, y cantos de consignas e insultos. Los discursos eran proferidos por distintos *familiares*. En ellos, se presentaba -como es habitual- de manera explícita el caso que se estaba denunciando, así como también otros casos. La presentación y denuncia de éstos, pretendía no sólo exponer denuncias sino también llamar la atención respecto de la legitimidad de la protesta, tanto como de la legitimidad de quien aparece denunciando en su carácter de *familiar*.

Los *familiares*, estaban apostados en la vereda frente al edificio de los tribunales. Las puertas del edificio habían sido rodeadas para la ocasión (el despliegue de seguridad ocurrió durante la misma protesta) con una serie de vallas y paneles de tejido de metal. Allí se dispuso un cordón policial (con personal masculino y femenino) que custodiaba el ingreso al edificio. Aparte de este personal policial afectado a la custodia, podía

observarse personal policial que, afectado a otras tareas –fundamentalmente de desplazamiento de detenidos-, entraba y salía de los tribunales. Los policías que custodiaban la entrada a los tribunales hablaban entre sí. Los de mayor graduación entraban y salían del edificio, algunos visiblemente molestos miraban de manera amenazante a los *familiares*. Y en esas ocasiones, en tono burlesco y jocoso alguno de los *familiares* gritaba: ¡eh! ¡mucho cuerno! ¡Mucho cuerno a la derecha! Uh! otro a la izquierda!, o bien frente al paso de una mujer policía ah! mirá que lindo culito tiene la rubia! ¿cuánta institución habrá pasado por ese culo, eh? También por ocasiones, ante el desplazamiento de policías que entraban y salían de los tribunales se les gritaba ¡adelgazá gordo, que te van a echar de la policía! ¡eh! ¡gordo, vas a tener que bajar de peso! ¡te van a bajar de la cana por gordito, eh?, ¡están muy chanchos! ¡ey! ¡coman menos, mangueen menos! Aquellos que eran interpelados directamente, esto es, para quienes era evidente la proximidad física, aquellos a los que se los insultaba cara a cara, miraban con visible molestia a los *familiares*. Y ello daba lugar a más burlas ¡ah, que cara de malo! le respondían a sus gestos, y todos los *familiares* rompían en risas.

§ Fonseca (2000) señala, que el estilo humorístico “revela algo” y se pregunta, ¿cómo proceder para definir ese “algo”? La autora, llama la atención sobre ciertas interpretaciones del humor que no dejan de trabajar con una “imagen unívoca de la moralidad convencional”¹⁴ (2000: 156) según la cual los chistes, las bromas y los chismes buscarían ridiculizar un comportamiento desviado o condenar transgresiones. Ella en cambio, advierte sobre la posibilidad de pensar al humor como instrumento capaz, no sólo reforzar, sino también de minar la autoridad convencional. Y esta observación, orientada específicamente al análisis del desempeño de las mujeres en este campo, le permite analizar los modos en que las mismas re-direccionan la moralidad en términos de lo que De Certeau ha definido como “tácticas de consumo”, “ingeniosidades del débil para sacar ventaja del fuerte, [que] desembocan...en una politización de las prácticas cotidianas” (De Certeau 2000: XLVIII). Encuentro esta lectura especialmente adecuada para pensar estos casos, en los cuales el humor aparece asociado a toda una serie de acciones que hacen simultáneamente a la denostación, la ridiculización y la burla que combinadas, operan en el sentido de cuestionar y desafiar a la autoridad; acciones en las cuales especialmente las mujeres hacen uso de las valoraciones morales asignadas a su posición. En este sentido, parece resultar claro el uso ingenioso –y eficaz- de unas mujeres que encuentran *un modo de hacer* donde ponen en juego procedimientos populares, minúsculos y cotidianos, ardidés antidisciplinarios (De Certeau, 2000: XLV), amparadas en el lugar convencionalmente asignado a las mujeres madres, a las que se les admite el desborde emocional, como signo “natural” de una fragilidad que, en la figura de mujer-madre, aparece tan incuestionable como inatacable (Nash, 1999; Pita, 2001; Daich, Pita y Sirimarco, 2007).

Todos los insultos dramatizaban una afrenta al status de masculinidad policial y, sostenidos a lo largo de más de cuatro horas, alternaron entre un contexto de proferencia de violencia verbal signado por un alto grado de cólera, y uno jocoso que los convertía en burla¹⁵. Insultos y burlas, aludían, como en otras ocasiones, a la puesta en duda de la heterosexualidad de los policías varones (o más bien, a la sugerencia sobre su homosexualidad), y también a su falta de valor (muchas veces traducida en su carácter no sólo de cobardes sino también, y quizás a consecuencia de ello, de engañados por sus mujeres, esto es, de *cornudos*) y a sus presuntos defectos físicos. A las mujeres policías en cambio, se las insultaba, insinuando su promiscuidad sexual, lo cual evidentemente aludía a la falta pureza sexual, traduciendo así el insulto que afecta el honor en función del sexo de aquel a quien estaba dirigido. Durante toda la protesta se mixturó parte del repertorio de consignas militantes, con los insultos y las prácticas de humillación verbal a la policía.

