

¿Muerte sin llanto? Reflexiones y comentarios críticos en torno de las investigaciones de Nancy Scheper-Hugues sobre la pobreza y la muerte infantil en el Nordeste brasileño

Death without weeping? Critical reflections and commentaries concerning Nancy Scheper-Hugues' research on children's poverty and death in the North-eastern Brazil

Pablo Romero Noguera

Antropólogo. Investigador doctorando en la Universidad de Barcelona.
skapul@hotmail.com

RESUMEN

Nancy Scheper-Hugues, antropóloga estadounidense, publicó en 1992 el libro *La muerte sin llanto*, con mucho éxito. En él etnografiaba la sociedad nordestina brasileña a través del caso de una ciudad de provincias y teorizaba sobre la pobreza y la muerte infantil, endémicas en la región. Sus polémicas tesis -en las que abunda con posterioridad- generaron reacciones en contra, sobre todo dentro de Brasil mismo, con el resultado de que finalmente sus investigaciones sobre estos temas no son tenidas en cuenta precisamente donde más deberían serlo. En este artículo presento el contexto y la vocación de su investigación, para seguidamente criticar sus conclusiones -en la línea de las críticas que ya se le han hecho- y proponer alternativas interpretativas a partir de sus propios datos.

ABSTRACT

Nancy Scheper-Hugues, an American anthropologist, published in 1992 *Death without Weeping*, a successful book. There, from a case study of a country town, she writes the ethnography of the society of North-eastern Brazil (O Nordeste) and theorizes about children's poverty and death, both endemic. Her controversial theories, abounding in her papers afterwards, were strongly contested mainly in Brazil. As a consequence, her analyses are not taken into account precisely where they should be taken more seriously. In this article, I present the context and the aim of her research on children's poverty and death in North-eastern Brazilian society, and then I submit a criticism -following the critics that have been already done so- and I suggest interpretative alternatives starting from her own data.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

Brasil | pobreza | Nordeste brasileño | muerte infantil | subdesarrollo | Brazil | poverty | Brazilian Northeastern | children's death | underdevelopment

Érase una vez un lobito bueno
al que maltrataban todos los corderos.
Y había también un príncipe malo
una bruja hermosa y un pirata honrado.
Todas estas cosas había una vez
cuando yo soñaba un mundo al revés.

Paco Ibáñez canta a José Agustín Goytisolo

De alguna manera, la conocida obra de Nancy Scheper-Hugues *La muerte sin llanto* (1997) pretende ser una radiografía de la situación social, política y económica del *Nordeste*, y una plasmación de las rasgos culturales que contienen esta realidad *nordestina*, a partir del caso de Bom Jesus da Mata (nombre ficticio), una ciudad azucarera del norte antes boscoso (de ahí "da Mata") del estado de Pernambuco. Concretamente, el núcleo principal de su actividad etnográfica y en última instancia el punto de partida

de su reflexión antropológica de más largo alcance es el Alto do Cruzeiro, una barriada de chavolas de reciente anexión a la ciudad, resultado de la ocupación del territorio por población rural emigrada durante las décadas anteriores. Aún más concretamente, el foco de atención de su investigación es la existencia extremadamente precaria de las mujeres del Alto y su aún más marginal descendencia, los niños y niñas que mueren casi literalmente "como moscas" en un entorno de tremenda hostilidad (1).

Si usamos la metáfora del iceberg, que sólo muestra fuera del agua una pequeña fracción de su gigantesco cuerpo, en gran parte sumergido, podemos decir que la voluntad de Nancy Scheper-Hugues es dar la vuelta al iceberg que es Bom Jesus de Mata (y la sociedad *nordestina* en general), de modo que su parte menos visible, más oscura, sumergida y aplastada por el resto, la representada por las mujeres y niños pobres del Alto do Cruzeiro, pasa a ocupar el pico de la parte flotante. Se trata de tornar visible, de dar voz a esa gente marginal dentro de los marginales; de dar un nombre, de rescatar del anonimato la presencia extraviada de quienes no cuentan para nada ni para nadie pero que a la vez son imprescindibles para el mantenimiento del *statu quo* de Bom Jesus, del *Nordeste*, de Brasil, y en último término del sistema económico-político mundial. Por eso Nancy Scheper-Hugues invierte la lógica habitual volviendo invisibles a los poderosos, al darles seudónimos para "salvaguardar sus identidades", y visibles a los que normalmente no lo son, de modo que ellos son los únicos que conservan su auténtico nombre. Tal como cuenta en algún lugar del libro, ellos mismos reclaman su presencia en el texto, les hace ilusión ocupar un lugar destacado (no es una minucia aparecer en el libro de una conocida antropóloga que va a ser leído por cientos o miles de personas), existir para otros, existir más allá del estrecho espacio que ocupan en una barriada de chabolas de una pequeña ciudad del interior de Brasil. A parte de aquellos (pocos) que militan en alguna organización política, en general no supone ningún peligro para ellos aparecer en el libro con sus propios nombres, dado que habitualmente no cuentan (se pierden -y *son perdidos*- kafkianamente en la burocracia (2)) y van a seguir sin hacerlo aunque aparezcan en un libro. Al contrario, ya lo hemos dicho, hacerlo es un pequeño privilegio para sus anónimas vidas: como en el poema de José Agustín Goytisolo y como en teoría debería ocurrir en el Carnaval (3) -su Carnaval- ellos son los protagonistas... efímeros.

Podríamos decir que las vidas de la gente del Alto do Cruzeiro son "antibiografías" (Terradas 1992), sobretudo las de los niños y niñas que mueren de forma abrumadora antes de llegar siquiera a ser conceptualizados como personas (4). De hecho, de algún modo *se convierten* en (anti)biografías en el libro de Nancy Scheper-Hugues, adquieren cierta dimensión sólo cuando son tenidas en cuenta por la autora, así como Eliza Kendall empieza a *existir*, a tener una presencia explicable y explicante al aparecer en el libro de Ignasi Terradas. Eliza Kendall es una trabajadora textil inglesa que murió suicidándose a los 19 años de edad antes del fin de la primera mitad del siglo XIX, aplastada por la lógica asesina de un sistema capitalista en expansión que reducía la vida humana de una parte importante de la población a mera anécdota, o quizás ni a eso. Ignasi Terradas acuña el término "antibiografía" para oponerlo precisamente a la noción de biografía o autobiografía: la segunda sugiere una presencia manifiesta, un cierto gobierno de la propia vida, un destino más o menos claro, una coherencia en las acciones, una agencia en la historia; la primera la negación de todo esto, de la persona, hasta la cercenadura de la vida (como en el caso de Eliza), pero a la vez supone la explicitación de las condiciones que rodean esa vida negada, la economía política de esa biografía invisible, su contexto sociocultural. En palabras del propio Terradas, la antibiografía es:

esa parte de vacío o negación biográfica, pero susceptible de revelarnos aspectos importantes del trato que una civilización tiene con las personas concretas. Este reverso aparece precisamente en las vidas menos visibles biográficamente y sin embargo patentes y significativas en su imposibilidad biográfica, en su antibiografía (...). La antibiografía nos revela el silencio, el vacío y el caos que una civilización ha proyectado sobre una persona, haciéndola convencionalmente insignificante (13).

La imposibilidad biográfica viene de la contradicción entre la lógica de la "ilusión biográfica" (5), que es la *razón* de una biografía, su coherencia -que sólo es posible *encontrara posteriori*-, la teleología que la

funda, etc., y la *ilógica* de vidas ínfimas aplastadas, alienadas hasta su máxima expresión. La antibiografía deriva de la inverosimilitud de hallar un sentido a estas vidas, a no ser el de constituirse en último eslabón de una cadena de explotación que saca rendimiento de lo más marginal del mercado de trabajo (6), aquella que adivina utilidad y por tanto viabilidad productiva en lo más insignificante, hasta el punto de fijar el valor de las cosas ([y] de todo lo que entra en el mercado) a partir de ello (11 y 41 y ss.); o el de servir máximamente de ejemplo explicativo de ese momento histórico del que se habla.

En el Alto do Cruzeiro Nancy Scheper-Hugues da razón, nos habla de las antibiografías de mucha gente. De gente sin voz, de gente que no habla, de gente que como máximo *es hablada* por sus congéneres o por sus vecinos. "Eliza no habló, 'fue hablada' por otros" (Frigolé 1992: 7)... sobre todo por Ignasi Terradas, añadiríamos. Igual que la gente del Alto es hablada sobre todo por Nancy Scheper-Hugues: frente a las modernas plantas del azúcar, con presencia en el mercado internacional, ella nos da cuenta antes que nada de la gente que directa o indirectamente (sobre)vive *de ellas*, sin ningún papel más que el de alimentar sus máquinas para aumentar el beneficio de alguien a quien ni siquiera conocen. Los de Eliza Kendall y los moradores del Alto do Cruzeiro son ejemplos paradigmáticos de hasta dónde puede ir una civilización para llegar a ser lo que es. Ellos

poseen la clave de los fundamentos extremos de una civilización: de hasta dónde es capaz de llegar favoreciendo o perjudicando a las personas que la constituyen. La manera *como puede llegar* a ser tratada una persona en el tiempo y en el espacio de una sociedad es la manera reservada para todas las demás (Terradas 1992.: 43).

