

PUBLICAR

En Antropología y Ciencias Sociales

Año XXV N° XL / Julio 2026 ISSN 0327-6627 / ISSN (en línea) 2250-7671

CGA

Colegio de Graduados
en Antropología de la
República Argentina

- ▶ **Prólogo**
Diana Lenton

Artículos de investigación

- ▶ **Crisis y ritualización política: pureza y peligro en dos casos argentinos**
Diego Zenobi
- ▶ **Archivos de la represión (homo)sexual: un análisis antropológico de Sumarios de Justicia Militar en la Fuerza Aérea Argentina (1976-1984)**
Agustina Richter
- ▶ **Cementerios y trazabilidad documental: Abordajes antropológicos sobre cuerpos muertos, espacialidad e identificación**
Silvia Carlini Comerci y Belén Sandoval Ramos
- ▶ **Las Razones de la Cultura. Los Consumos Culturales y sus Justificaciones en dos Ciudades No-Metropolitanas de la Provincia de Buenos Aires**
Melina Fischer y Gabriel D. Noel
- ▶ **Las disputas por la memoria social y el espacio sacralizado: Gauchito Gil y Virgen de Luján enfrentados en la gruta de los pañuelos**
Marco Antonio Giovannetti
- ▶ **Hacia una perspectiva intercultural en la resolución de conflictos con la ley penal como garantía del acceso a la justicia de los pueblos indígenas**
Carolina Mariana Viñas
- ▶ **“Ver el mundo en Günün a yajüch”: reemergencia étnica del pueblo Günün a küna en la provincia de Buenos Aires**
Valeria Alonso

Reseñas y comentarios de libros

- ▶ **Manasse Stern, Bárbara y Arenas Mira, Patricia (comp.). Paisajes y procesos sociales en Tafí del Valle (2007-2024). (Santiago del Estero: Barco Edita. 2025. 640 pp.)**
Daniel Darío Delfino y Gustavo Pisani

Traducciones

- ▶ **Fonseca, Claudia. La des-parentalización de las madres biológicas: reflexiones sobre la maternidad y el ser humano**
Inés Schiariti Cabral

Resúmenes de tesis

- ▶ Camila A. Newbery
- ▶ Elena Grizzi
- ▶ Sofía Azzari
- ▶ María Soledad del Río
- ▶ Florencia Figueredo Corradi
- ▶ Matilde Quiroga Castellano
- ▶ María Soledad Llovera



Revista del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina

Año XXV N° XL/ Julio 2026

ISSN 0327-6627 // ISSN (en línea) 2250-7671

<https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista>

PUBLICAR – En Antropología y Ciencias Sociales, Revista del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina, es un espacio de tradición pluralista dirigido a difundir trabajos inéditos en todas las áreas de la Antropología.

La publicación se propone difundir investigaciones, entrevistas y reseñas de libros, dando a conocer trabajos de índole teórico-metodológica y estudios de caso específicos referidos a cuestiones de interés actual.

La Revista se presenta como un órgano de publicación con referato que prioriza los trabajos de los asociados al Colegio, pudiendo eventualmente solicitar artículos a otros especialistas en diferentes áreas del conocimiento.

PUBLICAR concibe la Antropología como una disciplina en permanente diálogo con otras ciencias sociales y humanas, comprometida con una interpretación crítica tanto del presente como del pasado.

Directora:

- Diana Lenton

Sección Etnología y Etnografía, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires y CONICET.

Editora responsable:

- Agostina Gagliolo

Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires y CONICET.

Instituto de Antropología Social y Cultural, Freie Universität Berlín

Comité Editorial:

- Ramiro Fernández Unsain

Universidad Católica de Santos, Brasil.

- Bárbara Galarza

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires y CONICET.

-Samanta Guiñazú

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Universidad Nacional de Río Negro y CONICET.

- Julia Puzzolo, Centro de Estudios en Antropología y Salud, Instituto de Investigaciones Adolfo Prieto, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

- Sandra Tolosa, Sección Etnología y Etnografía, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires y CONICET.

Consejo Académico Asesor:

- Elisenda Ardevol

Estudios de Humanidades y Filología, Universitat Oberta de Catalunya. España.

- Roberto Da Matta

Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro. Brasil.

- John Gledhill

Departamento of Social Anthropology, University of Manchester. Inglaterra.

- Esteban Krotz

Unidad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Yucatán y Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana. México.

- Federico Neiburg

Programa de Post-graduación en Antropología Social, Museo Nacional, Universidad Federal de Rio de Janeiro. Brasil.

- Myriam Tarragó

Museo Etnográfico, Universidad de Buenos Aires y CONICET. Argentina.

Evaluadores externos de los números 38, 39 (2025) y 40 (2026):

- Alejandra Letona, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

- Alejandra Roca, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires e Instituto de Estudios para el Desarrollo Productivo y la Innovación, Universidad Nacional de José C. Paz, Argentina.

-Alfredo Santillan Cornejo, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ecuador.

-Amalia Córdova, Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institute, Estados Unidos.

- Amalín Ramos Mesa, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina.

-Ana Daniela Nahmad Rodríguez, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Mexico

- Ana Sanchez, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

- Ana Silva, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina.

- Bruno Rosignoli, Investigaciones Socio-Históricas Regionales (ISHIR) CONICET, Rosario, Argentina.
- Caleso Ricardo Bueno, Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, Brasil.
- Carlos Marín Suarez, Centro Universitario Regional Este, Universidad de la República, Uruguay.
- Carlos Masotta, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Secretaría de Cultura, Argentina.
- Carolina Di Próspero, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Argentina.
- Daniel Daza, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Argentina.
- Daniel Delfino Edery, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina.
- Daniella Castellanos Montes, Universidad ICESI, Cali, Colombia.
- Darío Radosta Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Argentina.
- Diego Escolar, Complejo Astronómico El Leoncito, Universidad Nacional de San Juan y CONICET, Argentina.
- Diego Zenobi, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.
- Eduardo Álvarez Pedrosián, Universidad de la República, Uruguay.
- Emilia Abín Gayoso, Universidad de la República, Uruguay.
- Eva Muzzopappa, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina.
- Fernando Fischman, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Florencia Trentini, Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.
- Franco Passarelli, Instituto de Historia del Arte Argentino y Latinoamericano Luis Ordaz, Argentina.
- Gastón Carreño, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Biblioteca Nacional (SERPAT), Chile.
- Gonzalo Assusa, CCT Córdoba CONICET , Argentina.
- Graciana Pérez Zavala, Universidad Nacional de Río Cuarto y CONICET, Argentina.
- Guillermo Mengoni Goñalons, Instituto de Arqueología, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Jairo Tocancipá Falla, Universidad del Cauca, Colombia.
- Johana Kunin, Centro de Estudios Socioterritoriales de Identidades y de Ambiente, Universidad Nacional de San Martín, Argentina.
- José Adolfo Estalella Fernández, Departamento de Antropología Social y Psicología Social, Universidad Complutense de Madrid, España.
- José María Bompadre, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
- Juan Martín Dabezies, Universidad de la República, Uruguay.
- Juan Pablo Matta Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina.
- Julia Costilla, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Julieta Ruffa, Universidad del Salvador y Universidad de San Andrés, Argentina.
- Laura Ebenau, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones
- Lía Noguera, Instituto de Historia del Arte Argentino y Latinoamericano Luis Ordaz, Argentina.
- Lorena Rosero, Museo de la Moneda del Banco Central de Ecuador, Ecuador.

- Luana Ferroni, Instituto de Desarrollo Económico y Social, Centro De Investigaciones Sociales, CONICET , Argentina.
- Lucas Barreto, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.
- Lucia de Abrantes, Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Territorio, Economía y Sociedad, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina.
- Macarena Manzanelli, Universidad Nacional de La Matanza, Argentina.
- Marcia Bianchi Vilelli, Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCA), Universidad Nacional de Río Negro, CONICET, Argentina.
- Maria Elisa Máximo, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
- María Laura Taddei, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.
- María Victoria Nubiala Antelo, Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas CONICET, Argentina.
- Mariana Sacchi, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Secretaría de Cultura, Argentina.
- Mariné Nicola, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Litoral, Argentina.
- Mary Carmen Molina Ergueta, Red de investigación del Audiovisual hecho por Mujeres en América Latina y University of Saint Andrews, Escocia.
- Myriam Perret, Instituto de Investigaciones Geohistóricas CONICET, Universidad Nacional del Nordeste, Argentina.
- Nahuel Roldán, Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales, Universidad Nacional de Quilmes e Instituto Cultura Jurídica, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
- Patricio Besana, Instituto de Investigaciones Políticas CONICET, Universidad Nacional de San Martín, Argentina.
- Renata Menasche, Universidad Federal de Pelotas, Brasil.
- Sergio Javier Andrade Andrade, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Colombia
- Silvia Hirsch, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Argentina.
- Soraya Fleischer, Universidade de Brasília, Brasil.
- Victoria Evia, Universidad de la República, Uruguay.

