

Intercambio de tiros y tráfico de drogas: etnocriminología en Río de Janeiro

Sergio Tonkonoff Constantin

El presente artículo es un intento de problematizar, desde el punto de vista teórico-metodológico, algunos tópicos fundamentales en la investigación empírica de la llamada cuestión criminal. Esta problematización

ha asumido la forma de un análisis crítico del importante libro de Alba Zaluar acerca del tráfico de drogas y crimen organizado en Río de Janeiro.

Los ejes teórico-metodológicos fundamentales que aquí tratamos refieren principalmente a 1) la construcción de su objeto de investigación (el crimen organizado), tanto como de 2) los conceptos fundamentales utilizados en esta construcción (intercambio y estructura). Hemos procurado re-emprender críticamente el recorrido que Zaluar ha realizado en este sentido, con el objeto de mostrar cómo decisiones teóricas diversas de las adoptadas por la antropóloga brasilera hubieran producido resultados también diversos —y acaso más satisfactorios— incluso trabajando con el material etnográfico que ella misma ha construido. Para ello fue necesario confrontar los supuestos de su texto con ciertas referencias ineludibles en la teoría social contemporánea a la hora de encarar una investigación etnográfica, o más específicamente: etno-criminológica.

This article tries to visualize since the theoretic and methodologic point of view some important topics in the empirical investigation about crimes. These problems have assumed the characteristic of critical analysis about the important book Alba Zaluar about traffic of drugs and organized crime in Río de Janeiro.

The theoretic and methodologic axis that we mention here, are 1). The construction about the topic (the organized crime) as well as the fundamental concepts used in this construction (exchange and structure) we have tried re-start the Zaluar's critical point of view in the same way she has done in order to show how these different theoretic decisions that the Brazilian anthropologist adopted would produce different results and maybe more satisfactory results even working over this material that she made herself.

This is why it was necessary to compare her notes with certain facts with these references that we can't avoid in the social and contemporaneous theory when we face in an ethnography investigation of specifically Ethno criminological.

SUMARIO: I. Introducción. Uno. Dos. Tres. Cuatro. Cinco. Seis. Siete. Ocho. Nueve. Diez. / II. Final

I. Introducción

El mundo del crimen organizado en las favelas de Río de Janeiro ha sido objeto de continuado interés para las ciencias sociales brasileras. Interés científico fuertemente impregnado de consideraciones políticas e ideológicas, puesto que el accionar —muchas veces espectacular— de las bandas organizadas

alrededor del tráfico de drogas (quadrilhas) y de las agencias gubernamentales encargadas de su “tratamiento”, compromete la vida cotidiana y el debate político de ese país. El libro *O Condomínio do Diabo*, de la antropóloga Alba Zaluar, se cuenta entre los trabajos más importantes y representativos al respecto: tanto por su abordaje científico como por las tensiones ideológicas y morales que lo

transitan.¹ Nos proponemos aquí analizar su texto haciéndolo reaccionar contra un marco teórico bien delimitado: las teorías de la reciprocidad tal como aparecen en algunos escritos de Mauss, Levi-Strauss, Bataille, Godelier y Bourdieu. Y esto por cuanto se pretende saber cómo ha sido construido el objeto este libro y cómo han sido elaboradas sus conclusiones. Y porque se trata, además, de identificar posibles caminos alternativos a los recorridos por la antropóloga Alba Zaluar en este sentido.

Se ven desde ahora las insuficiencias de nuestro punto de partida: no haremos referencia a otros trabajos de Zaluar; tampoco recurriremos a estudios empíricos de otros autores. Dificultades de con-texto, entonces. No obstante, la obra de Alba Zaluar se encuentra en diálogo no sólo con su referente empírico (el mundo popular urbano de Río de Janeiro) y con las ciencias sociales brasileras, también lo está con la tradición mayor de la antropología (y de la sociología). Es este el filón que hemos decidido explorar, dado que, en gran medida, construye el objeto de *O Condomínio do Diabo* y permite las interpretaciones que allí se presentan. De tal suerte que si nuestro ejercicio no se presta a la comparación entre estudios relativos “violencia y marginalidad” en Brasil, se abre, en cambio, a una reflexión respecto de la noción de intercambio (noción central tanto en la teoría social contemporánea como en el libro de Zaluar). Permite, además, un juego y una posibilidad: el juego de la deducción y la posibilidad de la confrontación entre distintas teorías del intercambio.

U_{NO}

El trabajo etnográfico de Zaluar ha tenido lugar en barrios populares urbanos (favelados y no favelados) de Río de Janeiro. Allí, trabajadores de baja calificación conviven con un nuevo tipo social: “el bandido”. Éste es diferente del antiguo “malandro”, por cuanto se encuentra ligado al tráfico organizado de drogas prohibidas, a la for-

mación de “quadrilhas”, a la propiedad de armas de fuego y a la guerra entre quadrilhas (y con la policía).

Si bien la autora no propone explícitamente una tesis “genética” respecto de este nuevo tipo y de la subcultura en la que cobra sentido, a lo largo del libro pueden recogerse fragmentos en esta dirección. Así, adolescentes desempleados, lejos del control familiar, producen grupos de fuerte solidaridad interna, y están “disponibles” para la generación de una nueva formación (sub)cultural. “Es en esa convivencia diaria e intensa de tantos niños y jóvenes, prematuramente independientes y apartados de la vigilancia materna, que se forman los bandidos, con sus propias leyes, constituidas en el contexto de la lucha diaria por la supervivencia y sus inevitables conflictos”.²

Zaluar sabe que una subcultura surge no sólo de sus actores “directos”. Necesita, además, la ayuda de las agencias de control social formal (especialmente la policía, que trata indiscriminadamente a los pobladores pobres como bandidos) y de la imagen social negativa que tiene la población no-local de los moradores de las áreas populares urbanas. Aquella acción represiva y estos estereotipos negativos cumplen en la configuración de una profecía autocumplidora: los jóvenes pobres tratados arbitrariamente como bandidos terminan identificándose con el rol que socialmente se les ha asignado (“ellos son peligrosos antes de efectivamente serlo ...”).