En el Alto, muchas ni siquiera llegan a ser tratadas ni habladas: mueren antes de llegar a ser consideradas personas por sus familias y antes de que Nancy Scheper-Hugues pueda contarnos algo significativo de sus vidas. Estas diminutas *personas* que mueren con cotidianidad a penas pueden ser habladas: ¿qué van a contar sus madres de ellas? ¿Qué va a contarnos Nancy Scheper-Hugues? No hay nada que contar. Tal como relata la autora, ni siquiera las campanas de la iglesia de Bom Jesus se molestan ya en sonar cuando muere un niño. Sus vidas cuentan menos que nada, de modo que al no poder ser tampoco contadas por otros podemos decir que las vidas de estos bebés que mueren muy prematuramente son ejemplos extremos de antibiografías: son la "antibiografía de la antibiografía". Tal vez podamos aventurar también que la intención última de Nancy Scheper-Hugues es dar cuenta de las no-vidas de estos bebés para mostrar hasta donde es capaz de llegar nuestra civilización "perjudicando a las personas que la constituyen", hasta el punto de a penas dejar que lleguen a constituirlos; sólo que para dar cuenta de ello no dispone ni del testimonio de sus más allegados, porque mueren antes de que lleguen a considerarlos personas. Cuenta la autora que en una ocasión en que su hija Jennifer se mostraba triste ante las informantes y amigas de su madre por tener que asistir al velatorio de un niño, "ellas la miraron incrédulas. '¿Por qué? -preguntaron. ¡Sólo se trata de un bebé!'" (1997: 405).

La propia autora, en un artículo publicado unos años después de *La muerte sin llanto*, en relación a la necesidad de una demografía sin números (7), habla de "la contribución que puede suponer a la investigación demográfica un solo ejemplo, un 'n' igual a 1" (2000: 283):

Generalmente se considera el estudio de caso como un método de obtener lo general a partir de lo particular, introducido por Max Gluckman (1963) y la Escuela de Antropología Social Británica de Manchester (Evens: 1995). Adicionalmente, un estudio de caso "descrito pormenorizadamente" puede desvelar los principios fundamentales de un orden social dado, las formas en que el pensamiento, las ideas y la *praxis* interactúan, pudiendo iluminar los significados más profundos de los acontecimientos sociales y de la economía moral que gobierna la resolución de un incidente concreto. El estudio de caso es esencial para capturar lo situacional del conocimiento y la práctica culturales.

La autora lo pone en práctica con la descripción "pormenorizada" del caso de una niña (Mercea) muerta a los 3 años después de sufrir múltiples crisis (2000: 283-288), para dar cuenta de la viabilidad de una explicación y comprensión más plausible (en realidad, también, más humana y ética, política y

moralmente condicionada) -a partir del caso concreto- de la *epidemia* de muertes de niños en las *favelas* brasileñas que las inferidas del recuento grosero de las disciplinas demográfica y epidemiológica.

O Nordeste es una región de Brasil en gran parte conocida -para bien o para mal... tirando para mal seguramente- por su pobreza, su abandono, las terribles sequías, la enfermedad, el hambre, y también por arrastrar hasta el presente en las relaciones sociales y políticas ciertas inercias de una historia marcada por el esclavismo y otras formas de servitud. Respecto de esto último, de hecho actualmente existe un agrio debate y tienen lugar denuncias y todo tipo de acciones contra lo que se consideran formas disimuladas de esclavitud, en el sentido de que bajo la "ilusión del trabajo libre" se dan prácticas que continúan reproduciendo relaciones de dependencia radicalmente coartantes y miserabilizantes de la vida humana (Esterci 2001). Esto ocurre en Brasil, y sus efectos y concomitancias son especialmente virulentas en el *Nordeste*, donde según Nancy Scheper-Hugues con datos de finales de los años 80 del siglo pasado casi el 50 % de la población es analfabeta y tiene lugar un cuarto de toda la mortalidad infantil latinoamericana (1997: 41). Para entendernos, si en el imaginario "occidental" América Latina es pobre y problemática, el *Nordeste* tal vez represente dentro de ella (que no Brasil, que -en su *conjunto...*, es decir según los datos macroeconómicos- tras el llamado "milagro" pasó a ocupar el octavo puesto en el ranking mundial de potencial económico por países (8)) la oveja negra, su máximo exponente.

El tema del *Nordeste* pobre y abandonado es muy recurrente en el propio imaginario brasileño, básicamente como componente de la oposición binaria que lo sitúa frente al sureste rico e industrializado. La intelectualidad brasileña lo ha tratado abundantemente, colaborando así a consolidar el tópico, sino a fundarlo. Tal como dice Nancy Scheper-Hugues, "la magnitud de sus desgracias [las del *Nordeste*] todavía da pie a la irónica descripción que los intelectuales brasileños hacen de su país como 'Bel-Índia': mitad Bélgica (el sureste), mitad India (*O Nordeste*)" (1997: 41). Es curioso observar como en Brasil se da este tipo de oposición típica exactamente a la inversa a como se da genéricamente en buena parte del hemisferio norte: en Norteamérica con México en un polo y EEUU y Canadá en el otro, pero también dentro de Estados Unidos, en cuya historia es constitutiva la tensión norte-sur; en Europa, donde desde el sur se ve al norte como avanzado y moderno, mientras el sur aparece como más anclado en las tradiciones, y más festivo pero también más reacio al trabajo, al individualismo y a la conquista de la autonomía; y qué decir del interior mismo de los países europeos: quizás tengamos un ejemplo *light* de ello en Francia, donde el acento del sur se percibe como gracioso pero un tanto ridículo y donde todo lo que tenga que ver con las tradiciones y lenguas propias (las occitanas por ejemplo) ha sido visto durante mucho tiempo -*gracias* a la colaboración del jacobinismo centralista heredado de la Revolución- como cosa de pueblerinos, de gente atrasada (Albert y Blanc 2000: 46-47); y un ejemplo radical en la "cuestión meridional" italiana, sobre la que existe abundantísima bibliografía y de la que nos limitaremos a exponer una manifestación ciertamente anecdótica pero que considero resulta muy ilustrativa: en los partidos de fútbol que enfrentan al Milán (del norte industrializado) y al Nápoles (del sur *atrasado*) los aficionados del primer equipo suelen *insultar* a los del segundo llamándoles "africanos" o recibirles "en casa" con pancartas en las gradas que rezan "Bienvenidos a Italia", insinuando que no pertenecen al mismo país (Bromberger 2000: 263); y qué decir de España, por poner un último ejemplo, donde sabemos también algo de ello: los andaluces son muy simpáticos y abiertos pero un poco vagos, los catalanes muy trabajadores pero demasiado serios y un tanto cerrados, lo que explicaría el *atraso* andaluz y la *trempera* (económica) catalana, etc.

Cuando los hinchas del Milán *africanizan* a los napolitanos y los sitúan fuera del propio estado italiano, no hacen más que revivir una cuestión muy sedimentada en las conciencias de los italianos en lo que es un ejemplo palmario, paradigmático, de lo que se quiere decir cuando se habla de tópicos. Unas décadas atrás, Carlo Levi, un escritor antifascista italiano forzado a exiliarse dentro del país (!) durante la dictadura de Mussolini, tituló elocuentemente su retrato literario de un pueblo del sur en el que restó desterrado, *Cristo se paró en Eboli* (9). *Si los seguidores del equipo de fútbol de algún modo esencializan con sus insultos el abandono que ha sufrido el sur de Italia por parte del Estado, Carlo*