Corrección de estilo:

Amaru Sosa

Diagramación:

Luciana Gazzotti

Indizaciones y directorios:

Publicar-En Antropología y Ciencias Sociales forma parte de las siguientes bases de datos, directorios, índices, catálogos y redes académicas: ErihPlus (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences), Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, DOAJ (Directory of Open Access Journals), Latindex Catálogo 2.0, Dialnet, MIAR (Matriz de Información para el Análisis de Revistas), REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico), Dardo, Malena, Dora, Latin Rev y Red Sara.

ÍNDICE

Prólogo – Julio 2026

Diana Lenton	7
--------------------	---

Artículos de investigación

Crisis y ritualización política: pureza y peligro en dos casos argentinos Diego Zenobi	10
---	----

Archivos de la represión (homo)sexual: un análisis antropológico de Sumarios de Justicia Militar en la Fuerza Aérea Argentina (1976-1984) Agustina Richter	31
--	----

Cementerios y trazabilidad documental: Abordajes antropológicos sobre cuerpos muertos, espacialidad e identificación Silvia Carlini Comerci y Belén Sandoval Ramos	50
--	----

Las Razones de la Cultura. Los Consumos Culturales y sus Justificaciones en dos Ciudades No-Metropolitanas de la Provincia de Buenos Aires Melina Fischer y Gabriel D. Noel	70
---	----

Las disputas por la memoria social y el espacio sacralizado: Gauchito Gil y Virgen de Luján enfrentados en la gruta de los pañuelos Marco Antonio Giovannetti	90
---	----

Hacia una perspectiva intercultural en la resolución de conflictos con la ley penal como garantía del acceso a la justicia de los pueblos indígenas Carolina Mariana Viñas	113
--	-----

“Ver el mundo en Günün a yajüch”: reemergencia étnica del pueblo Günün a küna en la provincia de Buenos Aires Valeria Alonso	138
--	-----

Reseñas

Manasse Stern, Bárbara y Arenas Mira, Patricia (comp.). Paisajes y procesos sociales en Taí del Valle (2007-2024). (Santiago del Estero: Barco Edit. 2025. 640 pp.) Daniel Darío Delfino y Gustavo Pisani	159
--	-----

Traducciones

Fonseca, Claudia. La des-parentalización de las madres biológicas: reflexiones sobre la maternidad y el ser humano Inés Schiariti Cabral	163
--	-----

Resúmenes de tesis

Maternidades, activismos y la construcción de una causa pública en torno a las infancias y adolescencias trans. Una etnografía de la experiencia activista de la agrupación de madres “Criar con Alas” de la ciudad de Olavarría Camila A. Newbery	190
“Los antiguos”: trayectorias y memorias entre quienes transitaron por un hogar para personas en situación de calle en Bariloche Elena Grizzi.....	194
“Lejos del pueblo, cerca de la gente, del agua, del árbol”. Agentes estatales y territorialidad en El Manso, Río Negro, Argentina Sofía Azzarri.....	197
El viaje del chamán. Etnografía en torno a sustancias psicodélicas en un Laboratorio de Neurociencia Cognitiva Computacional María Soledad del Río.....	201
Un colegio Nueva Era en el Uruguay laico Floresncia Figueredo Corradi	204
La Construcción de la Víctima en el Contexto de la Judicialización de la “Violencia contra la Mujer”: una etnografía en el sistema judicial de Santa Catarina Matilde Quiroga Castellano	207
Acompañar en el encierro. Experiencias y vida cotidiana de trabajadores/as de dispositivos para jóvenes atravesados por el campo penal en la ciudad de Rosario María Soledad Llovera.....	211

Prólogo al número 40

[DIANA ISABEL LENTON]

Directora

PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales, nuestra revista, tiene por objetivo central la difusión de la producción de lxs antropólogxs argentinxs, con especial atención a la calidad científica y a la diversidad y pluralidad de enfoques y perspectivas de la antropología actual. A la vez, procura equilibrar la publicación de trabajos provenientes de diferentes instituciones de investigación de todo el país, y convoca también a antropólogos de otros países latinoamericanos, con el firme propósito de contribuir al fortalecimiento de la ciencia regional.

El Colegio de Graduadxs en Antropología de la República Argentina (CGA) cumplió 54 años en julio del año pasado. Como recordamos en un prólogo de varios números atrás¹, el CGA supo ser imprescindible para nuestra profesión en momentos críticos de nuestra historia. La creación de la revista *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales*, en 1992, también fue un acto de resistencia. Durante esa década tan particular, la revista del Colegio publicó 8 números, que buscaron influir en la comunidad académica y generar debates aún recordados. Luego de una pausa de varios años, en 2009 se rescató el proyecto editorial en un contexto de reactivación del CGA, y apareció el primer número de la nueva época, en junio de 2010, siendo éste a la vez la última edición impresa de la revista antes de que se convirtiera a la actual versión, exclusivamente digital.

Desde entonces, y a pesar de las permanentes crisis de todo tipo que se sucedieron, la revista logró sostener regularmente su aparición semestral, con una demora involuntaria en 2020 cuando el Portal de Publicaciones Científicas y Tecnológicas del CAICYT que nos contenía dejó de funcionar. Sin embargo, esta dificultad fue superada y hoy seguimos contando con nuestra querida revista, alojada en el sitio web del Colegio. Como sostuvimos en el prólogo mencionado, un desafío tan severo como la supervivencia

¹ Ferrero, L., Gagliolo A. y Lenton D. (2023). “30 años de PUBLICAR: celebramos publicando y publicamos resistiendo”. *Publicar-En Antropología y Ciencias Sociales* (21), 34. Disponible en: <https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/461/356>

física de las revistas científicas lo constituyen los cambios en el sistema académico global, que se vienen consolidando a lo largo de las últimas tres décadas. Las exigencias de productividad cuantitativa, junto con las restricciones al acceso a las producciones de otras regiones y con la precarización laboral, impactan en las posibilidades de construcción de conocimiento crítico, profundo y comprometido con su contexto.

Teniendo en cuenta que la mayor parte de la producción científica en nuestro país es resultado del financiamiento estatal, la reflexión permanente sobre nuestro rol en el campo de la comunicación pública de la ciencia es parte de nuestro compromiso.

El año 2026 está atravesado por las repercusiones de las acciones y discursos de un sector político gobernante cada vez más ostensiblemente alineado a la extrema derecha regional y global. No obstante, también es factible leer la recuperación de espacios y signos compartidos de resistencia popular. Quienes hacemos esta revista afirmamos la necesidad de continuar más que nunca trabajando y construyendo en la labor antropológica de observación de los hechos sociales, desde un lugar de crítica metodológicamente sustentada.

En este volumen contamos con siete artículos libres de investigación, una reseña, una traducción original y siete resúmenes de tesis, que abordan, desde diferentes ángulos, la expresión ciudadana de demanda de justicia a un Estado denunciado como inactivo o cómplice, como también la tremenda potencia de ese mismo Estado en su capacidad represiva frente a la diversidad, la disidencia y/o la vulnerabilidad. También se aborda la violencia latente en la competencia de grupos religiosos por un mismo espacio físico y/o social, la banalidad de la disposición burocrática de la muerte, y la agencia de pobladores, referentes sociales y políticos frente al desafío de la reflexividad sobre las propias prácticas.

La sección de Artículos de investigación se inicia con “Crisis y ritualización política: pureza y peligro en dos casos argentinos”, de Diego Zenobi (ICA, CONICET-UBA), en el que se analizan las representaciones sobre lo político y lo doméstico en ciertos movimientos de protesta de este siglo en Argentina, para promover la construcción de un marco conceptual antropológico sobre crisis, ritual y cambio político en Latinoamérica.

Por su parte, Agustina Richter (IEHSOLP, CONICET-UNLPam) nos presenta “Archivos de la represión (homo)sexual: un análisis antropológico de Sumarios de Justicia Militar en la Fuerza Aérea Argentina (1976-1983)”, una investigación sobre relaciones afectivas y prácticas sexuales disidentes entre personal de la FAA que fueron denunciadas y juzgadas como delito durante la última dictadura cívico-militar-ecclesiástica. A partir del análisis del producto burocrático, la autora brinda elementos para comprender las características de las convenciones autoritarias sobre el género en nuestro país.

“Cementerios y trazabilidad documental: Abordajes antropológicos sobre cuerpos muertos, espacialidad e identificación” es el nombre de la contribución de Silvia Carlini Comerci (ICA, CONICET-UBA) y Belén Sandoval Ramos (INGEIS, CONICET-UBA). En ella se reflexiona sobre “las lógicas estatales y administrativas en la gestión de la vida y la muerte” a través del estudio de los procesos de catalogación y posicionamiento espacial de los cuerpos en un cementerio del conurbano bonaerense.

El cuarto artículo de investigación de este número es “Las razones de la cultura. los consumos culturales y sus justificaciones en dos ciudades no-metropolitanas de la

Provincia de Buenos Aires”, aportado por Melina Fischer (CENIT, CONICET- UNSAM) y Gabriel Noel (ITECA, CONICET-UNSAM). Los autores producen una etnografía de dos ciudades del interior de la provincia en clave de consumos culturales, las prácticas asociadas y los límites y posibilidades argumentados por los pobladores locales.