Al tiempo que son rechazados o destinados a labores precarias y mal remuneradas, se forma entre estos jóvenes una visión del trabajo asimilado a la esclavitud. Lejos de la escuela y la religión —dice Zaluar— estos jóvenes aprenden rápido los valores machistas y con ello sienten exacerbarse mas todavía la humillación de su condición subalterna.

Los enormes ingresos obtenidos del tráfico de drogas y el fácil acceso a las armas de fuego dan lugar entonces a la consolidación de una nueva lógica cultural basada en la estructuración de nuevas relaciones sociales entre jóvenes y adultos, entre bandidos y trabajadores, así como entre el “adentro” y “afuera” del territorio en el que habitan.

¹ Es digno de mencionar que uno de los miembros del equipo de Zaluar en el trabajo de campo en las favelas, Paulo Lins, es el autor del libro *Cidade de Deus* y co-guionista de la película del mismo nombre. Libro y película que han participado, también ellos, del mencionado debate brasileiro.

² Alba Zaluar, *O Condomínio do Diabo*, P. F. Pág. 9

Ahora la alternativa para estos jóvenes aparece planteada entre el trabajo duro y mal pago (una vida de “otario” en el slang de los bandidos) o la vida “peligrosa, aventurera y corta de bandido”.

La estructura delictiva³ así presente en el espacio popular urbano permite una “carrera delictiva” para quien escoja seguirla: se comienza con un servicio o mandado y se continúa en un espiral de envolvimiento que termina con el porte de un arma de fuego. Aunque muchas veces, anota Zaluar, este involucrarse no se produce como un acto consciente y voluntario. Sufrir un robo, ser detenido arbitrariamente y torturado por la policía, tener una pelea por una mujer, puede conducir a un morador cualquiera a armarse para defenderse o para vengarse. Pedir prestada o comprar un arma de fuego es, entonces, “revoltarse”. Luego de lo cual será difícil volver atrás. Porque empuñar un arma en tales condiciones es “condominio del diablo”.

Y es que para sobrevivir el joven “revoltado” debe unirse a una de las quadrilhas que controlan el área donde vive. Estas quadrilhas están en guerra unas con otras por el dominio del territorio. Cada quadrilha “debe” muertos a las otras por estos enfrentamientos. Quien se incorpore a alguna de ellas pasa a deudor (y también acreedor) en ese juego de “reciprocidades violentas”⁴.

He aquí un postulado central, quizá el más importante, de este libro: armarse, revoltarse, es “condominio del diablo” porque quien toma un arma de ese modo se ve envuelto en un “circuito de intercambio (de tiros) implacable en sus reglas de reciprocidad”.

Dos

Zaluar describe la estructura del tráfico por medio de un corte sincrónico. Esta aparece compuesta, en líneas generales, por tres niveles: el *traficante*, el *avión* y el *vapor*. Traficante es quien posee el capital suficiente como para adquirir grandes cantidades de droga (directamente del productor o de los grandes distribuidores). Debe armarse y montar quadrilhas para defender sus áreas de comercio y para hacer funcionar el sistema de entrega y cobranza a los vapores y aviones. Como se trata de una actividad ilegal no existe ningún medio jurídico para garantizar esta cobranza, y como la lealtad personal no es suficiente para garantizar los términos del contrato, la fuerza, dice Zaluar, es el reaseguro fundamental de este funcionamiento.

El *vapon* es el hombre de confianza del traficante. Realiza las ventas en lo que se denomina “boca de fumo” (lugar de estipendio), y rinde cuentas al traficante por ello. El avión es quien lleva clientes al vapor y quien avisa los movimientos de la policía. De allí que una traición por su parte sería fatal (“sobre él, el vapor mantiene el poder también a través del revolver”).

He aquí, entonces, un énfasis permanente en la interpretación de Zaluar: la fuerza bruta de las armas posee un lugar dominante tanto en la estructura de subordinación establecida al interior de la organización criminal, como en las quadrilhas entre sí y en las relaciones entre bandidos y pobladores.

A pesar de este énfasis (que luego comentaremos), Zaluar consigue mostrar, en los primeros capítulos de su libro, que lo que aparece desde una mirada externa como un caos de violencias informes es en realidad una forma de reciprocidad que pauta los intercambios entre los individuos y grupos y, además, los “significa” (o dicho en una jerga menos antropológica y más sociológica: que el conflicto es un particular modo de relación social).⁵

De modo que aquí el intercambio de tiros puede ser entendido como un “lenguaje”.⁶ Entre bandidos de una misma área, el tiro puede ser advertencia o

³ El concepto “estructura delictiva”, que Zaluar no utiliza, ha sido elaborado en el marco del siguiente argumento: del mismo modo que el acceso y el tipo de oportunidades vitales legítimas se encuentra diferencialmente distribuido, las oportunidades de delinquir y los tipos de delito también lo están. Cada individuo y cada grupo ocupan una posición determinada en ambas estructuras. El acceso a los delitos más rentables se encuentra tan regulado como el acceso a los trabajos legales más provechosos económicamente. Es esta estructura delictiva la que provee de las técnicas para delinquir, así como de los roles de delincuente. Y dada su organización jerárquica opera como un agente de control social sobre los comportamientos no conformes con su lógica y su cultura. Véase: Cloward, R. y Olshin, C.: *Delinquency and Opportunity*, New York, 1964. Zaluar utiliza la noción “nativa” de “organización criminal”: sobre las consecuencias de esta opción *cfr.* pp. 5 y 8 del presente trabajo.

⁴ La noción es de René Girard, en su libro *La Violencia y Lo Sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1986.

⁵ Un autor clave en este sentido es Simmel y su clásico escrito “La Lucha”, que Zaluar conoce y cita. Simmel, G.: *Sociología*, Alianza, Madrid, 1982.