La presencia mayoritaria de *familiares* mujeres, agrega un plus de significado a los insultos y las burlas. Se trata de *familiares* que enfatizando en su carácter de madres, insultan y burlan, con el objeto de humillar a unos hombres, poniendo en cuestión su hombría y honorabilidad. Extremos opuestos de la división moral de los sexos, las mujeres enrostrando su carácter de madres de aquellos jóvenes *muertos como un perro*, en una especie de venganza ritual diferida –en nombre de sus hijos-, buscan humillar y deshonorar, denostar públicamente. Haciendo un uso instrumental de su posición de mujeres y jugando con la presunta debilidad del género extreman la provocación. Pero además, en esta especie de humillación ritual, se pone en evidencia que, al insultar a los policías, se ataca al cuerpo institucional. Los insultos *qua* ofensa moral, proferidos por estas mujeres, intentan atacar, objetar, cuestionar y hasta poner en ridículo la autoridad, ya de esos hombres, cuyo poder puede verse menoscabado al poner en cuestión su masculinidad, que es *también* parte constitutiva de la retórica y las prácticas que configuran un registro de actuación viril del cuerpo policial definido, en cierto modo, como la esencia de “lo policial” (Daich, Pita y Sirimarco, 2007), ya de la institución

policial encarnada –corporizada- en esos hombres. En este sentido, esos insultos –en clave genérica- denostan a esos hombres en tanto cuerpos institucionales (Sirimarco, 2006).

Una de las *familiares* comenzó a cantar *Policía, policía, yo quisiera preguntar, si a vos te matan un hijo ¿que me vas a contestar?* Todos comenzaron a cantar. Después de un rato, mientras podía verse el desplazamiento de las camionetas policiales que llegaban, algunas trasladando detenidos, otras sólo personal policial, otra *familiar* comenzó a decir *no tenemos miedo por más patrulleros que vengan, por más agentes que vengan, a nosotros nos mataron un hijo así que no tenemos más miedo, así que si quieren reprimirnos o cagarnos a palos no les tenemos miedo! ya nos sacaron nuestros hijos, los asesinaron...no porque traigan más patrulleros, porque traigan más policías vamos a salir corriendo. ¡No! ya nos mataron nuestros hijos, nos sacaron la mitad de nuestros sueños, ya nosotros estamos muertas. Si les molesta porque estamos acá pidiendo justicia, que les moleste ¡si! a nosotros nos mataron a nuestros hijos, estamos la mayoría de todas las mamás acá y estos policías asesinos nos siguen matando día a día a nuestros hijos. Venimos a pedir justicia, no venimos a meter una bomba acá, ¡ahí adentro está el asesino de nuestros hijos! Así que nosotras no vamos a salir disparando porque traigan más yuta. ¡Yuta Puta!*

Una pregunta que se formula retóricamente y que no espera respuesta sino que funciona como una afrenta. Como me explicara después una *familiar*, yo canto así: *¿qué me vas a contestar!/? porque es ¿qué me va él a contestar a mí [énfasis]? Porque de qué lado va a estar ¡ya sabemos! ¡va a estar del otro lado!* Esta formulación expresa un desafío que podría calificarse de temerario y, también, una confirmación de la existencia de *dos lados* enfrentados, sin conciliación ni encuentro posible, donde la pertenencia institucional funciona como un *a priori*. La alteridad se sostiene así desde el valor del *no tener miedo* que les da coraje para reclamar. Puede verse de este modo, cómo la apelación al coraje –resultado de la falta de miedo- se apoya en dos fuentes proveedoras de valor, la *maternidad* y la *muerte*, que se anudan narrativamente. La apelación a la maternidad trae la relación con los lazos de sangre y la “obligación sagrada” de proteger a los hijos, obligación que es posible de sostener a partir del valor agregado del *no tener miedo*. Así, unas madres que ya no tienen miedo se enfrentan a la policía impugnando esa supuesta valentía viril de quienes mataron a sus hijos.



Denuncia, afrenta e insulto. Y al mismo tiempo, sostenimiento del derecho a exigir justicia. El desliz semántico es casi imperceptible. La denuncia se extiende del caso que los convoca –en esta ocasión ese juicio oral- a la impugnación de la actuación de la policía en los barrios, construyendo una denuncia generalizada. Los insultos sexuales, funcionan no sólo como instrumentos para destituir de status a la policía; también, cuando se hace referencia al trato de la policía para con los jóvenes, donde la metáfora sexual funciona como referencia a situaciones de abuso y sometimiento: *¡Cornudos! Lo que no pueden hacer con las mujeres lo hacen con los pibes ¡cornudos! Se meten con nuestros hijos, se desquitan con nuestros pibes porque ellos en las casas no sirven para nada. Lo único que hacen es salir a matar, esto se tiene que terminar, todos los días matan pibes, cada día que pasa más pibes matan, nosotros no queremos hacer como ellos, salir ahí a matarlos, porque nosotros no somos asesinos como ellos, ellos están preparados para matar. Esto se tiene que terminar, porque no queremos armar una guerra civil, pero cada vez nos quedan menos hijos, cada día viene otra mamá. Nos matan todo el día nuestros hijos.*

Rita Segato (2004) sostiene que la masculinidad es un *status* que implica una jerarquía, y por tanto una posición de poder diferencial, pero que está condicionado a su obtención. Ello supone, según esta autora, que la masculinidad está sujeta a una continua reconfirmación a través de un proceso de “probación y conquista” (2004: 8) y sobre todo, sostiene, la reconfirmación de ese status está supeditada a “la exacción de tributos de un otro que, por su posición naturalizada en este orden de status, es percibido como el proveedor del repertorio de gestos que alimentan la virilidad. Ese otro, en el mismo acto en que hace entrega del tributo instaurador, produce su propia exclusión de la casta que consagra. En otras palabras, para que un sujeto adquiera su status masculino, como un título, como un grado, es necesario que otro sujeto no lo tenga pero que se lo otorgue a lo largo de un proceso persuasivo o impositivo que puede ser eficientemente descrito como tributación” (2004: 8). Pensada la confrontación simbólica desde las coordenadas propuestas por Segato, puede observarse hasta qué punto resulta eficaz un lenguaje cargado de índices genéricos para decir y

actuar la confrontación con la policía e impugnar el poder policial. Por medio de este recurso parece conseguirse, al tiempo que minar una autoridad y una jerarquía que se asocian -por la vía de la virilidad- al poder, reforzar una autoridad que descansa en un valor como el coraje, que se presenta anudado a los lazos de sangre y, en particular en este caso relatado, a la maternidad como la expresión más directa de ese lazo.