A continuación, Marco Antonio Giovannetti (FCNyM, CONICET-UNLP) nos trae “Las disputas por la memoria social en un espacio sacralizado: Gauchito Gil y Virgen de Luján enfrentados en la Gruta de los Pañuelos”, un trabajo que introduce un caso especialmente interesante para comprender las dinámicas de relación entre distintos cultos religiosos y la competencia por el espacio.

Luego, “Hacia una perspectiva intercultural en la resolución de conflictos con la ley penal como garantía del acceso a la justicia de los pueblos indígenas”, de Carolina Viñas (FCNyM, UNLP) describe diferentes posibilidades de relación entre la justicia occidental y la justicia consuetudinaria indígena para plantear propuestas de superación y reparación.

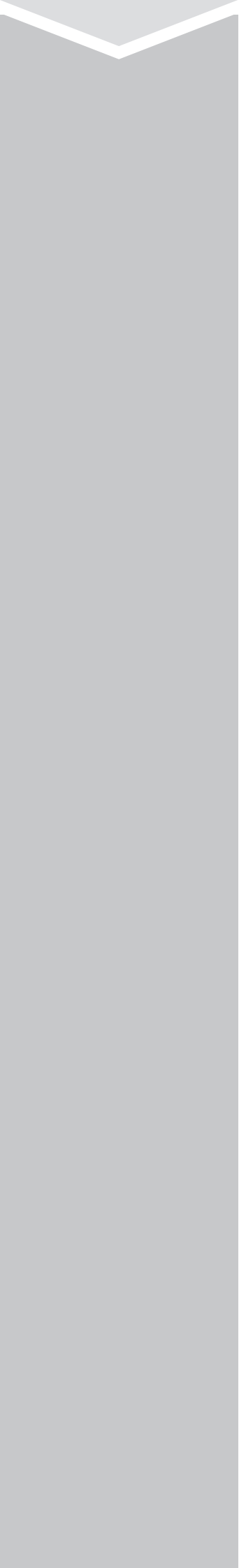
La sección Artículos del volumen se completa con la investigación de Valeria Alonso (INE-ANLIS), “Ver el mundo en *Günün a yajüch*: reemergencia étnica del pueblo *Günün a küna* en la provincia de Buenos Aires”, una reflexión etnográficamente sustentada sobre las trayectorias de referentes de pueblos originarios en la lucha por la revitalización de sus lenguas y el reconocimiento de su presente y su historia.

La sección Reseñas presenta en esta oportunidad *Paisajes y procesos sociales en Taft del Valle (2007-2024)*, de Bárbara Manasse Stern y Patricia Arenas Mira (Barco Edit, 2025) realizada por Daniel Delfino y Gustavo Pisani (INIP-UNCa). A partir de su lectura, los autores reflexionan sobre el territorio en sus dimensiones históricas y políticas, y en el espacio “como memoria, testimonio y herramienta para la lucha territorial”.

En nuestra sección Traducciones contamos con “The De-kinning of Birthmothers: Reflections on Maternity and Being Human”, un artículo impactante y sensible de Claudia Fonseca publicado originalmente en inglés en la revista *Vibrant* (ABA, Brasilia). La traducción es obra de Inés Schiariti Cabral (ICA, UBA). La traducción, como expresa su autora, contribuye a difundir en nuestro medio una reflexión sobre “las formas en que las instituciones estatales intervienen en la construcción y desarticulación de vínculos de parentesco”.

Nuestra revista sostiene también la sección Resúmenes de tesis, cuyo objetivo es dar a conocer la diversidad de temas elegidos por los estudiantes de grado y posgrado para especializarse rumbo a su graduación. En esta oportunidad, publicamos resúmenes de las Tesis de Licenciatura de Camila Newbery (UNICEN), Elena Grizzi (UNRN) y Sofía Azzarri (UNRN), de las Tesis de Maestría de María Soledad Del Río (UNSAM) y Florencia Figueredo Corradi (FLACSO), y de las Tesis doctorales de Matilde Quiroga Castellano (UFSC, Brasil) y María Soledad Llovera (UNR).

Confiamos en que esta publicación constituya un aporte al debate sobre la práctica de nuestra profesión en diferentes ámbitos, y contribuya a consolidar la capitalización social del conocimiento adquirido a través de la investigación científica en nuestro país y en Latinoamérica. Agradecemos, nuevamente, el interés de nuestros lectores y ponemos a disposición de la comunidad académica esta nueva contribución de la revista PUBLICAR N° XL, del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina.



Artículos de investigación

Research articles

Artigos de pesquisa

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

[DIEGO ZENOBI]

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

Resumen

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

Palabras clave: Crisis política, ritual, politización, protesta



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

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

Abstract

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

Keywords: political crisis, ritual, politicization, protest

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

Resumo

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

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

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

Ritualización política y formalización

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El tiempo y el espacio de dos rituales seculares

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

Los “ahorristas estafados”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La "masacre de Cromañón"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Las movilizaciones políticas como rituales seculares

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tabla 1

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

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

Conclusiones

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

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

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

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



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

Archivos de la represión (homo)sexual: un análisis antropológico de sumarios de Justicia Militar en la Fuerza Aérea Argentina (1976-1984)¹

[AGUSTINA RICHTER]

Instituto de Estudios Históricos y Sociales de La Pampa,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IEHSOLP- CONICET)
Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
richteragustina@gmail.com

Resumen

El artículo expone el análisis de un conjunto de sumarios de Actuaciones de Justicia Militar producidos por el Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas (CONSUF), vinculados a casos de “relaciones homosexuales” juzgados como “Delitos contra el honor militar” entre personal de la Fuerza Aérea Argentina durante la última dictadura cívico-militar (1976-1983). Desde una perspectiva antropológica, el objetivo es comprender cómo la categoría de “honor militar” operó como principio organizador de la represión y sanción de prácticas sexuales disidentes en el ámbito castrense. Al abordar estos expedientes como dispositivos de producción de sentido, se discute cómo estas burocracias documentales se resignifican hoy como fuentes clave para comprender la represión de las disidencias sexuales en el seno de las Fuerzas Armadas. Asimismo, se reflexiona sobre los desafíos éticos y políticos de su lectura y circulación en el presente. Palabras clave: Memoria, Homosexualidad, Dictadura, Archivos

Archives of (homo)sexual repression: an anthropological analysis of Military Justice Summaries in the Argentine Air Force (1976-1984)

Abstract

The paper proposes to analyze a set of *Military Justice Proceedings* produced by the Supreme Council of the Armed Forces (CONSUF), concerning cases of “homosexual relations” prosecuted as “Crimes against military honor” among conscript soldiers within the Argentine Air Force during the last civil-military dictatorship (1976–1983). From an anthropological perspective, the aim is to understand how the category of “military honor” operated as an organizing principle in the repression and sanctioning of dissident sexual practices within the armed forces. By approaching these proceedings as devices of meaning-making, the discussion explores how these bureaucratic records



¹ Artículo recibido: 15 de octubre de 2025. Aceptado: 11 de diciembre de 2025.

are resignified today as key sources for understanding the repression of sexual dissidences within the military. At the same time, it reflects on the ethical and political challenges of their reading and circulation in the present.

Keywords: Memory, Homosexuality, Dictatorship, Archives

Arquivos da repressão (homo)sexual: uma análise antropológica de sumarios de Justiça Militar na Força Aérea Argentina (1976-1984)

Resumo

O artigo expõe a análise de um conjunto de sumarios de Atuações de Justiça Militar produzidos pelo Conselho Supremo das Forças Armadas (CONSUF), vinculados a casos de “relações homossexuais” julgados como “Crimes contra a honra militar” entre o pessoal da Força Aérea Argentina durante a última ditadura cívico-militar (1976-1983). Sob uma perspectiva antropológica, o objetivo é compreender como a categoria de “honra militar” atuou como princípio organizador da repressão e da sanção de práticas sexuais dissidentes no âmbito castrense. Ao abordar esses expedientes como dispositivos de produção de sentido, discute-se como essas burocracias documentais são hoje ressignificadas como fontes-chave para compreender a repressão das dissidências sexuais no seio das Forças Armadas. Da mesma forma, reflete-se sobre os desafios éticos e políticos de sua leitura e circulação no presente.

Palavras-chave: Memória, Homossexualidade, Ditadura, Arquivos

Introducción

Los documentos estatales constituyen un campo privilegiado de investigación antropológica para comprender las burocracias estatales. Tal como señalan Muzzopappa y Villalta (2022) las prácticas escriturales —expedientes judiciales, actas policiales, legajos institucionales o informes sociales— pueden ser leídas como entradas etnográficas para observar cómo los organismos estatales juzgan, controlan y vigilan a personas y grupos en distintos contextos históricos. Una línea específica de este abordaje ha sido el análisis de los llamados *archivos de la represión*, que incluyen los documentos producidos por las fuerzas de seguridad durante las dictaduras del Cono Sur, el material incautado a las víctimas y los acervos generados por organismos de Derechos Humanos. Estos archivos son paradigmáticos porque condensan un valor histórico, identitario y de memoria que los convierte en instrumentos centrales tanto para la denuncia como para la justicia. En Argentina, el movimiento de Derechos Humanos se abocó tempranamente a documentar la desaparición forzada con el fin de denunciar internacionalmente, y más tarde, en la posdictadura, a producir pruebas jurídicas para juzgar a los responsables (Da Silva Catela, 2002; Jelin, 2002; González Quintana, 2008; Basualdo, 2019; Sarraibayrouse Oliveira & Martínez, 2021).