⁶ Aunque la autora no utiliza esta palabra connotada por el estructuralismo (específicamente por la obra de Levi-Strauss, al cual Zaluar critica). Véase punto Siete de este trabajo.

castigo para quien haya infringido las reglas del juego (Vgr. un “pivete” que roba a trabajadores o comerciantes de su misma área). Puede constituir también una demostración de fuerza y superioridad de un bandido sobre otro en la jerarquía existente en una misma área. Esos tiros no suelen resultar en muerte, a no ser en caso de lucha por una boca de fumo. Entre bandidos de áreas diferentes el intercambio de tiros tiene el sentido de demarcar los sectores controlados por cada quadrilha, así como el arrebatamiento de bocas de fumo. Pero, en este caso, dice Zaluar, se trata de un intercambio entre iguales: “un traficante famoso no va a gastar un tiro con un avión de otra área”.

Y esto por cuanto la “reciprocidad violenta” se encuentra vinculada a un código ético local que permite calificar los intercambios entre bandidos y entre bandidos y moradores.

Así, es “bandido formado” quien mata sólo para vengar alguna traición o para defender su honra y respeto, permitiendo, por tanto, una evaluación moral de sus acciones.⁷ “Entre bandidos, mismos los que pertenecen a bandos opuestos, parece haber, en el límite, una evaluación moral del coraje de sus pares y un conjunto de reglas rigiendo el intercambio de tiros”.⁸ Matar a quien no participa de la guerra es considerado perverso. Por eso, quienes utilizan la violencia indiscriminadamente y “fuera de lugar” corren el riesgo de ser linchados por la población local, si es que antes no son castigados por bandidos formados (que paradójicamente garantizan el orden social).⁹

TRES

El planteo es, sin duda, interesante: utilizar el concepto de intercambio (habitualmente reservado a bienes, mujeres o mensajes) como base para un análisis de la violencia urbana (intercambio de tiros).

Llama la atención que el “*Essai sur le don*” de M. Mauss no figura en la bibliografía del libro, y el propio Mauss y su teoría de la reciprocidad es nombrado sólo una vez en una nota al pie de página. Dato curioso, porque este es un escrito que ha orientado la “navegación antropológica” de todo el siglo XX.¹⁰

En éste, Mauss convierte al “*Potlatch*” (una particular forma de intercambio practicada por tribus del noroeste norteamericano) en una categoría sociológica general. Esta práctica es un modo particular de circulación de riquezas, anterior al trueque. Aquí, el jefe de una tribu se presenta ante otro para hacerle un don consistente por lo general en objetos preciosos (pero también son donados fiestas, bailes, bienes muebles, mujeres). La donación tiene por objeto humillar al donatario. Éste debe aceptar y, un tiempo después, devolver “con usura” para desequilibrar a su favor y convertir al contrincante en su deudor. También puede suceder que un rival quede desafiado por la destrucción solemne de riquezas: un jefe se presenta ante otro para degollar esclavos, quemar canoas, destruir blasones de cobre. Esta práctica (suntuaria, usuraria y agonística) tiene por objeto asegurar una jerarquía entre los contendientes y así beneficiar al clan respectivo.¹¹

Mauss cree que muchas formas de don han persistido hasta nuestros días y que, en todo caso, hay una gama de formas intermedias entre estos intercambios “de rivalidad exasperada” como el Potlatch y otros más moderados: festines, bodas, convites y contraconvites, etc. (vigentes también entre nosotros).

Maurice Godelier, siguiendo a Mauss, ha señalado que las sociedades caracterizadas por “una economía y una moral del Don” son aquellas en las que las relaciones personales desempeñan un papel central en la producción de los vínculos sociales. En estas sociedades, según la fórmula de Godelier, “lo que obliga a dar es que el hecho de dar obliga”.¹² Es decir, el hecho de dar obliga a otros.

⁷ “Bandido formado” es aquel que cuenta con cierta experiencia y conoce las reglas del juego en el delito y en la convivencia con el vecindario. El bandido formado que defiende el territorio de ataques externos y de robos internos, que venga las ofensas sufridas por lo moradores de su área, puede pasar a ser identificado como “bandido-héroe” por la población.

⁸ Alba Zaluar, *op. cit.* 20.

⁹ Zaluar llega por vía empírica a los mismos resultados que Clowhard y Olhin. Sólo que al no teorizar sobre este punto o, cuanto menos, introducir estas categorías pierde en “rendimiento” analítico.

¹⁰ La expresión es de Augé, M.: “Le Triangle Antropologique: Mauss, Bataille, Levi-Straus”, en revista. *Critique*. 1999.

¹¹ “Lo que hay que tomar en consideración de estas tribus es el principio de rivalidad y antagonismo que domina todas sus prácticas hasta dar lugar a una batalla y a la muerte de los jefes y nobles que se enfrentan así; por otro lado, a la destrucción puramente suntuaria de las riquezas acumuladas con el objeto de eclipsar al jefe rival. Hay prestación total en el sentido de que todo el clan contrata por todos, por todo lo que posee y por todo lo que nace, por medio de su jefe” Mauss, M.; *Sociología y Antropología*, p. 161.

¹² Godelier, M.: *O Enigma do Dom*, p. 23.

Para comprender esta lógica puede plantearse un caso típico ideal: suponer una comunidad donde (antes del don) todos los miembros tenían un estatus social equivalente. Allí dar instituye una relación doble. Por un lado, se establece un vínculo de solidaridad: quien da, comparte lo que tiene. Por otro, se establece un vínculo de superioridad: el que recibió queda en deuda con el que dio. Queda obligado y por tanto, hasta cierto punto, bajo su dependencia (hasta que restituya lo recibido). Dar instituye, pues, una diferencia de estatus entre donador y donatario que, en ciertas circunstancias, se puede transformar en jerarquía (si esta ya existía entonces el don vendría a expresarla y a legitimarla).