Levi nos habla de algo más profundo: ni siquiera la Iglesia fue capaz de colonizar el sur y ganarle la batalla a la magia practicada por sus habitantes (10). Es significativo en este sentido lo que señala De Martino respecto del histórico abandono y aislamiento del sur de Italia: ya en el siglo XVI los misioneros jesuitas hablaban de la "India italiana" para referirse al "atraso" que sufrían dichas tierras (2000: 21-22): sus misiones en la India (como en otros lugares) les permitieron ver una realidad que luego *encontraban* parecida en el sur de Italia. Es significativo sobre todo porque, como hemos visto, es exactamente lo mismo que hacen los brasileños contemporáneos respecto de la región del *Nordeste*. Tal vez no sea del todo casual, entonces, que Nancy Scheper-Hugues, buscando un ejemplo similar al *nordestino* para dar una mayor comprensión al retrato que hace de su situación socio-política, particularmente por lo que se refiere a la "organización semifeudal" de las relaciones sociales, lo encuentre en la descripción de Anton Blok "del Estado y del terrorismo de Estado" en la Sicilia de principios del siglo XX (Scheper-Hugues 1997: 219). En ambos contextos, dice, la incapacidad del Estado para llegar a todos los rincones de lo que nominalmente es su jurisdicción, es suplantada por la cooptación del poder local, en concreto de los grandes propietarios agrarios con sus bandas armadas. En el caso de Italia, la mafia era una especie de intermediaria entre el Estado en expansión y los poderes tradicionales (219): el monopolio de la fuerza y de la violencia que ejercía, representaba la voluntad convergente de ambos poderes en subrayar quién detentaba la vara de mando. Según Nancy Scheper-Hugues, el hecho de que el poder en el *Nordeste* brasileño aún no haya adquirido la sofisticación "microfísica" foucaultiana, lo que se aprecia -entre otras cosas- en lo rudimentario de sus instituciones *medicalizantes* (psiquiátricos, clínicas, asistencias sociales...), es lo que lo asemeja al caso italiano de hace un siglo: la *legitimidad* del Estado sólo se asienta, en gran parte, en la violencia directa (213 y ss.). El infradesarrollo del Estado en la zona va parejo a una baja implantación de formas más sofisticadas y no tan groseras de control social, donde más que *acordarse* el consenso se impone a la fuerza por medio de las únicas instituciones que funcionan *bien, modernamente*: las policiales y/o parapoliciales. En conjunto, de acuerdo con lo que venimos diciendo, todo esto no son más que síntomas del déficit modernizador.

No hace mucho, con unos amigos conocimos a un siciliano. Al entablar conversación con él le preguntamos de donde era, y antes de referirse a la isla citó la localidad concreta en la que había nacido. Ninguno de nosotros la conocía. Lógicamente, pues si no recuerdo mal no era Palermo, Cattania, Messina, Siracusa, ni ninguna otra ciudad o población que nosotros pudiésemos conocer fácilmente. Seguidamente aclaró que pertenecía a Sicilia y, sin darnos tiempo a reaccionar y tal vez a decirlo nosotros mismos, dijo: "sí hombre, donde la mafia". Su tono no era favorable y traslucía un hartazgo, una desaprobación hacia el tópico en el que él mismo acababa de abundar. Tanto en el caso del *Nordeste* como en el del *Mezzogiorno* italiano, el estereotipo se codea con una realidad que trata de no ser reducida a él, tal como ejemplifica la reacción del siciliano. En ambos casos la consecuencia última para sus gentes es la negación de la capacidad de acción de éstas. Son consideradas desvalidas, impotentes ante la forma de actuar de quienes les subyugan y, en última instancia, sumisas, blandas, sometidas a la voluntad de aquéllos, como si aceptasen resignadas e incluso con un cierto gusto la *naturaleza* de las relaciones de poder existentes. A remolque de la historia, como si estuviesen en el último vagón del tren de la modernización, siempre luchando para no ser desenganchados en cualquier estación, los *nordestinos*, como los italianos del sur, a veces parece que sean vistos incluso como los *agentes* -voluntarios- de ese desenganche. Ésta última sensación parece inspirar, como veremos más adelante, la despiadada crítica que Lydia Sigaud (1995) hace a la obra de Nancy Scheper-Hugues *La muerte sin llanto*. A la antropóloga estadounidense se la ha acusado, sobre todo desde Brasil mismo, de *orientalizar* la cultura del *nordeste* en base al implícito de una cierta naturalización de la situación y del comportamiento de sus habitantes más pobres. Aunque ha buscado explicaciones alternativas, su investigación ronda una serie de cuestiones que limitan y contienen la comprensión a unos términos, a unas categorías, a unas ideas preexistentes, de forma que esas explicaciones alternativas no pasan de ser la otra cara de la moneda de uso corriente: las respuestas que encuentra se limitan a contradecir las que se dan habitualmente a una serie de preguntas tópicas, es decir formuladas en un sentido muy determinado y comprensible dentro de su entorno social, sin cuestionar su pertinencia (Sigaud 1995: 17). Según las críticas el trasfondo siempre es el mismo: el estado de permanente necesidad de la gente del *Nordeste*.

Hace tiempo un amigo me comentaba que le gustaba la forma de hacer de unos periodistas que elaboran a diario un retrato de un personaje más o menos popular a través del procedimiento tradicional de la entrevista. Se trata de un reportaje que viene ocupando la contraportada de una conocida cabecera catalana (11) desde hace ya varios años. Mi amigo decía que las preguntas que se solían formular al entrevistado daban siempre en el clavo, lo cual significa que respondían a su propia expectativa y a la de otros lectores. Seguramente ésta es la clave del éxito del reportaje: si no fuese por la complicidad periodista-lector, es decir si no fuese porque el periodista sabe captar y explotar perfectamente los implícitos de la cultura en que todo esto se enmarca, o al menos los valores más restringidos de los sectores sociales a los que apunta la selección del entrevistado en cuestión, el reportaje no tendría tanto éxito y por consiguiente no llevaría tantos años publicándose diariamente sin apenas variaciones. Cuando el periodista pregunta, parece ser que pregunta justamente lo que el lector preguntaría: periodista y lector comparten unos valores, unas expectativas, etc. (de hecho, la selección del personaje ya denota esa complicidad; los personajes suelen tener cosas "interesantes" y/o actuales que contar o ser, simplemente, personajes "curiosos": siempre hay un cierto "exotismo" en la selección). Esto es lo que a mi amigo llamaba la atención: las preguntas son siempre pertinentes; y lo son muchas veces en el sentido de "políticamente incorrectas", pues hurgan precisamente en los intersticios que deja la obligada y necesaria contención de la vida social, que prescribe prudencia y proscribire intromisiones morbosas.

Lo que yo he sabido después y a buen seguro no sabía mi amigo, es que el enunciado de las preguntas supuestamente hechas por el entrevistador, que es lo que aparece publicado en el reportaje, es "colocado" a posteriori: la coherencia de la entrevista viene después de hacer una selección de todo el material registrado en el encuentro entre periodista y personaje; el orden lógico aparente de la entrevista tal como es presentada al lector nunca tuvo lugar, es elaborado tras la entrevista para hacer más fluida la lectura y para conseguir que resulte atractiva al lector (12). Posiblemente algunas de las preguntas que aparecen en el texto publicado -muchas de las cuales harán creer al lector, como es el caso de mi amigo, en la agudeza del entrevistador- ni siquiera fueron formuladas.

Pues bien, pienso que esta anécdota sirve para ilustrar una de las críticas principales que se han hecho a Nancy Scheper-Hugues a propósito de su obra *La muerte sin llanto*. Lydia Sigaud, en una inmisericorde y demoledora reseña (1995) -pero, según creo, bastante plausible-, sostiene que las preguntas que la autora se hace a lo largo del libro responden únicamente a sus propias inquietudes, inquietudes que resultan de la sorpresa ante unas prácticas y actitudes (en concreto las de las madres ante sus hijos bebés y las de los moradores del Alto en general ante su pobreza) totalmente ajenas a ella. Lo que ello revela, concluye Sigaud, es que las cuestiones contenidas en dichas preguntas, son de sentido común, no de conocimiento (171); de sentido común, claro está, del lugar del que proviene la antropóloga. En otras palabras, lo que según Sigaud hace Nancy Scheper-Hugues en su investigación es proyectar su "inconsciente cultural" en lugar de apartarlo para dar paso a la voz de la cultura investigada, vulnerando así una de las reglas fundamentales y también aspiración fundacional de la antropología: conocer al "otro" previa dejación de los prejuicios propios. Como el periodista, Scheper-Hugues recurre a una sensibilidad común en el mundo social del que proviene para formular sus preguntas (13), con la diferencia de que el primero lo hace de forma consciente, buscando justamente tocar la fibra del lector -que, en definitiva, al pertenecer más o menos a la misma cultura, es la misma que la suya-, mientras que la segunda no parece darse cuenta de ello. Y es que, siempre siguiendo la crítica de Lydia Sigaud, Nancy Scheper-Hugues, también coincidiendo con el periodista de la anécdota y una vez más sin ser consciente de ello, selecciona sus materiales de acuerdo a un propósito previo y con la voluntad de dar coherencia (a posteriori) a su presentación en el texto final. La crítica habla de *La muerte sin llanto* como de un texto circular. Es contundente: "...o ponto de chegada (a explicaçao pela fome) ja está contido no ponto de partida (identificar os efeitos da fome)" (172).