Estos actos de protesta, como se señalaba en las primeras páginas, presentan una forma diferente a la de los actos regidos por la lógica y el repertorio militante. En estos últimos, las consignas son consensuadas previamente por las organizaciones que participan y se busca que todas ellas tengan un contenido político explícito, parte del repertorio de consignas habituales¹⁶. En el tipo de manifestación como la descrita, en cambio, la emoción, la manifestación de sentimientos y los insultos son parte del lenguaje de la protesta. Pero ello, al menos desde mi perspectiva, no le resta politicidad. Por el contrario, parecen expresarse aquí en un particular -poco convencional pero altamente popular- lenguaje, toda una serie de valoraciones que consiguen poner de manifiesto la existencia de una comunidad moral y emotiva que a través de ese repertorio expresa y actúa la confrontación, la resistencia y la impugnación. La referencia al *no tener miedo* como un valor de los familiares, la apelación a vecinos, transeúntes y a la comunidad en general bajo expresiones tales como “*les puede pasar a ustedes también*” y “*todos somos padres, [ustedes también] tienen hijos*”, aparecen al mismo tiempo buscando adhesión a la denuncia y legitimando –en calidad de familiares- su intervención. Los insultos buscan denostar a quienes se nombra como asesinos y se califica como *refugiado*, que *no tiene huevos* y que es *cobarde*. Los insultos proferidos aluden, fundamentalmente, al deshonor del insultado, ya por ser un *hijo de puta*¹⁷, ya por ser un *cornudo*, un *puto*, esto es, por no contar con las cualidades y atributos de la hombría como sinónimo de masculinidad propios de quien se precie un hombre honorable. Se trata, mayormente, de calificaciones ofensivas que se refieren al comportamiento sexual de su madre, su esposa y al propio. Esta cuestión ha sido largamente desarrollada por Pitt-Rivers, quien señala “los hombres se consideran responsables del comportamiento de sus mujeres, porque en él estriba la esencia de su honor moral y el honor moral es la esencia del honor porque está en conexión con lo sagrado de un modo que no lo están el honor político y social. Eso es claramente perceptible en un hecho que, de lo contrario, parecería anómalo: el de que los insultos más graves que pueden dirigirse a un hombre no se refieren a él mismo, sino a las mujeres de su familia, especialmente su madre, también su hermana y, en forma algo diferente su esposa.” (1979: 125). El mismo sentido corre para *cornudo*. Insultar a alguien llamándolo de tal modo, pone en cuestión la hombría de ese varón por la vía del ataque al honor de su esposa, del cual –como señala Pitt-Rivers- depende el suyo propio, de modo que “el adulterio de ella representa no sólo una violación de los derechos de él, sino también la demostración de su fracaso en el cumplimiento de su deber” (op.cit.:49). Si el ideal del hombre honorable se expresa con la palabra *hombría* puede notarse que es precisamente sobre el ataque y puesta en duda de esa masculinidad, en la que reposa la hombría, que se ataca y se insulta. *No tener huevos*, *matar por atrás*, *ser un cobarde*, alguien que *no da la cara* y que *sólo es valiente con un arma en la mano* (esto es, no por sí mismo sino por el valor agregado que le provee un arma), son todas imágenes que remiten a un hombre con su hombría devaluada.

Así, simultáneamente a la denuncia de estas muertes, a través de la cual se intenta restituir la humanidad de quienes se dice han sido *muertos como un perro*, de retirarlos de categoría de seres *matables*, la denuncia, expresada a través de un lenguaje cargado de insultos, opera confrontando y humillando con el objeto de rebajar el status de quien le diera muerte. Flynn (1977) observa que los insultos, en tanto ofensas verbales, siempre están ligados a una relación de poder y suelen emplearse para legitimar y reproducir un orden moral; para legitimar una jerarquía entre grupos sociales en el interior de un grupo o bien para socializar individuos en un grupo. En el uso que de éstos hacen los *familiares*, los insultos están demarcando fronteras morales, señalando jerarquías que son invertidas en estas protestas y, al mismo tiempo reforzando la identidad del grupo de *familiares* como tal. Lo cierto es que los insultos, tal como sostiene Guimarães (2000), resultan eficaces en la demarcación del alejamiento del insultador en relación al insultado, el insulto sostiene este autor “es una forma ritual de enseñar la subordinación a través de la humillación” (s/n). Así, el uso de los insultos, en varios de los casos analizados en la investigación, puede ser visto como un intento de colocar –al menos discursivamente- en situación de inferioridad al insultado, a quien se somete a un ritual de humillación pública. El componente sexual de los mismos, opera informando parte de las claves morales en que la protesta se cifra. Y ello así, porque la denigración y humillación se expresan a través de insultos en los cuales se destituye a los matadores de las cualidades morales que, asignadas a los sexos, implican ciertos comportamientos esperables y aceptables (Pitt Rivers, 1979). De esta manera, los insultos importan la