Justamente, el punto de partida de este texto es una investigación que desarrollé en el marco de los Equipos de Relevamiento y Análisis (ERyA) de la Dirección Nacional de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario del Ministerio de Defensa entre 2022 y 2024². Desde esa función, he tenido acceso a documentación

² Los Equipos de Relevamiento y Análisis Documental de los Archivos de las Fuerzas Armadas fueron creados en 2010 por la Dirección de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario del Ministerio de Defensa. Los mismos equipos fueron disueltos y su personal despedido en marzo de 2024.

burocrático-administrativa producida por las Fuerzas Armadas, con el objetivo de aportar insumos a los procesos judiciales por crímenes de Lesa Humanidad. En este sentido, si bien la lectura temática de los archivos ha constituido un instrumento político de gran potencia, el abordaje desarrollado por los ERYA se inscribe en una perspectiva archivística más amplia: los documentos son tratados como parte de un fondo institucional de las Fuerzas Armadas, lo que permite preservar la integridad de las series y restituir el contexto de producción que dota de sentido a cada registro. Esta mirada no solo resguarda la materialidad del archivo, sino que también posibilita su interpretación como una trama documental que refleja las lógicas de funcionamiento del aparato represivo estatal.

Los Equipos de Relevamiento desarrollaron desde el 2010 hasta su disolución en marzo de 2024, tareas orientadas a garantizar el acceso, la preservación y la circulación de documentación producida por las Fuerzas Armadas, en tanto fuentes clave para los procesos de memoria, verdad y justicia. Estos equipos conformaban un espacio técnico especializado, cuya labor se inscribía en el cumplimiento de la obligación institucional —asumida por el Estado argentino— de colaborar activamente con la justicia en las causas por crímenes de Lesa Humanidad. El trabajo estaba centrado, principalmente, en dar respuesta a requerimientos judiciales y de acceso a la información, lo cual implicaba localizar, relevar e interpretar documentos en función de las particularidades de cada Fuerza (Armada, Aérea y Ejército).

Dentro de este marco institucional, todas las personas que allí trabajábamos, colaborábamos en el tratamiento de requerimientos judiciales provenientes de las distintas Fuerzas Armadas mediante la Dirección Nacional, pero también asumíamos tareas específicas. En mi caso particular, me desempeñé en la clasificación, relevamiento y análisis de documentación del Ejército y la Fuerza Aérea Argentina, con especial atención a la protección de datos sensibles. Además, participé en la redacción y edición de informes con valor judicial e histórico, así como en la elaboración de presentaciones institucionales y académicas, orientadas a reflexionar sobre los archivos de la represión y su resignificación en el presente.

Fue mientras llevaba a cabo un relevamiento habitual de sumarios del Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas (CONSUF) de personal de la Fuerza Aérea Argentina, que di con un sumario en el que se sanciona a un soldado conscripto (s/c) bajo la carátula de *Delito contra el honor militar*. La acusación, sostenía que el joven había mantenido *relaciones homosexuales* con otros soldados durante su tiempo de incorporación, y que tales conductas constituían una falta grave a la *disciplina* y al *orden moral*³ de la Institución; por lo que el soldado fue enjuiciado y finalmente declarado *inútil para todo servicio*.

Los sumarios son un tipo documental que, en el ámbito de las Fuerzas Armadas, constituyen un procedimiento interno de carácter administrativo y/o judicial, orientado a indagar conductas, hechos o posibles faltas atribuidas al personal militar, con el propósito de establecer responsabilidades y, en caso de corresponder, disponer sanciones disciplinarias o penales. Por tal motivo, mi interés no reside solamente en lo que estos documentos relatan en su literalidad, sino en cómo fueron producidos,

En la actualidad, los requerimientos judiciales que llegan a la Dirección Nacional son respondidos y quedan a cargo de las propias Fuerzas Armadas.

³ A lo largo del texto, las categorías nativas se distinguirán en itálica.

qué regímenes de verdad instituyen y qué sentidos habilitan —y clausuran— sobre la vida cotidiana y las cuestiones relevantes al género y las sexualidades en el ámbito castrense. Desde esta perspectiva, entiendo al conjunto de este tipo documental como constructor de memorias institucionales de la disidencia sexual, y que su lectura hoy, a contracorriente de sus propósitos originales de sanción, permite reconstruir escenas de represión sexual intraestatal que han sido históricamente invisibilizadas o desestimadas como objetos legítimos de memoria.

Haber dado con tal sumario, no hizo más que despertarme interés respecto de cómo fueron registradas y sancionadas las prácticas homoeróticas⁴ entre el personal de las Fuerzas en los expedientes de la justicia militar, y en particular, qué sentidos producen estos documentos burocráticos sobre la masculinidad, la disciplina y la sexualidad en el universo castrense.

El artículo, entonces, presenta el análisis de algunos *casos de Delitos contra el honor militar* efectuados entre 1976 y 1984 respecto de prácticas homoeróticas entre el personal de la Fuerza Aérea Argentina, a fin de responder a los siguientes interrogantes: ¿Cómo se registraron y sancionaron las prácticas homoeróticas entre conscriptos en los expedientes de justicia militar? ¿Qué sentidos produjeron estas burocracias documentales sobre la masculinidad, la disciplina y la sexualidad? ¿De qué manera estos documentos, concebidos originalmente como instrumentos de castigo, pueden leerse hoy como archivos para comprender la represión de las disidencias sexuales en las estructuras castrenses?

Los sumarios del Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas

El Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas era el máximo tribunal militar en tiempos de paz. Nace a partir de la sanción del Código de Justicia Militar de 1895 y sus principales funciones, de acuerdo con el art. 122 del Código Penal Militar de 1951, eran:

- [...] 1. Juzgar, en única instancia, a los oficiales superiores o sus equivalentes de las instituciones armadas;
2. Juzgar, en única instancia, por las infracciones que hubieren cometido en el desempeño de sus cargos:
- a) A los vocales letrados del Consejo Supremo;
 - b) A los miembros de los consejos de guerra;
 - c) A los funcionarios letrados de la justicia militar.
3. Conocer de las causas falladas por los consejos de guerra, en los casos y en la forma que se establecen en el Tratado II de este código;
4. Decidir las cuestiones de competencia entre los tribunales militares;
5. Resolver los conflictos de atribuciones entre funcionarios de justicia militar;
6. Asesorar a los ministerios militares en lo relativo a la ejecución de las

⁴ Si bien en términos nativos es utilizada la categoría de “relaciones homosexuales” para hacer referencia a las prácticas homoeróticas entre soldados conscriptos varones, es necesario destacar que, como veremos en función de los casos presentados, el ejercicio de la sexualidad no necesariamente guarda relación con el “ser homosexual” en tanto identidad (gay/ lesbiana) de los sujetos. Entiendo a partir de Weeks (1998) que la posición subjetiva, es decir, la identidad, arraigada a una posición social particular, es una cosa, mientras que las prácticas sexuales son otra. Partiendo de esta premisa, no hay conexión necesaria entre comportamientos/prácticas homoeróticas e identidad sexual (“ser homosexual”).

leyes de justicia militar;

7. Conocer de los recursos de revisión, en los casos y en la forma que establece este código, en el Tratado II;

8. Informar en los casos de indulto o conmutación cuando se trate de condenados por sentencia de consejos de guerra;

9. Dictar los reglamentos internos de sus oficinas y los de los consejos de guerra permanentes;

10. Suministrar a los ministerios militares los informes que les fueran pedidos o los que estimare el tribunal conveniente sobre el funcionamiento de los consejos de guerra; 11. Conocer e intervenir en todos los demás asuntos que este código expresamente le señale [...]. (Código de Justicia Militar, 1951, art. 122, República Argentina).

A su vez, el Consejo era el único archivo de Justicia Militar al que cada Fuerza debía remitir las causas que constituían un antecedente judicial por originarse en delitos o faltas graves. Dichas causas eran remitidas una vez concluidas para su archivo por 30 años, y desde el CONSUFA se daban respuestas a cualquier reclamo para uso administrativo de las Fuerzas. En 2009, con la sanción de la Ley 26.394, se derogaron el Código de Justicia Militar y las normas, resoluciones y disposiciones de carácter interno que lo reglamentaban; por tanto, el Consejo dejó de funcionar como tal.

En la actualidad, este fondo documental puede consultarse en el Departamento de Archivo Intermedio del Archivo General de la Nación (DAI-AGN), y está compuesto por las series: *sumarios*, que son las investigaciones realizadas a personal de Ejército, Marina, Aeronáutica y Gendarmería ante una infracción al Código de Justicia Militar; *Sentencias* que refieren a copias de los actos dispositivos del CONSUFA con la pena que se encuentran encuadernadas; *Actas de acuerdos ordinarios del Consejo Supremo*, que son el registro de las reuniones periódicas efectuadas por el Consejo en las que se asentaba la fecha, quienes estaban presentes, los temas a tratar y las opiniones y análisis sobre lo que se reclama. El mismo Fondo también presenta *Actas de acuerdos extraordinarios*, las cuales son el registro de las reuniones efectuadas ante situaciones especiales; *Dictámenes de la Fiscalía General de las Fuerzas Armadas* que incluyen copia encuadernada de los Dictámenes realizados por la Fiscalía durante la instrucción del sumario; *Hoja histórico-penal y Registro de Penados*, es decir, el libro donde se encuentra registrado el personal condenado por los tribunales militares.