Pese al reciente *desencantamiento* al que llevó la crítica posmoderna, materializándose positivamente en la antropología en llevar a hacer máximamente visibles los presupuestos epistemológicos de toda

investigación (que por definición en antropología supone el encuentro con un "otro"), Scheper-Hugues, pese a que demuestra muchas veces estar profundamente influida en sus planteamientos por los de esa posmodernidad, no sólo parece seguir *encantada* sino que incurre en uno de los mayores peligros de este -supuesto- particular encantamiento de la antropología previa a la crítica posmoderna: reproduce la lógica discursiva de la que se vale todo colonialismo para justificar sus acciones. En su caso, al centrarse obsesivamente en una cuestión que lleva consigo fantasmas muy arraigados en la conciencia occidental como la maternidad, en particular por lo que concierne a la relación afectiva entre una madre y sus hijos en un contexto difícil como el del Alto do Cruzeiro. Porque aunque *encuentra* respuestas que contradicen una creencia occidental (la fundamentación biológica de un supuesto inquebrantable e incondicional amor materno con sus hijos) (14), la misma pregunta reproduce esquemas y categorías de percepción que no son las de la población estudiada. Y de ahí a la búsqueda de soluciones a ciertos problemas en virtud de ese discurso previo -del que en realidad derivan- sólo hay un paso. Eso, de hecho, es lo que Nancy Scheper-Hugues hacía, recién salida de la adolescencia, cuando trabajaba como voluntaria de los *Peace Corps* en Brasil. Según Lydia Sigaud sólo ello explica su obsesión por ciertos temas: su primera estancia en Brasil -tal como reconoce ella misma-, con el impacto que le produjo ver morir de hambre a niños muy pequeños, determina en gran parte el motivo de su investigación posterior, ya en edad madura. Es decir, en una primera fase, cuando va de jovencita a hacer de voluntaria, quedaría impresa en ella una imagen muy negativa de la vida en el Alto do Cruzeiro. Y en una segunda fase, ya antropóloga, se limitaría a encontrar explicaciones a la muerte infantil y a la actitud de los moradores frente a ella y en general frente a su miseria, en función de una concepción asistencial y paternalista de todo ello que había adquirido durante su primera estancia; reproduciendo así el discurso hegemónico sobre los problemas del llamado Tercer Mundo, un discurso naturalizador sobre la necesidad de asistencia (occidental) a estas poblaciones.

Lo importante es que la labor humanitaria que llevó a cabo durante su primer encuentro con el *Nordeste*, consistió en dar asistencia a los habitantes del Alto, lo cual implicaba de hecho una medicalización de su pobreza (algo que ella misma critica después retrospectivamente en su libro), y en "organizarlos comunitariamente", como hizo al fundar y orientar políticamente la UPAC (União para o Progresso do Alto do Cruzeiro) (Scheper-Hugues, *id.*: 20), a través de la cual se llevó a cabo la construcción colectiva de una sede central con guardería, centro de alfabetización de mayores, actividades lúdicas, etc. Aunque se lamenta genéricamente de la confusión que le crea estar ahí haciendo esto sabiendo que su país contribuía al mantenimiento del precario *statu quo* reinante, no va más hondo y de alguna manera naturaliza su presencia ahí con los *Peace Corps*:

Esta sua missão em Pernambuco é apresentada de forma naturalizada, como se fizesse parte da ordem natural das coisas que estudantes norteamericanos se deslocassem para o Brasil a fim de executar tarefas humanitárias (Sigaud 1995: 168).

Porque no parece del todo consciente de que esa misión se enmarcaba en un intento del gobierno de los Estados Unidos por sofocar, tras el triunfo de la revolución cubana, el "peligro comunista" que veía en las aspiraciones de las florecientes comunidades de base y de los movimientos populares en general, creando organizaciones paralelas (he ahí su papel de *visitadora* (15)) que neutralizasen esas ansias al canalizarlas por cauces conocidos (168-169). De hecho, Nancy Scheper-Hugues misma nos informa varias veces de cómo cualquier sospecha de politización y/o de intromisión de "ideologías izquierdistas" en el centro de la UPAC hacía peligrar la permanencia de éste. Aunque los cita en algún momento en el libro, los movimientos sociales de base no son tenidos debidamente en cuenta, sobre todo en cuanto resortes activos y reivindicativos eficaces, dice la crítica: en la práctica es como si fuesen ignorados.

La crítica al desarrollo "desde fuera", a la que ha contribuido decisivamente el antropólogo colombiano Arturo Escobar desde la publicación de su obra *Encountering Development*, que ha desacreditado sus prácticas -sobre todo las llevadas a cabo por grandes instituciones como el Banco Mundial o USAID- desmontando su discurso, se ha fundado justamente en la consideración de los sesgos paternalistas de las acciones llevadas a cabo por organizaciones como la suya cuando era estudiante voluntaria. Sorprende

que pese a tener un talante sumamente crítico y político, Scheper-Hugues no fuese capaz de escapar de las *redes del desarrollo* ni siquiera veinte años después de haber formado parte -tal vez inocentemente, eso sí- activa de él. Como dice Arturo Escobar en una entrevista, tras ser interpelado por las críticas que se le han hecho de caer en la misma esencialización del Tercer Mundo que hacían los *desarrollistas* al esencializar él también Occidente y en consecuencia contemplar toda actuación llevada a cabo en los países del *sur* desde la misma perspectiva, es decir como si las todas las ONG -fuesen del tipo y tamaño que fuesen- hubiesen hecho lo mismo que, pongamos por caso, el Banco Mundial:

...si uno iba a hablar sobre desarrollo -por lo menos hasta finales de los 80- tenía que repetir el discurso, así fuera con muchas variaciones, porque el discurso del Banco Mundial sin duda es muy distinto del discurso de muchas ONG, pero a cierto nivel, a nivel de las regularidades discursivas, me parece que todos los agentes que ocuparon o que continúan ocupando ese gran espacio discursivo del desarrollo, tenían que meterse en ese discurso (Viola 1999-2000).

Si bien Nancy Scheper-Hugues tendría unas intenciones claramente distintas a las del Banco Mundial, su práctica en la guardería, por bienintencionada y posibilista que fuese, se encontraba insertada en unas organizaciones gobernadas por un discurso desarrollista y "orientalizante" y que por tanto no iba a permitir salirse de la conceptualización de los moradores del Alto como seres carentes y necesitados cuya penuria hacía imprescindible el tipo de ayuda que ella misma prestaba. Esto sin hablar de las "agendas políticas ocultas" de las grandes instituciones de desarrollo. Veamos, a este respecto, cómo lo que dice el antropólogo catalán Andreu Viola, familiarizado con estas cuestiones pero refiriéndose al contexto más general del "desarrollo" y de su crítica, de alguna manera resume lo que venimos diciendo:

Ante la creciente efervescencia antiestadounidense en América Latina y el "mal ejemplo" castrista, el gobierno de Kennedy optó por revisar su política exterior, para lo cual, en el marco de la Alianza para el Progreso, desplegó numerosas misiones de USAID y voluntarios del Cuerpo de Paz por todo el continente e impulsó los programas de "desarrollo de comunidades". Dichos proyectos, cuyo trasfondo propagandístico era más que evidente, pretendían ofrecer a la población rural latinoamericana una imagen reformista y solidaria de la política estadounidense... (2000: 24) [\(16\)](#).

Ahora bien, más allá de la participación en ello de una joven chica universitaria, lo que se le critica es la invisibilización de este hecho en su libro, al no dar cuenta de la existencia de otro tipo de organizaciones autóctonas -algunas relativamente poderosas- llevando a cabo acciones y reivindicaciones, y por encima de todo que el libro reproduce ese discurso y basa en él, aunque sea negativizándolo para luego positivarlo a su manera, sus interpretaciones de la vida en el Alto do Cruzeiro.

Lo del argumento circular de Sigaud (171) habla de cómo Scheper-Hugues se delata con las preguntas en negativo que (se) realiza a lo largo del libro [\(17\)](#). Las preocupaciones que le rondaban durante su investigación determinaban ya de por sí los resultados: su obsesión por el asunto del hambre -adquirida en su primera estancia en Brasil- dirigía los resultados: los efectos del hambre (punto de partida) iban a determinar de antemano, fuese cual fuese la orientación de las pesquisas, que todo lo que ocurría en el Alto (punto de llegada: su vida social y la lógica, comprensión, hermenéutica o lo que fuese de ésta) se debía a esos efectos. Causa-efecto. Las preguntas contenían las respuestas. ¿Por qué las mujeres del alto no...? ¿Por qué los niños no...? Las preguntas no eran más que el negativo de unas concepciones sobre la maternidad, sobre las relaciones entre las madres en general y sus hijos, etc. en relación con las particulares dificultades de las madres en el Alto, que ella positivizaba hallando respuestas explicativas alternativas a las convencionales en el medio social del que provenía, pero al fin y al cabo contenidas en una misma lógica. La cuestión es si no hubiese sido más pertinente hacer preguntas surgidas de la propia dinámica del Alto, o, más bien, si al hacerlo se hubiesen encontrado respuestas ajenas al ámbito del discurso sobre las carencias y necesidades de los habitantes de esa barriada. En cualquier caso, lo que hay, a consecuencia de todo lo dicho, es una interpretación biosociológica y/o materialista (harrisiana) de

la vida social en el Alto do Cruzeiro: la carencia, la penuria, el hambre, estarían determinando su forma de comportarse, "como se entre a experiência biológica da fome e os comportamentos não houvesse a mediação do social" (Sigaud 1995: 170) (18). Según dice Sigaud, no se habría demostrado esa conexión directa. Los estudios históricos de E. P. Thompson, que atribuyen una conciencia de clase a los campesinos ingleses pobres del siglo XVIII y niegan que sus revueltas se deban simplemente a una reacción tipo "turba" ante el hambre, o los de ámbito europeo de Charles Tilly, que demuestran una variedad de reacciones ante las situaciones de escasez, más dependientes de las actuaciones de las autoridades que de la escasez misma, o los más actuales de los campos de concentración, que ponen en evidencia que las reacciones en esas condiciones extremas dependen de una multiplicidad de factores (170), la contradicen.