degradación pública a través de la cual se escenifica, se dramatiza, una inversión de jerarquías. Desde esta perspectiva no resulta extraño, sino por el contrario más bien ajustado como su opuesto exacto, que a aquellos que, se define, *se comportan como el macho del barrio*¹⁸, aquellos a los que popularmente se llama *porongas*¹⁹, se los ataque a través de insultos que ponen en duda su virilidad. Los insultos verbales de carácter sexual se presentan de esta manera como una actividad política que opera en clave moral y que pretende minar la autoridad denigrando el status de aquel a quien se insulta. Así, estos tópicos no refieren tanto a una cuestión de carácter genérico, sino al uso de estos índices genéricos (Sirimarco, 2006) que son aquellos de los que precisamente se inviste el poder policial. En este sentido, Sirimarco haciendo referencia al *self* del sujeto policial sostiene que el género no opera sino como un registro en el que se expresa ese *self*, y que éste implica un discurso y una actitud donde el imperativo de la virilidad, expresado en términos de ser activo, prepotente y desafiante remeda el lenguaje masculino. Para el sujeto policial, señala, “la masculinidad se propone como un *telos*. Deviene, por lo tanto, el modo de acción alentado desde el discurso institucional, en tanto se entiende que encarna el accionar y la actitud propia al ejercicio del poder policial. Poder concebido como eminentemente masculino y que estructura, en consecuencia, sujetos que, para el desempeño de su función, se posicionan desde un registro (construido y naturalizado) de masculinidad” (Sirimarco, 2006: s/n). Resultan especialmente iluminadoras estas observaciones, máxime cuando este tipo de insultos presenta un carácter recurrente. Pensarlos desde estas coordenadas permite destacar las formas y el lenguaje en que se expresan la protesta, la denuncia y la confrontación con el poder policial que llevan a cabo los *familiares*, y permite señalar de qué manera, a través de qué acciones y lenguaje un grupo puede actuar, dramatizar si se quiere, al tiempo que su valor -que se expresa en la falta de miedo-, la destitución simbólica del status del otro al que se insulta. Y ello así, porque algunos de los insultos revelan algo más que da cuenta de una crítica al poder y de una impugnación al mismo que aparece travestida en indicadores genéricos. Insultos tales como *refugiado* y *gato*, provenientes de la jerga carcelaria permiten poner en evidencia esta afirmación. Ser un *refugiado*, en dicho lenguaje, implica ser alguien que busca protección (refugio) en quien tiene cierto poder, y ello así porque no es capaz de resolver por sí mismo una afrenta. De ese modo y con esos términos he visto y oído insultos a policías -imputados por las muertes de jóvenes-, que según *familiares* eran “protegidos” por personal policial durante un escrache a las puertas de sus domicilios; o que eran “cubiertos” por sus compañeros de fuerza que les ofrecían coartadas cuando mataban a algún chico del barrio. Ser un *gato*, me explicaron -que es al igual que *refugiado* una categoría carcelaria- *es ser el que le lava los platos a otro, le lava las cosas, lo atiende, le hace de mujer. Y los milicos, la policía, son eso, son el gato del gobierno.*

El *ritual de humillación* encuentra de este modo, en los insultos sexuales, una forma eficaz de producción de vergüenza pública y de afrenta, al tiempo que presenta una poderosa crítica al poder de estado -que aparece alternativamente sin mayores distinciones como estado y como gobierno-, que es visto como aquel que encubre, que da refugio, que habilita el ejercicio de la violencia y exige sumisión. Frente a esto, los *rituales de humillación*, actúan una forma de protesta temeraria, popular, relativamente desorganizada y por fuera de los moldes de la protesta tradicional ajustada a los patrones políticos convencionales, pero no por ello menos política, en tanto cuestiona, discute, impugna y exige. Y, en ese mismo acto -al menos durante ese acto- consigue presentar a quien es objeto de la denostación, como sujeto sin honor y sometido al poder de otro. La cadena semántica que disparan estos insultos alude, entonces, a quien no es capaz de responder a una afrenta que pone en cuestión su honor, porque *no tiene huevos*, es decir, no se trata de un hombre completo, sino de un *cobarde*. Ser un *refugiado* y ser un *gato* expresan ese sentido de quien, *feminizado*, se encuentra bajo el gobierno de otro que lo protege y a quien sirve. Notablemente, es a través de categorías carcelarias, que se consigue anudar el lenguaje moral a una dimensión política.

Este tipo de protestas aparece así construido como una especie de venganza ritualizada que pone en juego todo un *lexicon* emocional (Middleton, 1989) y moral que permite expresar la impugnación y la confrontación y que, encuentra por esa vía, la forma de politizar la protesta. Una politización que acaba formulando una demanda de justicia que, se expresa claramente, implica reclamo de esclarecimiento y castigo. Mas el contenido de los insultos proferidos, así como la forma temeraria, desafiante y que en ocasiones vira hacia la amenaza, es la manera de actuar *la falta de miedo* que se declama discursivamente. En este sentido, puede afirmarse que la fuerza simbólica de esos insultos, posibilita que se actúe esa falta de miedo que opera sosteniendo la denuncia de hechos que, se dice, *no se pueden permitir*.