Dos movimientos opuestos en un único y mismo acto: el don aproxima y aparta socialmente. Abre, por tanto, un formidable campo de estrategias y puede servir diversos intereses. Práctica ambivalente, el don es pasible de encarnar pasiones y fuerzas contrarias: puede ser al mismo tiempo, o sucesivamente, generosidad y violencia (pero violencia disfrazada, pues se ejerce por medio y bajo la forma del “compartir”).¹³

CUATRO

El joven revoltado —escribe Zaluar— pasa a ser visto y tratado por los moradores como un bandido. Es decir, es re-calificado al interior del sistema de categorías que orienta interacción social del conjunto. La distinción más relevante que opera este código moral (que no es otra cosa que un sistema de clasificación) se da entre trabajador y bandido. Alba Zaluar cree que esta diferencia está construida con base en una apreciación positiva del trabajo, todavía vigente entre los pobladores de estos barrios, y del trabajador como moralmente superior al bandido.¹⁴

Pero ésta es sólo una primer partición binaria. Dentro de la categoría “bandido” hay diversas subclases.¹⁵ En primer lugar está el mencionado “bandido formado”: aquel que sabe que los tiros no se intercambian con cualquiera, ni en cualquier momento. Este tipo de bandido se diferencia del “bandido sanguinario”, del “bicho suelto”, del “bandido puerco” (el que roba a sus vecinos) , y del “pivete” (aquel que hace un uso prepotente y descontrolado de su arma de fuego, que humilla, provoca o mata a los trabajadores de su propio territorio).

Los moradores precisan, pues, la protección de los bandidos de su área frente a los peligrosos pivetes, bichos sueltos y sanguinarios locales y no-locales. Se trata dice Zaluar de un casamiento infeliz: “malo con ellos [con los bandidos locales] , sin ellos sería peor”.

Llamativamente Zaluar no expone expresamente cómo este “casamiento” (una forma intercambio, después de todo) es infeliz no sólo por el trato autoritario que los bandidos locales pueden tener hacia los moradores, sino que además es infeliz porque habiendo “pacificado” el área con relación con las manifestaciones delictivas fuera de la estructura criminal, ha traído una guerra con quadrilhas rivales (y con la policía) que de manera permanente expone a los moradores al peligro.

Al parecer, la autora tiende a pensar que la quadrilha local defiende a la población de su área de los ataques de quadrilhas vecinas.¹⁶ Sin embargo, es difícil aceptar que una quadrilha busque el dinero para sostener su actividad guerrera entre los pobladores de una favela. Tal vez el concepto de “estructura de oportunidades”, que Zaluar no utiliza, hubiera sido útil también en este caso. Esta diferenciación analítica hubiera permitido investigar diferenciadamente el robo y el tráfico, su circuito, su lógica y sus actores, que en el libro aparecen, finalmente, todos reunidos en la figura del “bandido” miembro del “crimen organizado”. Lo cual es notable, por cuanto

¹³ Lo que caracteriza el discurso de Godelier respecto del Don es su recuperación de la “cuarta obligación” mencionada por Mauss: “los presentes que se hacen a los dioses” . Con esto el autor desarrolla una visión del intercambio organizado alrededor de “algo” que queda fijo, que no puede ser cambiado: lo sagrado. Basado en ello Godelier su crítica a Lévi-Straus (olvidar la “cuarta obligación”: eliminar lo imaginario, a favor de lo “simbólico”). Sintomáticamente, Godelier no menciona, sobre este punto, la lectura de Mauss hecha por G. Bataille, para quien “el Potlatch deja percibir un vínculo entre las conductas religiosas y las de la economía”. Véase punto Ocho del presente trabajo.

¹⁴ Y que es una contestación de quienes trabajan a la visión del trabajo como esclavitud. Aquí los pobres se diferenciarían entre aquellos que gustan de trabajar y aquellos que no gustan.

¹⁵ Zaluar no da cuenta de subcategorías dentro del conjunto “trabajadores”. Así como tampoco de las percepciones en relación al ocio y al ocioso.

¹⁶ “O numero crescente de assaltos podde ter sua explicacao nisso. Nao se trata apenas de assaltar para ter acesso aos bens de consumo valorizados na nossa sociedade, que sao simbolos atraves dos quais construimos nossas identidades e mercamos nossas posicoes sociais. Trata – se também de assaltar para conseguir o dinheiro cada vez mas necessario na manutencao do comercio e na alimentacao dessa engranagem inexorable do crime organizado”. Alba Zaluar. *op. cit.* p. 12.

la misma autora, en su preocupación por reconstruir el esquema clasificatorio local, recoje las categorías de “bicho suelto” y “pivete”, que parecen dar cuenta de tal estructura (por su exclusión a ella).

Por tanto los análisis de Zaluar utilizan estas nociones a veces como descripción a veces como conceptos. Y obrando de este modo parece confundir su propio examen de las estructuras locales y sus reglas de reciprocidad con las representaciones, también “locales”, que buscan ordenarlas. Acaso pueda aplicarse sobre este punto la famosa crítica que hiciera Lévi Strauss a Marcel Mauss: la de caer en la trampa del “nativo”.

CINCO

He aquí un párrafo característico del modo en que Zaluar mixtura las nociones locales con sus propias interpretaciones: “cuando la referencia, en el habla de los moradores, se dirige al poder de los bandidos contrapuesto a otros poderes, entonces los matices en la clasificación de aquellos desaparecen. Queda sólo el cobarde que usa el arma de fuego para imponer su voluntad, para mandar. Fuertes símbolos visibles del poder, estas armas se tornan fetiches en la cintura de los adolescentes, y gatillos mortíferos en sus dedos. Provocan miedo e inducen fácilmente a la obediencia. Pero esta es una obediencia que no pasa por el consentimiento, por el reconocimiento de la autoridad, por la moral. Es obediencia producida por la fuerza bruta”.¹⁷

Nos interesa ahora el contenido de esta afirmación: la idea de que la “fuerza bruta” (independientemente del consentimiento, el reconocimiento y la moral) es capaz de organizar una estructura de poder y subordinación aparece persistentemente en el texto (recuérdese el énfasis en las armas de fuego como núcleo de la estructura jerárquica del tráfico).