Dentro de este extenso Fondo, se encuentran los sumarios que aquí me interesa presentar. Tal como mencioné anteriormente, los sumarios en el contexto de las Fuerzas Armadas son un procedimiento administrativo-judicial de carácter interno, destinado a investigar conductas, hechos o faltas atribuidas a personal militar, con el fin de determinar responsabilidades y, eventualmente, aplicar sanciones disciplinarias o penales. En los expedientes del Consejo Supremo relativos a los denominados *Delitos contra el Honor Militar*, la forma misma del sumario constituye un dispositivo de burocratización de la falta.

Respecto de su materialidad, los mismos documentos son un conjunto de fichas e informes organizados cronológicamente en función de los hechos investigados y juzgados, agrupados en carpetas, a veces de color rosa, otras naranjas y muy rara vez amarillas, las cuales en la actualidad se encuentran cubiertas por una segunda carpeta a modo de contención, dada la degradación de las originales a causa del tiempo. Si bien

la extensión y la variedad de trámites incluidos en las carpetas varían, estas suelen ser similares en su contenido.

Los sumarios comienzan con una carátula titulada “*Fuerza Aérea*”. *Consejo de guerra permanente para el personal subalterno, la tropa y los alumnos*. Más abajo en la misma carátula, se establece el año, la identificación de cada caso a través de un número, con el nombre completo e identificación de los causantes sobre quienes es instruido el sumario. También se incluyen el *Destino* —es decir, donde revistan los causantes—, el motivo de la acusación, el período de inicio y finalización de la causa, el Juez de Instrucción obrante y, finalmente, el nombre del Secretario.

Hacia el interior de las carpetas, los primeros expedientes que se observan son los interrogatorios previos a que el sumario sea elevado a Juicio —es decir, aquellos que se tomaron en la etapa de investigación del delito- realizados al personal involucrado. Las transcripciones de los interrogatorios se caracterizan por un juego de preguntas específicas y respuestas sintéticas tales como: “*si practicó con el soldado X actos deshonestos, cuantas veces y en qué fechas*”; “*desde cuándo conoce las desviaciones homosexuales del soldado A*”, “*si tiene conocimiento de lo que al respecto prescribe el Código de Justicia Militar para quienes cometan actos deshonestos*”, entre otras, produciendo así una narrativa oficializada de los hechos, recortada y legitimada por el lenguaje judicial-militar.

Por tratarse, de manera generalizada, de las prácticas homoeróticas dentro de las Fuerzas como parte de supuestas *afecciones de orden psicofísico*, la Justicia militar incorporaba a estos expedientes informes médicos y psicológicos. Allí, profesionales de la salud en el ámbito castrense consignaban —a veces más brevemente y otras de forma más extensa— si la *condición* del causante le permitía continuar cumpliendo tareas en su destino o si, por el contrario, debía ser apartado. Estas pericias eran redactadas bajo categorías clínicas y morales, tales como *enfermo*, *afectado*, *desviado* o *inútil*, reforzando así la idea de la homosexualidad como patología e inscribiéndola en una matriz de anormalidad incompatible con el servicio.

Los sumarios también incluyen planillas de *antecedentes militares* del *encausado*, donde se detallan datos filiatorios y biográficos: unidad de revista, color de piel, tamaño y forma de la nariz y de los ojos, rasgos faciales, talla y señas particulares. A ello se agregan los registros de los servicios prestados, reconocimientos médicos de aptitud, períodos de instrucción con la evaluación de aptitudes especiales, ascensos obtenidos, castigos impuestos, enfermedades padecidas y licencias tomadas. Esta información no solo sirve como repertorio de antecedentes, sino que también constituye un retrato burocrático del soldado.

Una vez concluida la etapa de investigación del delito y adjunta toda la documentación recién descripta (militar, biográfica y médica), el sumario era elevado a la Justicia Militar y las declaraciones iniciales de los implicados y de los testigos adquirían un nuevo estatuto de legitimidad. Pasaban a ser ratificadas y reescritas en el marco de la instrucción militar, reforzando la performatividad de la confesión y la repetición de los hechos, ahora bajo la mirada de la autoridad judicial castrense.

En este procedimiento, la justicia de instrucción militar consolidaba la acusación, incluía —si lo consideraba— nuevos informes médicos y psicológicos e interrogatorios, que, en su gran mayoría, reafirmaban lo establecido en la etapa de investigación, y establecía la sanción. Para los casos que a continuación veremos, todas las resoluciones de la pena se ampararon en el artículo 765 del Código de Justicia Militar de 1951, en

tanto que formaliza la existencia de un *Delito Contra el Honor Militar* cuando un militar “[...]practicare actos deshonestos con personas del mismo sexo dentro o fuera del lugar militar [...]” (Código de Justicia Militar, 1951, Art. 765, República Argentina)

Sumarios por “Delitos contra el Honor Militar”: patologización y castigo de la homosexualidad

La metodología de este trabajo se estructuró en torno a una estrategia de investigación documental-etnográfica aplicada a archivos estatales. En una primera etapa, se realizó un relevamiento exhaustivo de la base de datos del Archivo General de la Nación, con el objetivo de identificar expedientes vinculados a *Delitos contra el honor militar*. En dicha búsqueda, se hallaron más de cien casos registrados bajo esta tipificación en las distintas ramas de las Fuerzas Armadas —Fuerza Aérea, Ejército, Armada— y en Gendarmería Nacional, lo cual me permitió dimensionar la extensión y la sistematicidad de los castigos y sanciones aplicados a este tipo de prácticas en las instituciones castrenses.

A partir de esta base general, considerando la especificidad de los procedimientos internos y disciplinarios propios de cada Fuerza y mis conocimientos sobre la Fuerza Aérea Argentina, decidí concentrarme en esta última, aunque teniendo siempre presente que los sumarios por este tipo de delitos también se extendieron en el Ejército y la Armada Argentina. La selección temporal abarcó el período 1976-1984, dado que, si bien el foco analítico se centra en la última dictadura cívico-militar, algunos expedientes iniciados en los años finales del régimen continuaron su tramitación judicial hasta 1984. En este corpus delimitado se localizaron y analizaron un total de dieciocho sumarios.

El trabajo con este tipo documental implicó un doble nivel de análisis: por un lado, una sistematización de las condiciones materiales de los documentos —su soporte, estado de conservación, sellos, firmas y disposiciones institucionales—. Por otro lado, realicé una descripción densa (Geertz, 1983) de sus contenidos, centrada en la manera en que son redactados, en las categorías nativas del ámbito castrense, en el orden narrativo de los hechos y en los modos en que la moral militar se inscribe en la escritura burocrática. A partir de este abordaje, se seleccionaron cuatro casos paradigmáticos que, si bien comparten una estructura formal y un mismo marco normativo, permiten observar diferencias en las dinámicas institucionales, las estrategias de sanción y las formas de interpretar la sexualidad masculina en el universo castrense.

Las notas, declaraciones y dictámenes de los sumarios fueron analizados atendiendo a los aportes disciplinares en torno a la moral, las burocracias estatales y los estudios de géneros y sexualidades, para reconstruir tres ejes centrales de sentido: *actividad/pasividad, patologización y honor militar*. Finalmente, cabe una mención especial a los criterios éticos que subyacen al presente texto, puesto que, por disposición del Archivo General de la Nación, se debe garantizar la confidencialidad de las personas involucradas. Pero también, la anonimización de nombres y de datos identificatorios responde a una decisión metodológica a fin de *no infamar* (Blázquez & Lugones, 2016), entendiendo que la homosexualidad dentro de las estructuras institucionales de las Fuerzas Armadas representa tabúes, y significó patologizaciones, señalamientos, castigos y sanciones para los involucrados.

Sumario nro. 4792, carpeta 1243, Fuerza Aérea Argentina, año 1983

El primer sumario que aquí me interesa presentar es precisamente el señalado en la introducción. Como en muchos otros casos, el inicio de la causa se origina en el rumor que circula en la propia comunidad de soldados conscriptos sobre la posible homosexualidad de uno de ellos⁵. En este caso, se trataba de un soldado de la V Brigada Aérea de Villa Reynolds, a quien se le atribuían *formas de hablar amaneradas*. Este señalamiento sirvió de criterio suficiente para su envío a Sanidad, donde se dispuso una revisión médica. El expediente conserva el relato del oficial interventor, quien describe: “[...] Procedí a interrogar al Soldado c/64 Achilli, quien manifestó que tenía hemorroides y que los soldados Alonso y Villegas se las habían curado introduciéndole su pene [...]”. Se trataba, según consta en el registro, de soldados conscriptos de la clase 1966.