Guillermo O'Donnell traza un diálogo con Roberto DaMatta, el antropólogo brasileño, a propósito del artículo de este último “*¿você sabe com quem está falando?*”. Colocando como eje la comparación O'Donnell sostiene que esa pregunta en Argentina suele formularse, al igual que en Brasil, para invocar una presunta jerarquía que indique a quien se le está hablando su desubicación, su estar “fuera de lugar”. Sin embargo la respuesta, suele ser, al menos en Buenos Aires dice O'Donnell “¿y a mí que me importa?” o en otras ocasiones incluso “¿y a mí que mierda me importa?”. Ese ritual, indica el politólogo argentino, si bien no elude el reconocimiento de jerarquías –porque “no niega ni cancela la jerarquía: la ratifica, aunque de la forma más irritante posible para el ‘superior’, lo manda a la mierda”- implica también una relativamente agresiva forma de recolocar al hablante en un plano de igualdad. A mi entender, lo interesante de la cuestión es atender a la forma en que, como observa O'Donnell, el que responde “se juega” porque “a mi nadie me atropella”. En esos casos, señala este autor, la “jerarquía quedó violentamente marcada y por ambos, reforzada –pero también quedó, en el mismo acto, cuestionada en su vigencia [...] ridiculizada y ‘ensuciada’” (O'Donnell, 1997: 166). Estas respuestas aluden a cierto imaginario igualitarista que pretende recolocar al otro en la misma jerarquía –igualando- algunas veces, incluso, de manera temeraria. Imagino las acciones de los *familiares* desde estas coordenadas. Tal como se ha visto a través de las intervenciones presentadas, éstas contienen una gran dosis de insultos empleados con el objeto de humillar y –si cabe la expresión- deshonrar. En cierto modo, estos *rituales de humillación* parecen estar operando en la clave señalada por O'Donnell. La jerarquía es cuestionada. Y, simultáneamente a ello, al igual que en la “ceremonia de tratamiento” descrita por este autor, se pone en evidencia una modalidad de tramitar los conflictos y enfrentar a la autoridad. Así, la apelación a un universo igualitarista –a un mundo de derechos que allí como horizonte anima y sostiene simbólicamente esa falta de miedo- permite actuar la impugnación (no la disolución) de la autoridad. Se objeta la jerarquía del otro y se la ridiculiza. Y, en cierta forma, es impugnando esa jerarquía que los *familiares* –por vía de la contrastación- consiguen fortalecer la propia, en una confrontación irresoluble y que, por tanto, puede ser infinita.

Bibliografía Referida

- AGAMBEN, Giorgio (1998) *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- ALENCAR CHAVES, Christine (2002). “A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político”. En: Mariza Peirano (org.), *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- BALBI, FERNANDO. 2003. *De leales, desleales y traidores. Valor moral y concepción de política en el peronismo*. Buenos Aires: Antropofagia.
- CORREA, Mariza (1983). *Morte em Família. Representações Jurídicas de Papéis Sexuais*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda.
- DA MATTA, Roberto (1979). *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- DAICH, Deborah, PITA, Maria Victoria y SIRIMARCO, Mariana (2007). “Configuración de territorios de violencia y control policial: corporalidades, emociones y relaciones sociales”. Revista *Cuadernos de Antropología Social*, N° 25, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: FFYL/UBA.
- DE CERTEAU, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. México: UI/ITESO.
- ESCOLAR, Diego (2005). “La soberanía en el campo. Poder, etnografía y secreto en los Andes sanjuaninos”. En: *Historia, poder y discursos*, Wilde, Guillermo y Schamber, Pablo (comps.). Buenos Aires: SB, 49-76.
- FLYNN, Charles (1977). *Insult and society: patterns of comparative interaction*. Port Washington / New York: Kennikat Press.
- FONSECA, Claudia (2000). *Familia, fofoca e honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- FOUCAULT, Michel (1975). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo (2000). “O insulto racial: as ofensas verbais registradas em queixas de discriminação”. En: *Estudos Afro-asiáticos*, N° 38 Rio de Janeiro, Dezembro.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1984). *Argonautas do Pacífico Occidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné – Melanésia*. São Paulo: Victor Civita Editor.
- MIDDLETON, Dewight (1989). “Emocional style: the cultural ordering of emotions. En: *Ethos*, Vol. 17, N° 2.
- NASH, Mary (1999). *Rojas. Las mujeres republicanas en la Guerra Civil*. Taurus, Madrid.
- PEIRANO, Mariza. 2002. “A análise antropológica de rituais”. En: Mariza Peirano (org.), *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

O'DONNELL, Guillermo (1997). "¿Y a mí, que mierda me importa? Notas sobre sociabilidad y política en la Argentina y Brasil". En: *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires: Paidós.

PITA, María Victoria (2009). *Formas de vivir y formas de morir: los familiares de víctimas de la violencia policial*. Buenos Aires: Del Puerto/CELS. *En prensa*.

--(2004). "Violencia Policial y Demandas de Justicia: acerca de las formas de intervención de los familiares de víctimas en el espacio público". En: Tiscornia, Sofía (comp.); *Burocracias y violencia. Ensayos sobre Antropología Jurídica*. Buenos Aires: Antropofagia/Facultad de Filosofía y Letras-UBA.

--(2001). "La construcción de la maternidad como lugar político en las demandas de justicia". *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, Vol. 8 N° 1, Enero/Junio. Universidad de Granada, España: UG.

PITT-RIVERS, Julian (1979). *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona: Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1992). "Una cartografía simbólica de las representaciones sociales: prolegómenos a una concepción posmoderna del derecho". En: *Estado, derecho y luchas sociales*. Bogotá: ILSA.