Todo trabajo de Zaluar parece sostenerse sobre dos ejes centrales: 1) una etnografía de las representaciones sociales locales en relación con la violencia (delictiva y policial) y 2) una exploración de la lógica cultural de la violencia bajo la hipótesis

de la reciprocidad. Y es como si como si el mayor desarrollo alcanzado por el primer eje inhibiera las sugestivas consecuencias analíticas abiertas por el segundo. Veamos:

Zaluar insiste en no olvidar que hay, en la población local, una visión ambivalente respecto del bandido: puede ser un héroe o vengador de su “pedazo”, o aquel que lleva a los jóvenes por el camino del crimen y la violencia. Y dice que en la raíz de la ambivalencia está el hecho de que la fuente de poder de los bandidos son las armas de fuego. Pero por momentos parece resolver la ambivalencia, que ella misma ha identificado, en un análisis unilateral que condena el uso de la fuerza.

Avanzando sobre el segundo eje tal vez hubiera sido más difícil subestimar la dimensión significativa del “fierro”. Intentemos, por ejemplo, un razonamiento “estructuralista”: es claro que un arma de fuego puede acabar con la vida de cualquiera, pero también lo es que un arma sólo tiene poder desde el momento en que está “suspendida”, traducida en signo. Si no leemos al revólver como signo, entonces sólo puede matarnos, pero no hacernos obedecer. Puede otorgar a su poseedor eficacia instrumental, pero no poder. Y si el ejercicio del poder no es posible fuera de la significación, entonces el “fierro” no es sólo una herramienta sino también, y fundamentalmente, un lenguaje.

Zaluar da cuenta, como hemos visto, de los distintos significados que puede adquirir el intercambio de tiros entre bandidos y quadrilhas. Sin embargo, su visión del poder impide que prosiga su análisis respecto de la dimensión significativa de los intercambios entre moradores y bandidos. Dejando sin analizar, por ejemplo, el testimonio, precioso, que ella misma recoge de un trabajador: “*Mi arma aquí sabe cuál es? Cualquier cosa [que pase], yo junto a mi mujer con los hijos, cada uno agarra un pedazo de palo, y el vagabundo que se meta a bestia va a quedar deshecho a palazos ... porque el asunto es linchar, es linchar al vagabundo, para qué armas?, Es linchamiento cuando existen palazos, piedrazos, pero cuando el cadáver aparece con un tiro ya aparecen bandidos o policías en el medio ... Aunque él sea del área, si él comienza a asaltar, o robar dentro de la zona, a hacer porquerías dentro de la zona, el pueblo lo lincha a él*”.¹⁸

¹⁷ Ibid., p. 25.

¹⁸ Ibid., p. 24.



Lévi-Strauss dirá, entonces, que la sociedad se funda en el intercambio y sólo existe por medio de la combinación de todos los tipos de intercambio (de mujeres, de bienes y de representaciones y palabras) presentes entre los individuos y los grupos.

SEIS

La “Introducción a la obra de Marcel Mauss” de Lévi-Strauss ha sido conocida como un manifiesto estructuralista. Allí critica algunas de las tesis del *Essai*, al tiempo que se propone como un heredero de la obra de Mauss. Elogia a su maestro por tener la “certeza de orden lógico” de que el intercambio es el denominador común de un importante número de hechos sociales aparentemente heterogéneos, aunque le reclama el no haber percibido que constituye “el fenómeno primitivo de la vida social”.¹⁹ Esta falta vendría dada por cuanto “la observación empírica sólo le aporta [a Mauss], como él mismo dice, ‘tres obligaciones: dar, recibir y devolver’, pero no el intercambio. La teoría reclama pues la existencia de una estructura, de la cual la experiencia sólo nos ofrece trozos dispersos o, todo lo más, los elementos”.²⁰ Mauss habría querido reconstruir el todo con sus partes

y esto, dice Lévi-Strauss, es imposible. De allí que haya buscado cerrar el conjunto, cayendo en la “trampa del nativo”, al postular al Hau o Mana (espíritu de las cosas) como la razón última del intercambio. También para Lévi-Strauss el todo es algo más que la suma de las partes, pero ese algo más es la estructura.

Lévi-Strauss dirá, entonces, que la sociedad se funda en el intercambio y sólo existe por medio de la combinación de todos los tipos de intercambio (de mujeres, de bienes y de representaciones y palabras) presentes entre los individuos y los grupos.

El problema aquí es saber cómo esa estructura de intercambios significa la vida social de esos individuos y grupos (descubrir el sistema o los sistemas de clasificación de una sociedad y conocer cómo funcionan). Y la respuesta de Lévi-Strauss (brutalmente esquematizada) es: un intercambio particular es significativo porque se opone o es comparable a otras transacciones presentes entre los miembros de un mismo sistema de comunicación. Escribe R. Barthes: “Como introducción a una sociológica, o si se prefiere a una semiología (y no a un simbolismo), la etnología de Lévi-Strauss no hace más que atacar de frente un problema que siempre ha incomodado bastante a la sociología de las superestructuras, y que es la mediación que la sociedad dispone entre

¹⁹ Lévi-Strauss, C.; “Introducción a la obra de Marcel Mauss” en Mauss, M.; *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1979.