En su interrogatorio, el soldado Achilli es interrogado sobre experiencias sexuales previas. Responde “[...] que sí y que las realizaba con su hermano menor [...]”, agregando que su padre estaba al tanto de esos episodios “[...] pues lo había sorprendido en pleno acto con su hermano, a posterior lo llevó a un médico para ser tratado[...]”. Interrogado acerca de si había informado de esta “afección” al momento de su incorporación a la Fuerza, Achilli declara: “que no, porque no le habían preguntado”.

En el marco de la investigación, se interroga también a otros conscriptos para establecer si habían mantenido relaciones sexuales con el soldado Achilli y si estaban al tanto de las *prescripciones legales* que regulaban tales conductas en el ámbito militar. Los testimonios consignados en el expediente asocian, de manera directa y reiterada, la presencia de “hemorroides” con la supuesta homosexualidad del acusado, lo que operaba como un signo corporal que habilitaba sospechas, deducciones y rumores al interior de la tropa.

A partir de allí, la Justicia de Instrucción Militar formaliza la pena dictando un *Auto de prisión preventiva atenuada*⁶, al constatarse la figura del *Delito contra el honor militar*. En el dictamen, se enumeran y reiteran los hechos mediante los cuales las *relaciones homosexuales* adquieren relevancia judicial dentro del ámbito castrense, afirmándose en uno de sus puntos, lo siguiente: “Por lo expuesto, y teniendo en cuenta que los acusados reconocieron expresamente haber cometido actos de sodomía, soy de opinión que corresponde elevar el presente sumario a plenario para el juzgamiento de los causantes” (sumario nro. 4792, carpeta 1243, Fuerza Aérea Argentina, año 1983).

Es recién en esta instancia cuando los soldados son enjuiciados en el Consejo de Guerra, con la asistencia de abogados defensores también provenientes del ámbito militar.

A lo largo de este y de los demás sumarios analizados, destaca la centralidad que

⁵ Por motivos de preservación de datos personales establecidos por el Archivo General de la Nación, los nombres propios de los involucrados en los sumarios han sido modificados a fines de resguardar su identidad.

⁶ Esto significaba la detención de los “causantes” a pedido del Juez de Instrucción Militar amparándose en el Código de Justicia Militar mientras durara el proceso de investigación de los hechos y el posterior enjuiciamiento. El Juez de Instrucción Militar era el encargado de instruir o investigar las causas penales dentro del ámbito de las Fuerzas Armadas, especialmente cuando se trataba de delitos tipificados en el Código de Justicia Militar cometidos por personal militar en servicio. El Juez de Instrucción Militar era una figura clave dentro del sistema de justicia militar argentino vigente hasta su derogación en 2008. Su rol, funciones y facultades estaban regulados por el Código de Justicia Militar (Ley N.º 14.029), que rigió desde 1951 hasta su reemplazo por la justicia ordinaria en causas penales, mediante la Ley N.º 26.394.

adquieren los exámenes e informes psicomédicos realizados a los soldados conscriptos. En este caso, dado que el *causante* había tenido relaciones sexuales con individuos de su mismo género tanto antes como durante la incorporación, además de las mantenidas con mujeres, el resultado médico se registra como *homosexualidad, sin exclusión de heterosexualidad*. Asimismo, se añade en el mismo informe que “no se presentan alteraciones visibles en su expresión oral y corporal, salvo una ligera suavidad en su expresividad”. Se sostiene también, que dicha *anormalidad* incapacita definitivamente al conscripto para desempeñarse en el servicio militar; que la “etiología de su afección no deja lugar a dudas respecto de su nexo con los actos sucedidos en el ámbito del servicio”; y que, de acuerdo con el perfil psicológico, el acusado “no posee maduración afectiva ni psicológica acorde a su edad”, encontrándose “desorientado respecto de su propio yo y su ubicación en el ambiente”. Por esta razón, se concluye que debe considerarse “un enfermo en todo sentido de la palabra”, especialmente en su esfera psicoafectiva. Se añade, además, que sus conductas deben comprenderse como “manifestaciones compulsivas, generadas tanto por estímulos externos —otros soldados identificados como homosexuales activos— como por su propia “escala patológica de valores””. El sumario concluye afirmando que el procesado es responsable de haber cometido hechos que “atentan contra la moral y las buenas costumbres” y por tanto “inútil para todo servicio”, recibiendo ocho meses de “prisión menor”, mientras que los otros dos involucrados son sentenciados a seis y cuatro meses de la misma pena, cerrando así un proceso en el que la sexualidad de los conscriptos se convierte en materia de intervención médica, judicial y disciplinaria dentro de la estructura castrense.

Sumario nro. 4262 - carpeta 994, Fuerza Aérea Argentina, 1976

El presente sumario es instruido a los soldados López y Medina, pertenecientes a la Compañía de Servicios del Grupo Base I, acusados de *Actos deshonestos en concurso real*. Ambos son juzgados por mantener relaciones sexuales y, a su vez, el soldado López también es juzgado por *Extorsión*. El expediente, al igual que otros analizados, comienza con la denuncia por parte de un testigo —el soldado Moreno— a quien se le pregunta sobre los hechos ocurridos entre los soldados López y Medina:

[...] Tengo conocimiento por cuanto el 19 de octubre del '76 me encontraba con el Soldado López en un local desocupado ubicado en el segundo piso del edificio del escuadrón de tropas, que pertenece a la compañía de servicios. Durante la conversación le insinué que él hablaba mucho en general, pero sin fundamentos, por lo que me contestó que si me mostraba a un homosexual dentro del escuadrón de tropas iba a creer más en sus palabras, diciéndome que se trataba del soldado Medina. Yo le contesté que no le creía y ante esta situación me pidió que lo esperara afuera del local, oculto para no ser visto, y que iba a ver como el soldado Medina se iba con él y entraban a la habitación, y que yo después de un cierto tiempo podría comprobar la relación entre ambos si abría la puerta.

Aproximadamente a las 16:00 hs, el soldado López subió con el soldado Medina y entraron al local. Uno o dos minutos después el soldado López me llamó diciéndome que en unos minutos entrara a la habitación con la excusa de que lo estaba buscando. Esperé lo suficiente y entré llamando en voz alta, pudiendo ver que ambos estaban desnudos de la cintura para abajo y que el

soldado López estaba sobre el soldado Medina realizando movimientos que evidenciaron la consumación del acto sexual. Me retiré inmediatamente y me senté en las inmediaciones a esperar que saliera el soldado López.

Él salió poco después —López— y me vino a ver diciéndome que le había dicho al soldado Medina que yo también quería mantener relaciones sexuales con él. Le contesté que eso no, pero igualmente me pidió que lo acompañara al local para embaucar un poco al soldado Medina. Yo accedí, y ya dentro del mismo comenzamos a hablar con bromas hacia el soldado Medina, quien no habló en ningún momento. En una parte de la conversación y siempre en tono de broma, salió el tema de cuánto pagaríamos nosotros para que el asunto se mantuviera en secreto.

Fue entonces que el soldado López le preguntó al soldado Medina cuánto pagaría él para que nadie se enterara, llegando a un acuerdo de tres mil pesos que él nos entregaría el día 25 de octubre del 76. El soldado Medina se retiró del local y nosotros nos quedamos comentando el hecho y la forma en que podríamos aprovecharnos del soldado Medina, ya que este iba a hacer cualquier cosa para que no dijéramos nada al respecto. Nos retiramos y fuimos a ver al soldado Ferrán que se encontraba trabajando. Le comentamos lo sucedido aclarando que ahora él también estaba implicado en el asunto, por cuanto el soldado López le había dicho al soldado Medina que el soldado Ferrán le había sacado fotos en una relación anterior.

El día 20 de octubre del año 76, en horas de la mañana y estando en el patio del escuadrón de tropas, me encontré con el soldado López y le dije que sería mejor que habláramos con el soldado Medina para que todo quedara en la nada, que el asunto era bastante grave a lo que él contestó que iba a seguir adelante-

[...] Junto con el soldado Ferrán, lo llamamos al soldado Medina. Le dije que no quería recibir dinero ni sacarle ningún provecho. Le pedí disculpas por mi proceder, dándole a entender que yo no tenía derecho a arruinarle la vida a nadie [...] el soldado Ferrán le aclaró que él no había tenido ninguna participación en el hecho [...]. (sumario nro. 4262 - carpeta 994, folio 5, Fuerza Aérea Argentina, 1976)

Posteriormente, los soldados Ferrán y Moreno comentaron lo sucedido ante el teniente Villegas, oficial de semana del escuadrón de tropas. El expediente continúa con la declaración de Medina, quien relata lo siguiente:

[...] el soldado López me esperaba en la habitación. Cuando entré me pidió hacer el acto sexual y que no me preocupara que no se lo iba a contar a nadie. Yo le contesté que sí, pero que tenía miedo y que no podía ser, que nos iban a descubrir. Consumado el hecho, entró el soldado Moreno, miró y se retiró. El soldado López se vistió y salió. Cuando regresó, lo hizo acompañado del soldado Moreno y yo estaba vestido. El soldado López me obligó a desvestirme, a lo que me negué, y el soldado Moreno me dijo que no me hiciera problema, que él no se dedicaba a esas cosas. El soldado López le insistió al soldado Moreno en que tuviera relaciones conmigo y él se volvió a negar, pero opinó que mejor sería sacarme plata y que ese silencio saldría

mucho [...] que esto saldría caro y que me podría costar varios años de cárcel y algunas pateaduras por parte de los superiores de acá.