SALESSI, Jorge (1994). "Identificaciones científicas y resistencias políticas". En: Ludmer, Josefina: *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.

SEGATO, Rita (2004). "Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de mujeres asesinadas en Ciudad Juárez". En: *Serie Antropología*. Brasilia.

SIRIMARCO, Mariana (2006). *Corporalidades. Producción (y replicación) del cuerpo legítimo en el proceso de construcción del sujeto policial*. Tesis Doctoral defendida en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, mimeo.

TAMBIAH, Stanley (1985). *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.

TISCORNIA, Sofía (2008). El activismo de los derechos humanos. El caso Walter Bulacio. Editores del Puerto – Colección Antropología Jurídica y Derechos Humanos. Buenos Aires: Del Puerto/CELS.

--(1998). "Policía y Justicia en Buenos Aires en el debate de los derechos humanos". Conferencia dictada en la XXI Reunión de la Asociación Brasileña de Antropología en el Panel "Procesos de globalización de justicia, seguridad y ciudadanía en una perspectiva comparada (Brasil, Portugal, Argentina y Angola)".

TONKIN, Elizabeth (1995). *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*. Cambridge: Cambridge University Press.

WALSH, Rodolfo (1995). *El violento oficio de escribir. Obra periodística 1953 –1977* (Edición a cargo de Daniel Link). Buenos Aires: Planeta

Informes

CENTRO DE ESTUDIOS LEGALES Y SOCIALES/CELS

(2006). *Derechos Humanos en Argentina / Informe 2005*. Buenos Aires: Siglo XXI/CELS.

(2005). *Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Argentina 2004*. Buenos Aires: Siglo XXI/CELS.

(2003). *Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Argentina 2002*. Buenos Aires: Siglo XXI/CELS.

(2002). *Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Argentina 2001*. Buenos Aires: Siglo XXI/CELS.

(2001). *Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Argentina 2000*. Buenos Aires: Eudeba/CELS.

(1998). *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Argentina 1997*. Buenos Aires: Eudeba/CELS.

(1997). *Informe anual sobre la situación de los Derechos Humanos en la Argentina 1996*. Buenos Aires: Eudeba/CELS.

(1995). *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en la Argentina. Año 1994*. Buenos Aires: Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) y Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Serie Extensión Universitaria, N° 5.

(1994). *Informe sobre Violencia Policial y Urbana. Año 1993*. CELS/UBA. Buenos Aires: Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) y Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Serie Extensión Universitaria, N° 2.

CELS/HUMAN RIGHTS WATCH AMERICAS (1998). *La inseguridad policial. Violencia de las fuerzas de seguridad en la Argentina*. Buenos Aires: EUDEBA/CELS.

¹ Se trata de la investigación de mi tesis doctoral que fuera defendida en abril de 2007 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (actualmente en prensa: Pita, 2009).

² La expresión “gatillo fácil” es la denominación, de uso popular, que refiere a hechos de violencia policial. La denominación alude a la “livandad” o “facilidad” con que la policía dispara, produciendo heridos y muertos, en situaciones que van desde lo que se denomina “uso desmedido de la fuerza” hasta “ejecuciones extra-judiciales” y “falsos enfrentamientos” (cfr. CELS. Informes sobre la situación de los Derechos Humanos en la Argentina –varios años- y CELS y Human Rights Watch, 1998). La historia local, según es contada por quienes forman parte del campo de la protesta contra la violencia policial en Argentina, atribuye la autoría de la expresión al ingenio de un viejo abogado penalista que llevó adelante la causa de uno de los casos más renombrados de violencia policial, conocido como “La Masacre de Bugde”, a fines de la década del '80. De acuerdo a esos dichos, el abogado acuñó el término inspirándose en los escritos del periodista Rodolfo Walsh (1995 [1969]), quien había titulado una serie de artículos referidos a las prácticas violentas de la policía de la provincia de Buenos Aires como “la secta del gatillo alegre” (esta serie de artículos fue posteriormente reeditada en el libro *El violento oficio de escribir*, que se cita en esta tesis). En el uso popular, esta denominación se volvió -en algún sentido- genérica, aludiendo también a casos resultantes de otras metodologías represivas (apremios ilegales, torturas), tanto como a hechos producidos por otras fuerzas armadas y no exclusivamente por las policías.

³ Aludir a estas muertes como muertes no políticas se funda en el hecho de que no se trata de la muerte de quienes se han dedicado a la resistencia política, esto es, no han sido vidas construidas ni forjadas desde la opción de resistencia al poder (Tiscornia, 2008). En su abrumadora mayoría las víctimas de la violencia policial son jóvenes, son varones y, también en su mayor parte, provienen de los sectores populares, de los barrios más pobres. Se trata, en todo caso, de muertes de vidas no políticas, de muertes que consiguieron a través de la protesta y la denuncia pública, ser *politizadas*. Así, sostener que no se trata de hechos de violencia política, esto es de crímenes políticos, no implica que no se trate de muertes políticas. Antes bien, es posible definirlos como muertes políticas en tanto es el poder de policía, el rostro descubierto del poder del estado, el que las ha producido. En este sentido, son muertes políticas en tanto expresan la pura sujeción al poder soberano y su poder de dar muerte. Es por ello que la hipótesis de la investigación de la cual proviene este artículo sostiene que el activismo, la protesta y la impugnación de los *familiares*, su trabajo de politización consiste, en el movimiento de develar su estado de *nuda vida*, sometida, reducida al despojo y a la pura entrega al poder soberano, esto es, su estado de exclusión incluida y la resistencia a permanecer en él (Agamben, 1998). De alguna manera podría pensarse que estas formas de intervención, aludiendo –de las más variadas formas- al lenguaje de los derechos, rechazando su condición de seres *matables*, aluden a otra condición posible de ser sujeto al poder soberano que pretende expresar la necesidad de limitación al poder de policía.