²⁰ Lévi-Strauss, C., *op. cit.* p. 32.

lo real y sus imágenes”.²¹ Pero Lévi-Strauss tiende a sustituir el clásico enfoque marxista del vínculo estructura (base) – superestructura para dar cuenta de esa mediación (lo real y sus imágenes). Propone, en cambio, el estudio de la relación entre las formas: primero de las “separaciones diferenciales” de las formas entre sí y luego del modo en que estas separaciones se agrupan, se combinan, se oponen.²²

Por eso Barthes ha podido decir que se sustituye una sociología de los símbolos por una sociología de los signos: “contrariamente al símbolo, el signo se define no por su relación analógica y, de algún modo, natural con su contenido, sino por su ubicación en el seno de un sistema de diferencias”.²³

SIETE

Como hemos visto Alba Zaluar no accede a la tentación de pensar “palos” y “fierros” como un código, como un sistema de comunicación en términos estructuralistas. Es del todo evidente que privilegia un análisis simbólico y no uno semiológico. Y cuando obra de este modo abandona la visión del poder cercana a un marxismo positivista (fuerza = poder) en favor de la tematización de dos cuestiones centrales 1) la “fechitización” de las armas por parte de los jóvenes locales 2) el “prestigio”, el honor, el respeto, que estas armas otorgan.

En relación con el primer punto, la autora asimila las armas a “símbolos fálicos”: “extensión del cuerpo masculino, instrumento del ejercicio de su fuerza”.²⁴ Por eso, afirma, son llamadas “fierro”, nombre popular del órgano sexual masculino. Sigue así el camino de la analogía. No es éste un análisis de formas que busca la construcción del modelo que revele una estructura oculta (Lévi-Strauss) sino un análisis de la relación entre contenidos culturales (arma = falo). No un modelo homológico, sí uno analógico: una búsqueda de correspondencias de sentido a sentido. Por eso aquí el arma simboliza el falo, y el falo la masculinidad.

Luego, Zaluar combinará el simbolismo freudiano con un análisis subcultural vinculando esta obsesión fálica de los jóvenes bandidos a un “ethos de la masculinidad” presente en la (sub)cultura viril de la calle.

Se amplían, de este modo, los círculos concéntricos trazados por la autora. Pues este ethos de la masculinidad es también un ethos de la guerra. Y la guerra, que es una guerra de posiciones por el control del tráfico de drogas, indica un tipo de vínculo entre el “adentro” popular y urbano y el “afuera”; entre lo local y la sociedad en su conjunto. La cuestión de la masculinidad se entrelaza, entonces, con la “lógica económica” (mercantil) de un conflicto que, para Zaluar, se da en relación con las posibilidades que otorga el tráfico de drogas para el enriquecimiento individual rápido y el acceso al modo de vida consumista prescripto por la sociedad global.

Lo antedicho puede verse condensado en el siguiente párrafo: “Pues es claro que las cuadrillas guerrearán entre sí por la manutención de su espacio, de las fronteras de su área, con la finalidad de tener control sobre el negocio montado allí. Sin embargo, ese espacio es representado imaginariamente como teniendo una inviolabilidad que supone a su asociación con la identidad masculina, con el cuerpo de los miembros de la cuadrilla. Área invadida es área emasculada”.²⁵

Con relación al segundo tema (prestigio, honor, respeto) Zaluar escribe: “‘Revolver en la cintura impone respeto’, yo aprendo. ‘Ser un matador’, ‘tener disposición para matar’, hace ‘crear fama’ a un joven”.²⁶ Las armas de fuego, en éste sentido, son “fuertes símbolos de poder”.

Aquí, una vez más se nos dan indicaciones valiosas, aunque fragmentarias. En primer lugar, se señala la búsqueda de prestigio entre jóvenes bandidos. Y nuevamente, desplazando el problema de la reciprocidad (que aquí no es otro que el problema de la guerra del tráfico y las deudas de sangre), se lo reconduce a la cuestión, sin dudas importante, de la masculinidad y el consumo como modos de construcción de una identidad social. Así: “Tener dinero en el bolsillo es una garantía de prestigio frente a los compañeros y a las mujeres. Pero “ganar fácil” es también “gastar fácil”, en un proceso continuo

²¹ Barthes, R. “Sociología y Sociológica. A propósito de Dos Obras Recientes de C. Lévi-Strauss” en A.A.V.V.: *Estructuralismo y Sociología*, p. 18.

²² Lévi-Strauss, C.: *El Pensamiento Salvaje*, FCE, México, 1965; *Antropología Estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.

²³ Barthes, R.: *op. cit.*, p. 17.

²⁴ Alba Zaluar, *op. cit.* p. 106.

²⁵ Alba Zaluar, *op. cit.* p. 109.

²⁶ *Ibid.*, p. 9.

de llenar y vaciar rápidamente los bolsillos, en un consumismo desenfrenado donde mujeres y ropas bonitas cuentan como ingredientes básicos en la conquista de prestigio entre pares”.²⁷

Al referirse a la figura del jefe (en general y del jefe de jóvenes bandidos en particular), Zaluar postula que “lejos de ser [...] la encarnación de la autoridad respetada, este jefe, en sus versiones actuales, es un sujeto que abusa del arbitrio, del dinero y de la fuerza, para imponer su voluntad”.²⁸ El jefe de quadrilha o el traficante representan, para la autora, la exacerbación máxima de esta figura contemporánea. Éste es un “jefe” o “cabeza” que sería concebido como un hombre enteramente autónomo y libre, capacidades obtenidas a costa de la sumisión de sus seguidores (“teleguiados”): “una relación siempre mediada por las armas de fuego modernas, así como por el poder del dinero que el jefe acumula”.²⁹ Una jefatura basada, entonces, en la “extravagante” exhibición de armas frente a los moradores y a los enemigos, y el uso ostensible del dinero para comprar influencias y policías.

OCHO

Debido a su orientación teórica (énfasis en el análisis simbólico) y a los temas con que su trabajo etnográfico la enfrenta (quadrilhas controlando áreas enteras, una guerra conducida por jefes autoritarios, conflictos por el honor, consumo ostensible de riquezas y exhibición de armamentos) es llamativo que Zaluar no prestara más atención a la obra de G. Bataille que, aun ella, cita.