[...] No era la primera vez [...] en un momento, el soldado López y yo nos quedamos solos, comentando los hechos del día. Conversando, él sacó el tema de la relación sexual entre ambos, haciéndome una invitación, por lo que yo lo tomé en broma. Comenzamos a jugar de manos y, en un momento dado, me preguntó si quería pelear con él. Yo le dije que cualquier cosa, menos pelear, porque llevaba las de perder y además no tenía motivos. Fue así que me tomó del cuello y me golpeó en el hombro derecho. Se dio vuelta y trabó la puerta y me dijo que me desvistiera. Le contesté que no y él me volvió a agarrar fuerte empujando a desvestirme por la fuerza causando el acto sexual [...]. (sumario nro. 4262 - carpeta 994, folio 7, Fuerza Aérea Argentina, 1976)

En 1976, el sumario instruido contra los soldados López y Medina los acusó de *actos deshonestos*, con la particularidad de que a López se le imputó, además, el cargo de *extorsión*. La justicia militar dispuso *prisión preventiva rigurosa* para él y *atenuada para Medina*. El expediente enfatiza que no se comprobó el uso de una *fuerza irresistible* por parte de López ni la resistencia física de Medina; lo que sí se estableció es que este último “actuó siempre de forma pasiva”. A su vez, los informes medicolegales profundizan en esta diferenciación: López fue diagnosticado con *personalidad psicopática y homosexualidad*, y declarado *inútil para todo servicio*, aunque plenamente capaz de “comprender la naturaleza antisocial y criminal de sus actos”. Medina, en cambio, fue descrito como portador de una *personalidad patológica* con *oligofrenia liminar* y *disritmia cerebral*, igualmente calificado como *inútil para todo servicio*, pero su *disminución de juicio crítico* y *escasa capacidad para manejar conceptos* fueron consideradas atenuantes.

El fallo final condenó a López a dos años de prisión y a Medina a un año y veinte días. Más allá de la sentencia, este caso resulta interesante en tanto que ilustra cómo los dispositivos jurídico-médicos no solo sancionaban las prácticas homoeróticas, sino que también producían una clasificación diferencial de los sujetos: a López como desviado peligroso y extorsionador, y a Medina como pasivo patologizado y débil. Este tratamiento permite entrever cómo la justicia militar articulaba categorías de *honor*, *anormalidad* y *enfermedad* para organizar la represión de la homosexualidad en la institución castrense.

Asimismo, merece una reflexión el fragmento testimonial del soldado Medina, que permite entrever cómo algunas interacciones homoeróticas en el ámbito militar quedaban atravesadas por los códigos de la masculinidad castrense, en el que la fuerza, la violencia y la jerarquía desempeñaban un papel central. El relato del conscripto narra cómo la invitación inicial a un encuentro sexual se formula en clave de broma y deriva hacia un desafío corporal, expresado en la propuesta de *pelear*. La pelea funciona aquí como un lenguaje masculino legitimado dentro de la cultura militar: el contacto físico entre varones encuentra un cauce aceptable en la competencia y la violencia, pero se torna *deshonroso* en la medida en que se desplaza hacia lo sexual. La escena narrada evidencia ese pasaje: la agresión (“me tomó del cuello y me golpeó en el hombro derecho”) se inscribe en los códigos habituales de la virilidad castrense, pero rápidamente se transforma en coerción sexual, con el cierre de la puerta y la orden

de desvestirse. El uso de la fuerza por parte del soldado López marca la continuidad entre la violencia física y la dominación sexual, reforzando el rol *activo* como lugar de la virilidad, mientras que al testigo que declara se le asigna la pasividad, asociada a la debilidad, la subordinación y, en última instancia, la pérdida del honor.

En términos de honor militar, lo que aquí se registra como *acto deshonesto* no es solo la práctica sexual entre soldados, sino el desplazamiento de uno de ellos hacia la pasividad, comprendida esta en el imaginario cultural —y específicamente en el castrense— como feminización. La agresión corporal y sexual constituye, en este marco, un modo de reafirmar jerarquías masculinas, en el que la virilidad se mide por la capacidad de imponer fuerza y de ocupar la posición activa. El relato revela cómo la moral castrense inscribe la sexualidad en un sistema de valores en el que honor, virilidad y disciplina se entrelazan.

Sumario nro. 4449- carpeta 1068, Fuerza Aérea Argentina, 1980

En abril de 1980, en la III Brigada Aérea de Reconquista, se inicia un expediente caratulado como *Delito contra el honor militar* contra el soldado conscripto Álvarez, acusado de mantener “relaciones homosexuales” con otros soldados. Durante su primer interrogatorio, se le pregunta si había informado a los médicos sobre su orientación sexual en los reconocimientos previos a su incorporación, a lo que el soldado responde que esperaba que los médicos lo notaran y que, al no hacerlo, ocultó su *condición por vergüenza*. Posteriormente, otro soldado implicado en la relación con Álvarez-Benavidez es interrogado sobre la frecuencia y las circunstancias de los actos sexuales, así como sobre su conocimiento del Código de Justicia Militar. Benavidez describe los hechos y asegura que actuó bajo la insistencia de Álvarez, sin que se le preguntara por su orientación sexual.

Semanas después, el soldado Álvarez es nuevamente interrogado por un Juez de Instrucción Militar, quien le pregunta si reconoce haber tenido contactos sexuales como sujeto pasivo y desde cuándo *practica la homosexualidad*. Álvarez admite haberlo hecho desde los once años y declara que ocultó su orientación por vergüenza hasta que se hizo pública entre los soldados, por lo cual el Juez dictó en abril de 1980 un *Auto de prisión preventiva atenuada*.

Mientras tanto, el soldado Caminos, otro implicado en los hechos, es interrogado sobre su participación como sujeto activo, sin que se le califique como *desviado o anormal*. De manera similar, Benavidez declara que ha mantenido relaciones homosexuales anteriormente, solo como sujeto activo, y justifica la relación con Álvarez como resultado de la privación de contacto sexual durante varios días, por lo que también se le dicta *Prisión preventiva atenuada*.

Durante la investigación se realizaron planos de la Unidad, se recogieron pruebas dactiloscópicas, y se interrogó a otros soldados y suboficiales sobre su conocimiento de la situación. Por su parte, el Juez solicitó un estudio psicofísico de Álvarez para evaluar su *capacidad para delinquir*, y concluyó que el soldado presentaba *homosexualidad y oligofrenia*, describiendo su orientación sexual como una *estructuración egosintónica de la personalidad, con limitada capacidad para reconocer la ilegalidad de sus actos*. Finalmente, en octubre de 1980, el asesor jurídico determina que los elementos recabados son suficientes para considerar consumado el ilícito tipificado en el artículo 765 del Código de Justicia Militar, y se eleva la causa a plenario para su juicio ante el Consejo de Guerra Permanente de la Fuerza Aérea.

Más allá de lo que el documento relata, resulta interesante cómo al igual que los sumarios anteriores, el expediente no se limita a registrar hechos, sino que construye narrativas diferenciadas sobre los conscriptos involucrados: mientras Álvarez es interrogado sobre su *condición homosexual* desde una clave patológica y moralizante, los soldados Benavidez y Caminos aparecen enmarcados en el rol de *sujetos activos*, sin ser tratados como *desviados*, sino como sujetos que habrían cedido a la necesidad o a la insistencia de otro. Este sesgo en las preguntas e imputaciones revela que el problema no era tanto el acto sexual en sí, sino la posición pasiva y la identidad homosexual, asociadas a la debilidad, la vergüenza y la pérdida del honor. La masculinidad militar se jugaba aquí en la frontera entre la actividad —que podía justificarse como un desahogo viril en contextos de encierro— y la pasividad, entendida como traición a la virilidad y a la disciplina colectiva. Aquí, el honor se defiende mediante la fuerza y se pierde en la pasividad; la virilidad se legitima en la capacidad de dominar y se degrada en la feminización. Así, el archivo no solo documenta un acto sancionado, sino que también funciona como etnografía involuntaria de una cultura militar que regula la sexualidad mediante la moral del honor.

Sumario nro. 4367- carpeta 1032, Fuerza Aérea Argentina, 1978

El último de los sumarios que me interesa presentar comienza con la declaración del Teniente Pérez, quien fuera la primera autoridad de la V Brigada Aérea y, por ende, el superior de los soldados de la Compañía de Servicios involucrados en el “presunto delito contra el honor militar”. En el interrogatorio, el Teniente Pérez declara que:

[...] se presentó ante él el declarante, Cabo Oscar Gómez, quien le manifestó que el soldado Torres le había informado haber sido objeto de “manoseos y proposiciones deshonestas” por parte del soldado Rivera. Ante lo cual procede a interrogar al soldado Torres, quien ratifica lo expresado por el cabo Gómez, aclarando no haber llegado a tener relaciones sexuales ya que le produce repulsión la actitud del soldado Rivera. Asimismo, el soldado Torres expresó que, al no haber realizado el acto sexual, el soldado Rivera le manifestó textualmente “vos no servís para esto, hay otros que sí sirven”. Ante lo cual lo interroga si tiene conocimiento de que otro soldado haya estado implicado en un hecho de características similares, contestando que por comentarios los soldados Gironde, Gutiérrez y Fiattili estarían en esa situación. A continuación, interrogó a los soldados Gironde, Gutiérrez y Fiattili, quienes reconocieron haber tenido relaciones sexuales con el soldado Rivera.