En cualquier caso, en la presentación de resultados de Nancy Scheper-Hugues tal vez lo que tendría que predominar es una variedad de situaciones. Los científicos sociales sabemos, o deberíamos saber, que no hay nada predecible, que -en general- no hay causa-efecto que valga, que de un hecho no se deriva automáticamente otro, por mucho que se hayan identificado una serie de condiciones de posibilidad que expliquen cómo se llega a determinadas situaciones. No es que Scheper-Hugues no tenga razón cuando habla de las condiciones extremas en que muchas veces viven los moradores del Alto do Cruzeiro. Lo que ocurre es que sus magníficas descripciones, su finura etnográfica, se vuelven supérfluas ante una interpretación que parece venir predeterminada. Si no, no se explica que no tenga en cuenta la variedad que se pueda dar en el Alto mismo. Tal como dice Sigaud, basa sus interpretaciones en unos pocos testimonios que no hacen honor a esa variedad. En ocasiones, por ejemplo, habla de mujeres que no cumplen con el estereotipo de negligencia ante la muerte infantil (19), que sí hacen un esfuerzo por que su hijo sobreviva. Sin embargo no son tenidas en cuenta a la hora de elaborar su teoría. Cuando ella misma consigue que un niño que ya había sido *condenado* sobreviva, por ejemplo, no parece que ello sorprenda excesivamente a quienes antes parece que no habían apostado nada por su vida. Es el caso de Zezinho, quien acaba convirtiéndose en el "hijo predilecto" (Scheper-Hugues 1997: 332) de Lordes, su madre, que años antes le había abandonado por "no ser apto para la vida". Estos casos aparentemente extraordinarios no deberían servir de excepciones que confirman la regla, más bien lo contrario, de casos que la desmontan. La propia lógica que gobierna las decisiones de las madres del Alto, tal como es presentada por Scheper-Hugues, es lo suficientemente ambigua como para que no se tome como regla de nada.

La antropología justamente se funda en una apreciación afinada de las diferencias, de tal forma que la excepción debe ser tomada como destructora de todo sentido común que la reduzca a "la excepción que confirma la regla": este axioma suele servir para justificar una visión determinada del mundo, y en el caso de Scheper-Hugues, al ignorar la variedad existente, implícitamente actúa de catalizadora de la realidad que ella quiere ver. No es que lo que dice no valga, simplemente valdrá para algunos casos, para algunas ocasiones, tal vez para situaciones determinadas. En este caso, la generalización quizás valdría para los casos de crisis conyugales o crisis con los padres (Sigaud 1995: 173), pero no para todo el barrio. Es como si fuese ella, Nancy Scheper-Hugues, la negligente al descuidar las propias diferencias internas en el barrio, tanto situacionales como de clase, en pos de una conceptualización monolítica de la realidad del barrio (aquella que justificaría su interpretación, también monolítica). Ciertos indicios de su propio libro demuestran esa variedad. La gente puede prosperar dentro de esa miseria en la que nacen y viven, como es el caso de Antonieta, la hermana mayor de las tres que se convierten en el núcleo duro de su investigación, que acaba morando en la zona de viviendas más "lujosas" del Alto. En este sentido, la antropóloga Alba Zaluar, en un trabajo sobre Cidade de Deus, una favela de Rio de Janeiro, identifica sutiles diferenciaciones entre gente que ya de por sí se encuentra en una situación sumamente precaria. Así, por ejemplo, los distintos grupos que conviven (más o menos mezclados) buscan diferenciarse los unos de los otros. Sobre todo los que se consideran a sí mismos como trabajadores (honrados) necesitan diferenciarse de los *malandros*, *bandidos*, *bêbados*, *vagabundos*, y de aquellos que más que pobres son miserables, es decir que ni siquiera haciendo un gran esfuerzo pueden vivir de su trabajo y de sus apaños y por tanto se ven obligados a mendigar (1994: 87-131). Esa línea imaginaria que separa a los trabajadores de los *bandidos* y de los "miserables", también separa la moral, las actitudes y las prácticas

de unos y otros ante la vida (esto sin contar con las diferencias intragrupalas que se puedan detectar en un momento dado en determinadas circunstancias). Son este tipo de diferenciaciones las que Nancy Scheper-Hugues desdeña para hacer cuadrar su teoría. Sorprende, pues ella misma, haciendo una comparación intercultural e histórica, halla respuestas diversas ante el hambre (1997: 131-138). ¿Por qué, entonces, no es capaz de identificar una variabilidad dentro del Alto do Cruzeiro, teniendo en cuenta por ejemplo, aunque sólo sea como punto de partida, la variedad cultural (por la diversidad de orígenes) y social que se da en el mismo?

O tal vez, yendo más allá, obviando en parte esta cuestión de la variedad de situaciones y renunciando a encontrar "racionalidades alternativas", algo que la autora hace frecuentemente como respuesta a esas preguntas derivadas de situaciones que la incomodan, nos podríamos preguntar si es necesario buscar siempre esa diferencia cultural que pondría en cuestión los parámetros ético-morales por los que nos regimos en nuestra "cultura occidental". Me explicaré a partir de una de las cuestiones cruciales de sus investigaciones (o que al menos, precisamente por las obsesiones de la autora, aparecen como cruciales): el *triagem* que supuestamente hacen las madres del Alto entre unos hijos aptos para la vida y otros aparentemente condenados desde el principio a morir. Según la autora, en la situación de extrema precariedad en la que viven, la constatación por parte de las madres de la imposibilidad de "sostener", "sujetar" (20), a todos sus hijos, supone en la mayoría de casos (su interpretación deriva de esta "constatación") una negligencia anticipatoria consistente en dejar morir a los hijos que no muestran ganas de sobrevivir, que no se muestran aptos para la vida, para concentrar sus escasas energías en los que sí lo hacen. Desde una modesta perspectiva lógica -no etnográfica: yo no he estado allí- se puede argüir (21) que la descripción por parte de las madres de esos niños "como seres que 'querían' o incluso 'necesitaban' morir" tal vez funcionaba como justificación *a posteriori* (una vez el niño ha muerto), sin que ello implique negligencia con los que vendrían después: el orgullo herido de una madre que no ha podido cumplir con su obligación de cuidar al hijo puede necesitar de una explicación-justificación ("querían" o "necesitaban" morir) pero no tiene por qué significar dejadez... eutanásica. ¡No es lo mismo no llegar, ser incapaz de cubrir las necesidades de todos tus hijos, mostrar humildad ante la impotencia, etc., que pasar, desdeñar, descuidar!

En realidad, creo que toda su argumentación y sus "demostraciones" valdrían también para esta hipótesis que propongo. Los ejemplos que pone son de madres que se lamentan, expresan su dolor y sufrimiento, su impotencia, lo insoportable de las situaciones que tienen que vivir, etc. (22). Sin embargo, la autora halla, "entre las mujeres mayoritariamente católicas del Alto do Cruzeiro, [que] 'dejar ir' implica una actitud fundamentalmente religiosa de calma y de resignación ante los sucesos que no se pueden cambiar o superar con facilidad", y que "la 'santa indiferencia' es un apreciado, aunque esquivo, valor religioso" (2000: 278). Es decir, en lugar de pensar que esas mujeres sufren como todas las madres la pérdida de sus hijos, les atribuye, en virtud de un dudoso relativismo moral, una mayor indiferencia que a las madres *occidentales* (para entendernos, aquellas que cumplen el estereotipo del pensamiento y amor maternal), confundiendo actitudes de resignación ante una realidad que no pueden cambiar y justificaciones *a posteriori*, con actitudes positivas de selección y de negación de la vida: "...evité el señuelo fácil de la victimología y rehusé ver a las mujeres como meras víctimas positivas de un destino cruel... Estas mujeres elegían activamente, por mediatizadas que estuviesen sus elecciones" (282). Toda su argumentación se construye -o lo parece- como para hacer cuadrar la interpretación que le conviene, de modo que cualquier cosa que la haga tambalear no supone un obstáculo para seguir adelante. Así, la transcripción por parte de la autora de una "reflexión teológica [que] tuvo lugar en una reunión de una 'comunidad eclesial de base' de Alto do Cruzeiro en 1990" (280), sobre el por qué Dios o Jesús quería que algunos de los hijos muriesen prematuramente -es decir sobre la mejor manera de justificar una realidad insoportable-, en la que participaron varias madres -y en la que, por cierto, se aprecian diferentes opiniones-, concluye de la siguiente manera:

"Cállate, Edite", dijo otra, "Murieron, como lo hizo Jesús, para salvarnos del sufrimiento. ¿No es así hermana Juliana?"