En la obra *La Parte Maldita*, Bataille reflexiona al rededor de una frase de M. Mauss: “lo ideal sería que el Potlatch no pudiera devolverse”. A nuestros ojos, dice Bataille, quien da parece perder. Sin embargo, el dar aquí tiene el sentido de una adquisición. Quien da obtiene poder. De este modo: “el don tiene la virtud de un excedente del sujeto que da, pero como cambio del objeto dado, el sujeto se apropia del excedente; considera su virtud, de lo que tuvo la fuerza, como una riqueza, como un poder que ya

le pertenece desde aquel momento. Se enriquece de un desprecio de la riqueza y aquello que se revela avaro es el efecto de su generosidad [...] si destruye el objeto delante de otro, o si lo ofrece, aquel que da toma, efectivamente, a los ojos de otro, *el poder de dar o de destruir*.”³⁰ (cursivas nuestras).

Todo esto podría no ser tan insensato o “primitivo” como parece, arguye Bataille. Aquí están en juego tanto problemas de gasto y circulación del excedente de la “energía social”, como lo que podría llamarse “mecanismos sociales de distribución del prestigio”.

Lo que aporta al donador el Potlatch (del dar, pero también del destruir) es, entonces, lo que Bataille llama “categoría”. La categoría, el prestigio, la gloria no se confunden, para Bataille, ni con la fuerza ni con el derecho. Contra cualquier concepción “fiscalista” del poder escribe: “La gloria, consecuencia de una superioridad, es también otra cosa, no el poder de tomar el sitio a otro o de apoderarse de sus bienes: expresa un movimiento de frenesí insensato, de gasto de energía desmesurado, que supone el ardor del combate. El combate es glorioso porque está más allá del cálculo ...”.³¹

He aquí, entonces, el sentido de la gloria y al menos uno de los sentidos de la guerra: la adquisición de “categoría” por un gasto desconsiderado de recursos vitales.³² No es tanto “el factor animal” (la aptitud de vencer en el combate) como el hecho de poner la propia vida en juego lo que pide (y otorga) reconocimiento. Por ello el gasto es “recuperado” en honores. Y la disposición general de “categorías” recibe el nombre de jerarquía.

NUEVE

Si se quisiera escapar del aire metafísico que trae la visión “cosmológica” de Bataille (fundada en una ontología del excedente energético) puede afirmarse con Bourdieu que en las culturas del don (en nuestro caso, las culturas de la guerra) o en esos espacios de nuestras sociedades donde la lógica mercantil no domina las relaciones interpersonales (aun cuando

²⁷ *Ibid.*, p. 77.

²⁸ *Ibid.*, p. 259.

²⁹ *Loc. cit.*, p. 249.

³⁰ Bataille, G.: *La Parte Maldita*, Edhasa, Barcelona, 1974. p. 111.

³¹ Bataille, G. *op. cit.* p. 114.

³² Véase también Bataille, G.: *Lo que Entiendo por Soberanía*, Paidós, Buenos Aires. 1990.



Señala Buordieu (pero también Bataille), para ejercer una relación de dominación y de explotación fuera de los marcos del derecho, es preciso “hechizar la relación”, mediante una serie de actos encaminados a transfigurarla simbólicamente, a “eufemizarla”.

éstas puedan ser económicas), quienes dan y reciben (regalos, palabras o tiros) están “predispuestos” por medio de una labor de socialización “a entrar sin propósito ni cálculo de beneficio en el intercambio generoso, cuya lógica se les impone objetivamente”.³³

De este modo puede ser vivida subjetivamente la gratuidad del acto que fascinó a Bataille y que en Lévi-Strauss tiende a desaparecer. Y esto porque, en el modelo de éste último parece dibujarse un intercambio que obedece rígidamente a la lógica de una reciprocidad “automática”.

En Bataille y Bourdieu, a pesar de sus infinitas diferencias, el énfasis en la posibilidad de que el sistema no “funcione” (que no haya reciprocidad) trae a un primer plano el riesgo de la acción de dar o destruir. Y lo que en Bataille conducía hegelianamente a una dialéctica del amo y el esclavo (donde el amo reina por que se ha arriesgado), porque ha despreciado a la muerte, en Bourdieu plantea una reflexión sociológica sobre la relación agente-estructura.

El intervalo de tiempo entre don y contra-don pone de manifiesto, para Bourdieu, la necesidad de conceptos como “estrategia” y “habitus”. Así, por ejemplo, en *El Sentido Práctico*, polemiza con Lévi-Strauss sin nombrarlo: “Basta que exista la posibilidad de que suceda algo distinto a lo que quieren las ‘leyes mecánicas’ del ‘ciclo de reciprocidad’, para que toda la experiencia de la práctica y, al mismo tiempo, su lógica se transformen [...] Reintroducir la incertidumbre es reintroducir el tiempo, con su ritmo, su orientación, su irreversibilidad, sustituyendo la mecánica del *modelo* por la dialéctica de las *estrategias*, pero sin caer en la antropología imaginaria de las teorías del ‘actor racional’”.³⁴ (cursivas nuestras).

Son estas estrategias las que, en Bourdieu, permiten la acumulación de “capital simbólico” y la construcción de jerarquías. Pero para que esto suceda es preciso que las partes en juego tengan las mismas categorías de percepción y de valoración: una cultura, o una subcultura, en común. Así se explica, por ejemplo la dominación masculina: sólo

³³ Bourdieu, P.: *Razones Prácticas Sobre La Teoría De La Acción*, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 164.

³⁴ Bourdieu, P., *El Sentido Práctico*, Taurus, Madrid, 1991, p. 169.

puede ejercerse con la complicidad objetiva de los dominados, por cuanto las estructura cognitivas que ambas partes aplican a los actos de dominación son las mismas.

Esto significa que para que la “alquimia simbólica” funcione, y la dominación se transforme en jerarquía, honor y poder, es preciso que esté apoyada por toda la estructura social del grupo (y por tanto por las estructuras mentales y de “disposiciones” producidas por dicha estructura).

En tal contexto, señala Buordieu (pero también Bataille), para ejercer una relación de dominación y de explotación fuera de los marcos del derecho, es preciso “hechizar la relación”, mediante una serie de actos encaminados a transfigurarla simbólicamente, a “eufemizarla”.