⁴ No me detendré aquí en el análisis de esta cuestión. Sin embargo cabe señalar que la nominación de *familiar* no identifica a cualquier familiar -en términos de relaciones de parentesco- de una persona muerta a manos de la policía, sino a aquellos que se han convertido en tales a partir del activismo y la protesta organizada. Esto es, no todas aquellas personas unidas por lazos de parentesco con las víctimas se han organizado. *Familiar* entonces, puede ser definida como una *categoría nativa* una nominación que, para quienes son parte de ese mundo indica, con una notable condensación de sentido, posiciones diferenciales respecto del resto de los miembros de los grupos que forman parte del campo de la protesta. Indica formas también diferenciales de construcción de autoridad y legitimidad, así como una serie de obligaciones y derechos. La fertilidad de esta nominación, en virtud de los sentidos a los que alude, las reglas de comportamiento y obligaciones que importa, así como los valores políticos que asume en el campo de la protesta, permite trabajarla como una categoría nativa con valor político (la cuestión se presenta más desarrollada en Pita, 2009). Para distinguir la nominación y aludir a su carácter de categoría nativa se la destaca con cursivas.

⁵ Algunos actos de protesta, que involucran la presencia masiva de militantes de las distintas organizaciones que forman parte del campo de la protesta contra violencia policial, suelen realizarse en lugares consagrados a las manifestaciones políticas -como la Plaza de Mayo y la Plaza de los dos Congresos- y presentan una estructura “dramática” más controlada y organizada. Generalmente, algún militante o activista oficia de locutor y va presentando, a su turno, a los distintos oradores del acto, así como leyendo –alternadamente- una serie de consignas que se reiteran de manera cíclica y que funcionan como *leit motiv* de la convocatoria. En estos actos los *familiares* tienen un espacio acotado de participación para hablar y en muchas ocasiones incluso, no hablan todos sino sólo uno o dos en calidad de “la voz de los familiares”. En los actos de protesta más pequeños, en cambio, la mayor parte de los intervinientes son *familiares* y hay una notoriamente menor participación de militantes no familiares.

⁶ Sobre la conversión de un caso en paradigmático, es decir, sobre la conjunción de circunstancias particulares que llevan a que una muerte por violencia policial se convierta en un “ejemplo” (paradigma), puede verse Tiscornia (2008). La autora señala que son diversas las circunstancias –políticas y sociales- que hacen que un hecho singular devenga paradigmático, condensando circunstancias particulares que hacen al hecho y al clima social en que el mismo ha tenido lugar y, por ello, convertido en ejemplo que da “valía a cientos de casos del mismo tipo” (op.cit.: 10).

⁷ En lunfardo, *escrache* refiere a la antigua práctica policial de fotografiar (*escruchar*) a los “delincuentes habituales” para elaborar la “galería pública”, que consistía en gran una pancarta elaborada con esas fotografías y que se distribuía en todas las comisarias de la Capital. “Este cartel se colocaba en las comisarias a la vista de vigilantes y pesquisas. Una regulación de la Policía de la Capital advertía que ‘los sujetos que figuran en la galería pública estarán sometidos a observación estricta y severa’” (Salessi, 1994: 85). En el campo de la protesta popular el *escrache* es una de las tecnologías manifestantes empleadas habitualmente y es una actividad que, de tanto en tanto, realizan los familiares de víctimas de la violencia policial. Se trata de una forma de protesta que comenzaron a usar los *familiares* en la misma época que comenzaron a hacerlo las organizaciones tradicionales de derechos humanos y especialmente la organización H.I.J.O.S (Hijas e Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio, organización fundada a principios de la década de los años '90 por los hijos de los detenidos-desaparecidos durante la última dictadura militar), a comienzos de la segunda mitad de la década del noventa. Se trata de una “tecnología militante” que se fue extendiendo luego a otros espacios del campo de la protesta a nivel nacional. *Escruchar* en lunfardo, como decía, significa fotografiar pero también “romper la cara” y “prontuaria”, y en sentido más amplio significa poner al descubierto a alguien (Tiscornia, 1998; Pita, 2004). Y esa es precisamente la idea de esta actividad, hacerla presente en la puerta de la casa del victimario –o en su

lugar de trabajo- y, una vez allí, denunciarlo públicamente, manifestar el repudio, “ponerlo al descubierto” frente al resto de la comunidad y, especialmente, de sus vecinos.

⁸ Boaventura de Sousa Santos (1992) ha echado mano al recurso de pensar los hechos y la acción sociales bajo la metáfora de la cartografía y sus mecanismos de representación/distorsión de lo real. Siguiendo la argumentación de este autor, referir a hechos y situaciones sociales en escala grande implica, aún a riesgo de perder información sobre su posición relativa en un marco de significación más extenso, contar con mayor detalle respecto de los detalles, comportamientos y actitudes. Si, tal como sostiene Santos la escala empleada para representar lo real construye al fenómeno, el mapa de las relaciones sociales, presentado en una escala grande, “rica en detalles, que describe pormenorizada y vivamente los comportamientos y las actitudes, los contextualiza en el medio circundante, y es sensible a las distinciones (y relaciones complejas) entre familiar y extraño, superior e inferior, justo e injusto” (1992: 226), consigue colocar a los hechos en el continuum de una historia que, desde la perspectiva de los narradores, permite que sean comprendidos y explicados.