Pero la hermana Juliana -una nativa del seco *sertão* (interior), donde, según decía, los bebés

no morían como moscas, tal como les sucedía en la zona de plantaciones de azúcar- no estaba segura de que las mujeres tuvieran razón en su pensamiento moral. "No pienso que Jesús *quiera* a todos vuestros bebés", dijo, "Creo que quiere que vivan". Pero, después de todo, la hermana Juliana era una monja, y las mujeres de la *bidonville* no le hacían mucho caso: ¿qué podía saber *ella* de bebés? (281).

Cuanto menos, uno se pregunta, ¿no eran mayoritariamente católicas? ¿No puede suponer ello que concedan algún tipo de autoridad a una *ministra* de la Iglesia, sobre todo si es una activa participante de una comunidad eclesial de base que convive con ellas? ¿Por qué le iban a preguntar, sino, aunque su respuesta no satisficiera la justificación que buscan encontrar a la incómoda e insoportable muerte prematura de sus bebés o niños? Veamos otro ejemplo, recogido por la propia autora, que corrobora nuestra interpretación:

Pienso, por ejemplo, en la aclaración de Doña dora después de explicar la creencia popular sobre los niños muertos como ángeles alados que vuelan felices alrededor de los tronos celestiales de Jesús y María: "Bueno, esto es lo que decimos. Esto es lo que nos contamos las unas a las otras. Pero, para decirte la verdad, no sé si esas historias sobre la vida tras la muerte son ciertas o no. Queremos creer lo mejor para nuestros hijos. ¿Cómo, si no, podríamos soportar todo este sufrimiento? (2000: 282).

Lo que quiero decir, en definitiva, es que con sus mismos datos e incluso partiendo de algunas de sus argumentaciones se puede perfectamente dar la vuelta a su interpretación y proponer una más sencilla: las madres del Alto son como todas las madres, sufren como cualquier madre que pierde a su hijo, pero al ocurrirles con frecuencia han de encontrar alguna explicación que las justifique y las exima de la *culpa* de no ser capaces de proporcionarles lo necesario para vivir (en su caso argumentando que "no querían vivir" y/o que "Dios se los llevó"). En este sentido, su posición destila un relativismo moral que parece emparentarse con la posmoderna obsesión por negar la posibilidad de encontrar universales: en este caso, ¿por qué no puede ser un universal el apego de la madre a su hijo (23)?

La preocupación de la autora por lo que le pareció una negligencia que no encajaba con el estereotipo del amor maternal le llevó, en lugar de a cuestionar esa negligencia aparente, a legitimarla peregrinamente en una "racionalidad alternativa" que sí las hacía activas -y por tanto culpables (24)- negligentes... aunque en el marco de una lógica cultural *diferente* y de una economía-política genocida (25). Es como si, incómoda ante el aparente incumplimiento de la norma básica del supuestamente occidental amor materno, la lucha incondicional por la supervivencia del hijo, la autora rehuyese ese imperativo moral - aparentemente de exclusividad occidental, insisto- *hallando* otra lógica cultural que a la vez las exculpa - puesto que entonces no tienen por qué cumplir una norma que no es suya- y las hace culpables -al hacer que tomen parte activa de esa *otra* lógica cultural (infanticida). Veamos, aún, otro ejemplo que incluso nos permite poner en suspenso la existencia de una "muerte sin llanto" (al menos si significa lo que Scheper-Hugues quiere que signifique) y a pensar que -si tenemos razón- la autora ha insistido en su tarea de hacer venir bien a su interpretación los datos que obtenía, aunque la contraviniesen descaradamente (26). Se trata de un fragmento de la narración de los avatares relacionados con la muerte de Mercea:

El sepulturero riñó a los niños por haber dejado suelta la tapa del ataúd de Mercea. "Las hormigas llegarán hasta tu hermanita", dijo a Leonardo, el hermano mayor que lloraba en mi hombro a pesar del fuerte mandamiento cultural en contra de verter lágrimas que podrían volver húmedo y resbaladizo el camino hacia el cielo del bebé ángel (2000: 287).

Una vez más se puede argüir que la elaboración ideológica, que en este caso parece servir para fomentar una dureza de carácter que permita afrontar mejor el continuo goteo de muertes infantiles por parte del socializando, no tiene por qué implicar necesariamente previsión, "negligencia selectiva", puede significar simplemente un modo de proporcionar argumentos para algo que aunque no se desea se sabe perfectamente que puede ocurrir.

Si su concepción de la vida social en el Alto hace derivar el comportamiento de las madres y su *triagem* de la miseria y del "hambre crónico" a que se ven sometidas, cuya máxima expresión -individualizada-sería el *delírio de fome*, una especie de locura a la que lleva la inanición antes de la muerte (una vez más, algo conformado socioculturalmente se concibe como respuesta automática ante un fenómeno esencialmente biológico), su indagación sobre el síndrome *nervos* corre la misma suerte. Como hemos visto, esta interpretación llega hasta el punto de hacer derivar del hambre revueltas históricas en el Nordeste (140), cosa que es severamente criticada por Lydia Sigaud (1995: 172). Lo mismo ocurre con su interpretación de los *nervos*. La lógica denunciada por Sigaud vuelve a aparecer: sus pesquisas se dirigen a encontrar respuestas alternativas dentro del mismo marco -criticado- del que surgen. Negativiza la medicalización del hambre que denuncia ("no puede ser que el 'hambre nervioso' deba tener una explicación y una respuesta médica"), para positivizarla en una nueva naturalización ("el síndrome *nervos* es una especie de metáfora, una respuesta ante el hambre acuciante" (27)), aunque se denuncien las causas del hambre como políticas. La explicación es totalmente externa, no parece tener nada que ver con las dinámicas socioculturales e históricas de la propia sociedad: deriva del hambre, cuya causa última se halla en la estructura del sistema económico-político mundial (no allí). Aunque afirma que

...no quisiera cometer el error de simplemente hacerlos equivalentes [al hambre y a los *nervos*] (conceptual y simbólicamente al menos, *nervos* y *fome* son bastante distintos en el pensamiento de los habitantes del Alto) o sugerir que desnudando las capas culturales que rodean la diagnosis *nervos*, *siempre* vamos a encontrar en su base la experiencia fundamental, existencial subjetiva del hambre, el *delírio de fome* (Scheper-Hugues 1997: 173).

de hecho -como se ve-, desgraciadamente, acaba haciéndolo. Como la medicina, individualiza las causas de los *nervos*, precisamente desnudándolos culturalmente para acabar diciendo que derivan del hambre. Porque aunque dice que *nervos* "es un fenómeno polisémico" y que no quiere afirmar tampoco que "*nervoso* sea un fenómeno exclusivo de los pobres y la clase trabajadora" (176), "finalmente decidí cuestionar a mis amigas sobre sus *nervos*..." (¡en el título del epígrafe dice descodificar la cultura popular!: y ya se sabe, debajo de todo código suele haber alguna realidad oculta a descifrar por un experto...). En definitiva, no hacía falta llevar alforjas para acabar preguntándose: "En el contexto particular que analizamos, la cuestión que nos debemos preguntar es: ¿cómo han llegado estas personas a verse a sí mismas en primer lugar como nerviosas, y sólo en un segundo plano como hambrientas?" (177).

Como le dijo en una ocasión un peluquero postrado -según él mismo- por los *nervos*, "...los doctores aquí no saben nada de esta enfermedad. Todo lo que saben es recetar" (180). La cosa tenía que ser descodificada, descifrada por expertos: o el médico medicalizando los *nervos*, o la antropóloga reduciéndolos a una metáfora del hambre, por mucho que esta metáfora expresase para ella una queja ante la injusticia que los atenazaba. En cualquier caso, lo que se hecha en falta es un mayor papel de la interpretación *nativa* del síndrome, una mayor indagación sobre su significado en otras épocas y, en relación a esto último, una mayor contextualización sociocultural en base a su conformación histórica. Tal vez tenga razón cuando afirma que "difícilmente podría decirse que es culturalmente específico", puesto que se da en otros lugares. Pero, ¿y los significados específicos de los *nervos* en cada lugar? Porque, que los médicos psiquiatras suelen decir, por poner un ejemplo, que la depresión se esconde detrás de multitud de síndromes de todo el mundo con síntomas parecidos, no quiere decir que los antropólogos tengamos que seguirles o contravenirles con otra explicación esencialmente biológica. Además, ¿no podría ser que esa dificultad para considerarlo culturalmente condicionado y autónomo viniese de su "disgregación" actual, tras la erosión provocada por el advenimiento de la *modernidad*? (28). Quizás no ahora, pero antaño el "idioma" (así lo llama ella) *nervos* pudo haber gozado de autonomía en las áreas rurales. Es sólo una aventurada hipótesis. Como he dicho, una indagación más profunda sobre sus orígenes y su conformación sociohistórica nos podría dar una respuesta satisfactoria.