DIEZ

De allí toda una serie de prestaciones personales, realizadas por parte del dominador en “beneficio” de los que busca dominar. Las prácticas como el padrino o el clientelismo, tan conocidas en América Latina, pueden leerse en este sentido.

El grado límite, y también el arquetipo, de este tipo de don es, una vez más, el Potlatch: dar más allá de las posibilidades de devolver coloca a quien recibe (regalos, favores y amenazas: elementos que en general se presentan juntos), en situación de dominado.

De allí que el modelo del Potlatch, como paradigma de una economía simbólica jerárquica, se muestre más fructífero que el modelo “fiscalista” de la fuerza bruta para analizar una cultura de la violencia. Modelo, este último, que lleva a la incomprensión, o cuanto menos a la imposibilidad de articulación, de los hechos que el trabajo etnográfico ha construido en el campo.

Es de lamentar pues el escaso o nulo interés mostrado por Zaluvar en investigar las relaciones de reciprocidad de traficantes/moradores y traficantes/aviones/vapores, más allá del juego de las amenazas y de la protección contra otros bandidos. Pensamos, por ejemplo, relaciones de “compadrazgo”, los regalos, las fiestas en la comunidad, etcétera.

Pero también en el caso de la “reciprocidad negativa” (violenta), que Zaluvar tuvo la instigante audacia de plantear, este “paradigma del don”, de no haber sido abandonado en momentos clave, hubiera hecho

avanzar la comprensión del problema de un modo más articulado. Así, por ejemplo, si la cultura del tráfico de drogas en Río de Janeiro es, en cierta medida, una “cultura de la guerra”, entonces podría hablarse de la prevaencia de “una economía y una moral del don” (más que de fuerza y dinero), para comprender cómo es posible la autoridad de un hombre armado y tal vez rico (el “jefe” de Zaluvar) sobre otros hombres, acaso pobres, pero también armados.

Podría pensarse, además, en la lógica “no-económica” presente en la economía de la droga. Ya que si bien es cierto que es un “lucrativo comercio” -como afirma Zaluvar- no debe olvidarse que lo es de un modo especial. Y esto porque no es posible firmar un contrato legal con un proveedor para abrir una “boca de fumo”. Se trata de transacciones que no pueden emanciparse del nivel de las prestaciones personales, no pueden transformarse en relaciones abstractas. Entre traficante, vapor y avión se establece una relación de acreedor – deudor, pero tal relación está basada en una situación inicial de apelo a la lealtad y el compromiso personal. Alguien de “confianza” tiene que haber establecido los vínculos, presentado a las partes. Si se trata de adolescentes muy jóvenes que son “cooptados” por los traficantes, todo un ritual de iniciación tiene lugar entonces: sucesivas pruebas de creciente riesgo y responsabilidad cuyo único fin es probar cuán confiable es en “novicio”. De este modo, quien luego de cierto recorrido pasa a controlar una boca de fumo lo que tiene es un crédito, y la garantía (el depósito) que dio a cambio es su vida. Ha recibido una cantidad de drogas gracias a la generosidad del traficante: éste lo ha elegido a él entre muchos otros candidatos posibles. Por eso no sólo debe el valor de reembolso de los tóxicos, debe, además y fundamentalmente, lealtad personal. El traficante se ha tornado, en gran medida, su dueño.

II. FINAL

El libro de Alba Zaluvar reúne los artículos que ella escribiera a lo largo de más de diez años. Desde el comienzo el texto está marcado por fuertes connotaciones morales e ideológicas (es notable la cantidad de veces que la palabra “perversidad” aparece en él). Pero conforme avanza la lectura se percibe un incremento de este tipo de apreciaciones, hasta llegar a invertir la relación entre un discurso consecuente

con sus hipótesis iniciales y uno que habla el lenguaje de la moral y, tal vez, del miedo.

Así, en sus artículos finales comienza a haber “violencia desnortada”, “conflicto descontrolado”³⁵, donde antes se veían reciprocidades (negativas) en el marco de una subcultura de la violencia. Donde había estructura (subcultural) ahora hay anomia, entendida como ausencia de estructura, llegando a hablarse de un “vacío socializador de las clases populares”.³⁶ Y donde parecíamos encontrar un sistema de “intercambios” entre *quadrilhas* y entre éstas y la población local (con su orden clasificatorio, su código de honor, su lenguaje de violencia) ahora hay “gratuidad del acto (violento) por el simple placer que proporciona”.³⁷

Todo sucede como si por momentos (especialmente cuando la interpretación tiene lugar) Zaluar abandonara la evidencia que ella misma ha presentado. Y como si los conceptos con los cuales construyó tal evidencia (intercambio y estructura)

cedieran en favor de un discurso moral e ideológico indignado –y temeroso a la vez– por el sufrimiento y la violencia ejercida y padecida en los espacios urbanos y populares de Río de Janeiro. O como si la hipótesis de la reciprocidad (violenta) por ella esbozada fuera postulada en general para ser olvidada en particular (donde realmente interesa). Como si no sacara consecuencias del valor simbólico de tales intercambios, mas allá del sistema clasificatorio local que ella misma describe, y fuera des-centrada de su marco teórico por la fuerza mítica que toda violencia lleva consigo.

Zaluar parece haber caído en la trampa de su propia cultura: contradiciendo casi punto por punto sus valiosas apreciaciones iniciales comienza a ver a los espacios populares urbanos de Río como la encarnación del caos y la destrucción; un territorio informe donde las violencias se mixturan de tal forma “que cualquier lógica clasificatoria mínimamente coherente se torna casi imposible”.³⁸

³⁵ A, Zaluar, *op. cit.* p. 251.

³⁶ A, Zaluar, *Ibid.*, p. 264.

³⁷ A, Zaluar, *Ibid.*, p. 250.

³⁸ A, Zaluar, *Ibid.*, p. 251.