⁹ Las protestas adoptan diversas modalidades, distintas metodologías de manifestación pública y colectiva que he definido como tecnologías manifestantes. Referirse a ellas en términos de tecnología, supone considerarlas -siguiendo a Foucault (1975)- como un conjunto de técnicas y prácticas asociadas que suponen un saber y un dominio de sus formas y fuerzas en términos de efectos productivos. Siguiendo a este autor es posible definir las como una tecnología difusa, ya que no aparecen formuladas en términos discursivos de manera organizada, ni cuentan con una serie de reglas asociadas y sistemáticas. Aunque sí, importan una cantidad de prácticas, acciones y rutinas que les son propias. Estas tecnologías manifestantes no son exclusivas de un determinado tipo de organizaciones, instituciones o grupos. Sino que éstos recurren a ellas, las utilizan, las valorizan y les imprimen un signo particular, que hacen a sus modos de “dramatizar” la protesta y sus contenidos específicos.

¹⁰ Esta expresión, alude a las consideraciones de Malinowski en la introducción de *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1984). En su idioma original, la expresión (*flesh and blood*) resulta más eficaz -que su traducción al español- para el juego de palabras que implica porque opone carne (*flesh*) y sangre (*blood*), a los actos culturales cristalizados que componen, dice, el esqueleto (*skeleton*) de la vida social dejando por fuera la vida cotidiana.

¹¹ La *ocasión* refiere a la oportunidad de comprensión de la relación entre situaciones, prácticas y lugares en que emergen, y remite en particular a la importancia de la consideración los enunciados y los contextos espaciales y situacionales en que se producen (Tonkin, 1995, *apud*. Escolar, 2005).

¹² Tambiah señala que el ritual es “un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica. Está constituido por secuencias ordenadas y pautadas de palabras y actos, a menudo expresadas por múltiples medios, cuyo contenido y disposición se caracterizan por grados variables de formalidad (convencionalidad), estereotipia (rigidez), condensación (fusión) y redundancia (repetición). La acción ritual en sus rasgos constitutivos es performativa en tres sentidos: en el sentido austiniano, por el que decir algo es también hacer algo como acto convencional; en el sentido bastante diferente de una ejecución actuada que usa múltiples media por lo que los participantes experimentan el evento intensamente; y en el sentido de marcadores (indexical values o shifters) -tomo este concepto de Peirce- que son asignados a, e inferidos por, los actores durante la ejecución” (Tambiah, 1985: 128). En el mismo sentido es que Alencar Chaves (2002) -cuando analiza la marcha de los Sin Tierra en el Brasil- llama la atención respecto de los rituales comprendidos en su acepción amplia, como “actos, preferencias, interacciones y prácticas -eventos que se alían semántica y pragmáticamente” (2002: 139). Desde esta perspectiva, la eficiencia de la acción ritual consiste en activar un conjunto de creencias, de modo tal que forma y contenido, y en este sentido “lo dicho y lo hecho”, resultan indisociables.

¹³ Todos los nombres son ficticios, salvo cuando se transcriben discursos públicos y material periodístico o de libre circulación.

¹⁴ Así, Fonseca sostiene “El humor licencioso podría ser analizado, por ejemplo, à la Radcliffe- Brown, como instrumento usado para suavizar tensiones latentes en la estructura social...las burlas también podrían ser vistas como una forma de designar un chivo expiatorio, permitiendo el sacrificio simbólico de ciertos individuos para la expiación de un grupo...según otras hipótesis, la burla sería una manera de estigmatizar desviados, teniendo como consecuencia el refuerzo de la norma vigente. Finalmente, las bromas ligadas a asuntos libidinosos podrían ser interpretadas, a la moda psicoanalítica, como una manera de aplacar angustias psíquicas -una válvula de escape por donde saldrían las tensiones del juego de atracción/repulsión -transgresión/respeto a las normas.” (2000: 156).

¹⁵ La burla es también -de acuerdo con Pitt- Rivers (1979)- una de las formas a través de las cuales se puede destruir la reputación.

¹⁶ Es habitual incluso que no sólo se discutan y acuerden las consignas que se vocearán y que formarán parte de la convocatoria y/o movilización, sino que también suele discutirse y consensuarse un orden de prelación entre las mismas.

¹⁷ El honor, señala Pitt-Rivers (1979:56) “es una cualidad hereditaria; la vergüenza de la madre se transmite a los hijos la falta de él en una persona puede atribuirse a su nacimiento, consideración que explica la fuerza de los insultos, los más fuertes de todos, que se refieren a la pureza de la madre. Después de eso, el mayor deshonor de un hombre deriva de la impureza de su mujer”. En el mismo sentido Guimarães (2000:s/n) observa que “es interesante notar que en las culturas latinas sea la relación de rebajamiento social (hijo de puta), y no un animal doméstico y próximo (*son-of-a-bitch*) o el incesto materno (*motherfucker*) el que exprese la mayor vergüenza masculina con respecto a su madre y por tanto el insulto sexual más fuerte”.

¹⁸ En algunos casos de violencia policial analizados, los matadores son policías -en actividad o retirados- que residen en el mismo barrio que los jóvenes a los que mataron.

¹⁹ Poronga es también una forma de llamar al pene.