Curiosamente, lo que podemos finalmente observar es que con el *triagem* realiza una excesivamente celosa relativización cultural, mientras que con los *nervos* y el *delírio de fome* hace lo contrario, justo cuando -a nuestro juicio al menos- sería preciso indagar sobre la especificidad social, cultural e histórica.

En definitiva, lo que hay es un conflicto de interpretaciones. Aunque la autora se muestra en principio abierta a otras y por tanto indispueta a cerrar la suya a cal y canto, de hecho acaba haciéndolo y desmereciendo así los resultados de la fascinante y exhaustiva investigación que plasma en *La muerte sin llanto* y en trabajos posteriores. Y aunque en muchas cosas tendrá razón, no la tiene en todo, sobre todo - y esto es lo peor- por lo que respecta a su tesis principal, aquella que envuelve sus interpretaciones sobre el *delírio de fome*, los *nervos*, el *triagem* de las madres y todos los demás aspectos de la vida social en el Alto do Cruzeiro; aquella que, seguramente de forma involuntaria y/o inconsciente, encuentra a sus moradores desvalidos, carentes, sumisos, etc. y por tanto dependientes de una ayuda exterior, aunque esta no tenga que consistir necesariamente en medicamentos y vacunas.

Notas

1. Debo agradecer el ánimo recibido y el apoyo prestado por la Profesora Cristina Larrea para la realización y publicación de este artículo, así como sus comentarios y sugerencias bibliográficas. Igualmente, debo agradecer a la Profesora Adelina García Muñoz los comentarios a una primera versión del mismo.

2. En un artículo más reciente (2000), la autora apuesta por unas demografía y epidemiología sin números, entre otras cosas porque a la investigación demográfica y epidemiológica convencional ("con números") en el Tercer Mundo se le suelen escapar en el recuento, en parte, datos de las poblaciones más marginales, tales como los habitantes de Bom Jesus da Mata. Así, por ejemplo, una fracción muy importante de los bebés y niños muertos prematuramente en esta favela del interior nordestino escapa radicalmente al control de la investigación cuantitativa. Además, dice, las muertes que son contabilizadas no registran de manera creíble las causas de esas muertes, los diagnósticos son escuetos, fríos, casi displicentes. Por eso reclama una demografía y una epidemiología sin números, donde intervenga de manera crucial el método cualitativo etnográfico-antropológico, donde los datos se obtengan directamente de la narración de las mujeres (en este caso del Alto do Cruzeiro).

3. La autora señala que ni siquiera en el Carnaval son protagonistas: los ricos, que deberían observarles, dándoles así la importancia que merecen en esta ocasión, huyen de la ciudad y se van a los clubes elitistas de moda de la más importante ciudad próxima de Recife a celebrar sus bailes, traicionando así el espíritu de mezcla, heterogeneidad, promiscuidad que debería presidir estas fiestas. Mientras tanto, sigue Nancy Scheper-Hugues, el Carnaval de Bom Jesus se convierte antes que en una inversión de la dura realidad cotidiana, en una manifestación paroxística de ésta: se exageran al máximo los perfiles de la miseria que sufren sus habitantes. En resumen, no sólo no se invierten los papeles, sino que éstos se acrecientan haciendo aún más visibles los status ocupados por cada grupo social: los ricos y los pobres aparecen más distantes que nunca, las mujeres a penas tienen presencia (contraviniendo también el supuesto de que lo femenino lo inunda todo en esos días), etc. (459-483). En definitiva, la constatación de Nancy Scheper-Hugues contradice algunas de las interpretaciones clásicas de las fiestas de Carnaval.

4. Los moradores del Alto prácticamente no conceden entidad alguna a los bebés y niños pequeños hasta que consideran que han superado determinadas pruebas de supervivencia. Sólo entonces reciben el cariño de sus madres y van adquiriendo y se les atribuye una personalidad. Antes de ello son considerados pre-humanos y sus madres no les prestan atención: simplemente están pendientes de que les demuestren que quieren vivir (si no es así, son abandonados a su suerte, no se les cuida debidamente). Estas mujeres disponen de un sistema clasificatorio que condena a unos niños y salva a otros: los primeros, dicen, ya nacen destinados a morir. Entre la gente del Alto opera una lógica selectiva

derivada de la escasez de recursos; es el espinoso arte de lo que ellos denominan "triagem": como no pueden alimentar ni mantener a todos sus hijos, tienen que escoger. Ésta es una de las tesis principales del libro de Nancy Scheper-Hugues, y también una de las que más se le ha criticado. Lo veremos más adelante.

5. Pierre Bourdieu citado por Terradas (12).

6. Eliza Kendall trabajaba subcontratada por alguien a su vez subcontratado... Hoy en día esto es algo habitual, de ahí la similitud que se ha señalado entre el capitalismo decimonónico y el del paso al siglo XXI: en un extremo fusiones y más fusiones de empresas hasta llegar a la constitución de monstruosas megacorporaciones, y al mismo tiempo, en el otro extremo, personas trabajando precariamente en sectores de la economía que según el momento del ciclo económico son abandonados o reaprovechados. Así, por ejemplo, actualmente, la llegada de bolsas significativas de migrantes es aprovechada para reabrir sectores abandonados durante mucho tiempo, con la nueva puesta en funcionamiento de maquinaria igualmente semiabandonada, etc. En el margen del sistema económico está este trabajo y también están las personas que lo realizan, como de vez en cuando nos recuerda la prensa con ejemplos aparentemente anecdóticos de empresarios que los alojan infrahumanamente en infraviviendas. No está de más, entonces, recordar que el Alto do Cruzeiro, como todas las barriadas periurbanas de barracas en Latinoamérica, surge y se nutre de la emigración rural, aquella constituida por campesinos empobrecidos al ser privados de su forma de vida y sustento tradicional.

7. Ver la nota 1.

8. Tras la crisis de la última década ha perdido algunos puestos en él.

9. Éboli es un pueblo situado algo más al sur que Nápoles, y el pueblo cuya vida cotidiana narra está aún más al sur que Éboli, es decir más allá del alcance de la misión cristiana.

10. Ernesto de Martino hablaba del tarantismo -un ritual practicado en el extremo sur de la península italiana donde la supuesta picada de la tarántula (una araña común en esa zona) es resuelta mediante una práctica extática- como de una "religión menor" para sortear las connotaciones peyorativas que arrastra la palabra "magia". De Martino hablaba de religión menor para hacer notar la fuerza y autonomía propia de la que gozaban esas prácticas y otras comunes en el sur de Italia, pese a su corto alcance y escasa influencia (de ahí lo de "menor"). Ver De Martino, 2000 y 1965; para un comentario más circunscrito sobre la cuestión puede ser útil mi Romero Noguera 2003.

11. Se trata de *La Vanguardia*. El reportaje en cuestión toma el nombre del espacio físico que ocupa en el diario: "la contra".

12. Lo sé de una entrevista radiofónica a uno de los periodistas.

13. Tal vez esta cuestión nos ayudaría en parte a comprender el éxito de la autora en su propio país, Estados Unidos, y la difusión de su obra gracias al poder de sus instituciones académicas, y simultáneamente la menor acogida que ha tenido en Brasil.

14. Siendo así, como el periodista, "políticamente incorrecta"...

15. Parece ser que los *Peace Corps* tenían distribuidas en la región a una serie de asistentes que suministraban medicamentos, vacunaban y organizaban comunitariamente. Las llamaban *visitadoras*.

16. Es notorio que, como hemos visto más arriba, participar en los Cuerpos de Paz (*Peace Corps*) y promover el "desarrollo de comunidades" es exactamente lo que hizo Nancy Scheper-Hugues en su primer encuentro de jovencita con la realidad nordestina.

17. De hecho, en otro lugar, y en relación al tema de la crítica a las ciencias epidemiológica y

demográfica, se manifiesta explícitamente partidaria de éste método. Después de afirmar que "el amontonamiento de datos cuantitativos sobre el que reposan las categorías occidentales -y, consecuentemente, las biomédicas- no va a generar perspectivas renovadas", resuelve que lo que "se necesita [es] una antropología orientada hacia la praxis, aplicada críticamente y comprometida políticamente". Pero para ello, en lugar de huir de la trampa que supone entrar en el juego de "las categorías occidentales", considera que "la investigación críticamente interpretativa empieza con una serie de cuestiones negativas: ¿qué esconden las estadísticas oficiales?..." (2000: 295-296).

18. Precisamente el mismo Marvin Harris, en su aportación al debate originado por Scheper-Hugues y D'Andrade sobre la cientificidad de la Antropología y la necesidad o no de orientarla moralmente y de llenarla de contenido político (Scheper-Hugues 1995), critica a la primera las carencias de método (falta de datos empíricos) a su teoría de que las carencias (alimentarias entre otras) de los habitantes del Alto son ocultadas por su medicalización, y a su tratamiento de los nervos: "For myself the weakness of Scheper-Hugues's treatment of nervos and necklacing [se refiere a una práctica brutal en la Sudáfrica del Apartheid] is not that she indignantly and passionately takes sides but that she does not present enough objective evidence for others to decide who or what is responsible for these atrocities. Her theory that hunger in Brazil is medicalized to mask the source of rural suffering sounds plausible, but it calls for rigorous tests. To strengthen her condemnation of those who prescribe tranquilizers instead of food, more evidence is needed. Thus the credibility of the moral judgments made by Scheper-Hugues cannot be dissociated from her apparent indifference to the question of methodology" (424).

19. Recordemos que el *triagem* consistía en escoger (para salvar) a unos niños y dejar a otros a su suerte. Ese dejar a los niños a su suerte lo asocia Nancy Scheper-Hugues a una cierta negligencia: los esfuerzos se concentrarían en los niños más aptos, y con los otros se actuaría negligentemente sin prestarles la debida atención.

20. La autora toma este concepto (*holding* en inglés) de la filósofa feminista Sara Ruddick "como un rasgo fundamental del pensamiento maternal. Sujetar, aguantar, implica una actitud mental de conservar y agarrar, de levantar y mantener erguido, de apretar contra sí y de mostrar cariño" (2000: 277-278).

21. He de confesar que yo mismo, al proponer una alternativa a la interpretación de Scheper-Hugues, no escapo al maniqueísmo implícito en torno a esta cuestión. Así, se me podrá criticar, con razón, que a mi también me incomoda la muerte de estos bebés y niños, y que por eso trato de proponer otras explicaciones. En todo caso, como se verá, mi interpretación no pretende darle la vuelta a un supuesto dogma occidental (amor materno...) sino proponer que tal vez no sea de exclusividad occidental, de modo que a lo que sí voy a dar la vuelta es a la interpretación de Scheper-Hugues: propongo "poner del derecho" algo que ella había puesto previamente "del revés". Que conste, por otro lado, aunque esto es harina de otro costal, que mi cuestionamiento del amor materno vendría por otro lado: asumiendo ese apego, yo lo desproveería de su fundamentación orgánica-biológica-genética y lo haría extensible al padre y también a unos virtuales padres adoptivos, es decir, lo haría descansar en supuestos socioculturales (sin que ello implique negar el "ensamblaje" ni los vínculos físicos y psíquicos que se establecen entre padres e hijos).

22. Tanto el libro como el artículo posterior aquí referenciado están repletos de ejemplos.

23. Una vez más, si se quiere, en sintonía con lo dicho al final de la nota 19, tal vez este apego se podría hacer extensible al padre que cumple el papel estereotípico de la madre y a unos hipotéticos padres adoptivos.

24. "Las estadísticas vitales y las técnicas de investigación de los informes y sondeos ocultan la existencia de patrones tradicionales de negligencia selectiva que sólo pueden sacar a la luz métodos de observación antropológica, cualitativos, críticamente interpretativos y conducidos existencialmente; además, dichos métodos actúan de tal manera que evitan culpar a las mujeres por sus acciones" (2000: 287).

25. Eduardo L. Menéndez, incómodo con el uso de conceptos que -dice- perpetúan de hecho estereotipos sobre colectivos marginados -el de la negligencia selectiva de las madres del Alto, por ejemplo-, e incómodo también con la individualización y culpabilización a la que llevan estos estereotipos cuando son utilizados para intervenir por instituciones internacionales, fundaciones o las ONG, pero también por académicos -como Scheper-Hugues con su interpretación-, sugiere desculpabilizar a quienes de hecho no son más que víctimas: "Si bien otros factores intervienen, incluido el propio sujeto, las causas más constantes y decisivas son las de tipo económico-político" (2003: 292-293). Yo más bien diría, al menos en el caso que tratamos, que el problema no es de concepto si la cosa se explica bien. Con Scheper-Hugues está bien claro el concepto y lo que quiere decir. Menéndez arguye que el caso de la negligencia selectiva de la que habla nuestra autora es similar al de la distribución desigual de alimentos y medicinas entre determinados grupos en otros contextos basada en preferencias culturales por determinados sexos o por el orden de nacimiento. No estoy de acuerdo, pues no es lo mismo, pongamos por caso, que en un determinado lugar se dé la carne a los hombres y se restrinja a las mujeres, que directamente dejar morir a un niño o bebé en beneficio de otro. Quiero decir -siguiendo con el ejemplo-, no es lo mismo una atención diferenciada que supone que una niña o mujer acabe el día habiendo consumido un menor porcentaje de proteínas animales, que una que supone que un niño no acabe el día -¡se muera!- y otro sí. En cualquier caso, lo que me interesa subrayar es que tal vez no se trate de centrar la atención exclusiva o preponderantemente sobre un factor frente a otro/s, ya sea el económico-político, el cultural o el individual, sino de ver cómo se articulan todos ellos para así eludir todo determinismo; y en todo caso abrir las interpretaciones de modo que las elaboraciones teóricas permitan que los factores alternen en su preponderancia según los casos, según los momentos, según los contextos.

26. Veamos nuevamente a Marvin Harris, en este caso reconociendo y a la vez corrigiendo a D'Andrade: "Distorting the data-gathering process in order to make the findings concur with a desired political-moral outcome must be vigilantly excluded. It is in this sense and only in this sense that D'Andrade's call for the rigid separation of moral and scientific models is an ineluctable imperative" (Scheper-Hugues 1995: 424).

27. Los entrecomillados son míos.

28. Ernesto de Martino consideraba que el tarantismo, en el momento en que él lo investigaba ya estaba "disgregado", había perdido su autonomía sociocultural y consecuentemente su coherencia. Por eso, defendía, era necesaria una investigación diacrónica sobre su significado, su origen, su conformación histórico-cultural (2000).

Bibliografía

Albert, Jean-Pierre (y Dominique Blanc)

2000 "Identidades del sur. La construcción de la identidad regional en el sur de Francia", en Maria-Àngels Roque (ed.), *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas*. Barcelona, Icària - Antrazyt / Institut Català de la Mediterrània - AECI (Agencia Española de Cooperación Internacional) / Programa mediterráneo de la UNESCO: 37-53.

Bromberger, Christian

2000 "El fútbol como visión del mundo y como ritual", en Maria-Àngels Roque (ed.), *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas*. Barcelona, Icària - Antrazyt / Institut Català de la Mediterrània - AECI (Agencia Española de Cooperación Internacional) / Programa mediterráneo de la UNESCO: 253-274.

D'Andrade, Roy

1995 "Moral Models in Anthropology", *Current Anthropology* (Chicago), "Objectivity and Militancy: A

Debate", 36(3): 399-408.

Esterci, Neide

2001 "A ilusão do trabalho livre", en N. Esterci, P. Fry y M. Goldenberg (orgs.), *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, DP&A - CAPES: 265-294.

Frigolé i Reixach, Joan

1992 "Prólogo", en I. Terradas, *Eliza Kendall. Reflexiones sobre una antibiografía*. Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona: 7-9.

Martino, Ernesto De

1994 *La tierra del remordimento*. Barcelona, Bellaterra, 2000.

Menéndez, Eduardo L.

2003 *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona, Bellaterra.

Romero Noguera, Pablo

2003 "Ernesto de Martino y la interpretación histórico-cultural del tarantismo apuliano", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* (Barcelona), nº 1/a (nueva era, edición electrónica):

<http://www.ramudavala.com/ica/quaderns-e/01/01a09txt.htm>

Scheper-Hugues, Nancy

2000 "Demografía sin números. El contexto económico y cultural de la mortalidad infantil en Brasil", en Andreu Viola (ed.), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona, Paidós: 267-299.

1997 *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona, Ariel, 1992.

1995 "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology" (with CA comment), *Current Anthropology* (Chicago) "Objectivity and Militancy: A Debate", 36 (3): 409-440.

Sigaud, Lydia

1995 "'Fome' e comportamentos sociais: problemas de explicação em antropologia", *Mana*, 1(1): 167-175.

Terradas, Ignasi

1992 *Eliza Kendall. Reflexiones sobre una antibiografía*. Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Viola, Andreu

2000 "Introducción", en Andreu Viola (ed.), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona, Paidós: 9-64.

1999-2000 "Antropología, desarrollo y post-estructuralismo. Entrevista con Arturo Escobar", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* (Barcelona), nº 13-14: 145-158.

Zaluar, Alba

1994 "Os trabalhadores em suas famílias: trabalho e pobreza", en *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. Rio de Janeiro, Editora Brasilense: 87-131.

Publicado: 2004-11