Interrogado el soldado Rivera, niega el hecho que se le imputa, ordenando su reconocimiento médico en el escuadrón de Sanidad donde es asistido por el médico de turno Primer Teniente Salcedo, quien expresa que no se puede determinar si el causante ha tenido acceso carnal. Posteriormente, el soldado Rivera le expresa en privado, que ha tenido relaciones sexuales con soldados anteriormente citados[...]. (sumario nro. 4367, carpeta 1032, Fuerza Aérea Argentina, 1978)

En la continuidad del sumario —siguiendo la estructura de formalidad y cronología que lo rige—, son interrogados todos los soldados implicados, entre ellos Rivera, quien confirma la dinámica en la que se desarrollaron los *actos sexuales* junto al resto de los conscriptos. El sumario prosigue con la incorporación de planillas de antecedentes y la posterior elevación del expediente al Jefe de la V Brigada Aérea, donde, *de acuerdo con lo actuado y las averiguaciones*, se concluye en la ratificación de lo declarado por el soldado Torres. Una vez elevado el caso, el Juez de Instrucción Militar procede a tomar nuevas declaraciones y el juicio continúa mientras todos los acusados reciben la medida de *prisión preventiva atenuada*. En esta instancia, el abogado defensor de Rivera presenta su exposición:

[...] Claro está que mi defendido es un enfermo, que padece una enfermedad que ya había adquirido antes de su incorporación y que el servicio médico responsable de su examen previo a su incorporación no estuvo en capacidad de detectar [...] No debería, además, diferenciarse a los enfermos y, por ende, su aceptación en la sociedad.

Sin embargo, este caso nos causa indignación y repugnancia, y establecemos, de hecho, una conducta de rechazo, similar a la primera época de los leprosos, cuando, por el contrario, el caso de estos enfermos merece la comprensión y el análisis benevolente del resto de las gentes [...]. (sumario nro. 4367, carpeta 1032, Fuerza Aérea Argentina, 1978)

En el fragmento citado, proveniente de la defensa del soldado, el abogado defensor califica a su representado como un *enfermo*, inscribiéndolo en una retórica médica que desplaza la homosexualidad del campo de la moral hacia el de la enfermedad, sin que ello implique una mayor aceptación o comprensión de la conducta. Antes bien, la patologización opera aquí como un mecanismo que, simultáneamente, *explica* y estigmatiza. El uso de analogías con la lepra resulta particularmente revelador. El defensor sostiene que la reacción social frente a los homosexuales es de *indignación y repugnancia*, similar a la exclusión de los leprosos en la antigüedad, lo que reproduce una lógica de contaminación y peligro moral: la homosexualidad no solo se concibe como un desvío individual, sino también como una amenaza que justifica el aislamiento y la segregación. La comparación con los leprosos no es ingenua: sitúa a los homosexuales en un espacio liminal, sujetos tanto a la compasión médica como al rechazo social.

Resulta provechoso retomar este análisis en relación con lo que Foucault (2005) describe como el pasaje de la homosexualidad desde el pecado al estatuto de *especie* patológica: el defensor insiste en que la *enfermedad* de su cliente es previa a su incorporación a la Fuerza Aérea, deslindando responsabilidades de la institución castrense y reforzando la idea de una homosexualidad inherente, esencializada. Al mismo tiempo, la apelación a la *comprensión y el análisis benevolente* encierra una paradoja: si bien llama a no discriminar, lo hace en el marco de una visión profundamente patologizante que sigue ubicando al homosexual fuera de la norma. Esta tensión entre repulsión y compasión combina el rechazo social con la tolerancia médica, situando al sujeto homosexual en un espacio de marginalidad controlada.

Artículo 765 del Código de Justicia Militar: homosexualidad y “Honor Militar”

La justicia militar en Argentina se estructuró a finales del siglo XIX y principios del XX mediante una serie de códigos que incluían regulaciones administrativas, disciplinarias, penales y procesales aplicables a todas las ramas de las Fuerzas Armadas. Este proceso de modernización y especialización tuvo lugar en el contexto de un Estado nacional que tenía solo unas pocas décadas de existencia y dos objetivos principales: fortalecer un ámbito de legitimación corporativa y garantizar el mantenimiento del orden y la disciplina en una institución que comenzaba a percibirse a sí misma como separada del resto de la sociedad (D’antonio, 2016). En este contexto, la vida cotidiana de quienes prestaban servicio militar estaba regulada por una serie de documentos que establecían normativas y prácticas a seguir, así como las sanciones aplicables en caso de que se considerasen faltas.

En los años sesenta y setenta, el principal documento que regulaba las normas y prácticas para que prevaleciera el “honor militar” de las Fuerzas Armadas era el Código de Justicia Militar de 1951. En el mismo se fundamenta principalmente en que su organización jurídica se basa en una distinción cabal entre civiles y militares, con base en una supuesta diferencia de naturaleza. De allí que el orden jurídico castrense fuera entendido como un derecho especial, con un marcado componente de excepcionalidad (Sandri Fuentes, 2015). En lo que respecta a la regulación de la vida cotidiana del personal de la Fuerza, y más específicamente en lo referido a la sexualidad, el Código vigente para ese entonces establece en su artículo 765 lo siguiente:

[...] El militar que practicare actos deshonestos con personas del mismo sexo dentro o fuera del lugar militar, será degradado y condenado a prisión, si fuere oficial; reprimido con prisión menor y destituido, si fuere suboficial o clase; y si fuera soldado será condenado a prisión menor.

El que ejerciere violencia, amenaza, abuso de autoridad o cualquier otro medio de intimidación o coerción, para realizar el acto a que se refiere el párrafo anterior, será reprimido con degradación y reclusión de ocho a quince años, si es oficial; con reclusión de cinco a diez años y destitución, si fuere suboficial o clase y, con prisión mayor si fuere soldado[...]. (Código de Justicia Militar. Ley 14.029. Ejército Argentino, 1951)

La norma introducía así una clasificación específica para las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, subsumiéndolas bajo la categoría de *actos deshonestos* y fijando penas diferenciadas según el rango. El punto significativo es que estas conductas no solo eran sancionadas en el ámbito militar, sino que también se proyectaban en la vida privada de los sujetos, extendiendo el alcance del *honor militar* más allá de los cuarteles. En este sentido, el *honor militar* se fundamenta en el ejercicio de las buenas prácticas previstas en el Código en el ámbito militar.

Pitt-Rivers (1972), en su clásico estudio sobre la moral en Grazalema, propone que el honor y la vergüenza constituyen valores sociales que regulan la vida cotidiana y establecen jerarquías de pertenencia. Resulta interesante pensar a partir del autor cómo, en el caso de las Fuerzas Armadas, el *honor militar* cumple esa función de principio ordenador, bajo el cual la homosexualidad aparece como una afrenta no sólo individual sino colectiva: el soldado homosexual compromete el prestigio del grupo, la

virilidad de la institución y, por extensión, la fortaleza de la nación. Así, las prácticas sexuales entre soldados no son registradas sólo como actos privados, sino también como transgresiones que desestabilizan la moral militar y ponen en peligro la disciplina jerárquica sobre la cual se funda el orden castrense.

Este énfasis en el honor conecta con lo que Pitt-Rivers (1972) señala respecto de la moral como sistema de clasificación de conductas: la homosexualidad, en tanto *acto deshonesto*, no puede ser pensada de manera aislada, sino en relación con un sistema normativo más amplio que la ubica como símbolo de degradación, debilidad y traición a un ideal masculino-heterosexual. De allí que los dictámenes médicos y jurídicos no se limiten a describir los hechos, sino que produzcan narrativas sobre la personalidad de los soldados: *psicópata, oligofrénico, enfermo, desorientado en cuanto a su propio yo*. Estas categorías, lejos de ser neutrales, forman parte de un dispositivo moralizador que encuadra la homosexualidad en un registro de inferioridad y peligrosidad.

Asimismo, la moral sexual dentro de la institución castrense debe ser comprendida en el contexto social, político y cultural más amplio, en el que se promovió un modelo de familia occidental y cristiana que reprimía otras manifestaciones y obstruía los debates sobre los roles de género y la sexualidad en la sociedad en general (Calveiro, 2004; Jelin, 2011; 2017; Richter, 2023), la narrativa que la dictadura militar intentaba transmitir hacia dentro y fuera de las Fuerzas, tenía que ver con el fortalecimiento de la institución familiar -heterosexual- como unidad básica de la sociedad y lugar donde se debía moldear al *ser argentino* (concebido y expresado en términos masculinos).

Algunas reflexiones

Los sumarios analizados producidos entre 1976 y 1984 en distintas Brigadas Aéreas, deben ser comprendidos en el marco de un régimen autoritario que, además de desplegar un dispositivo sistemático de violencia sobre militantes políticos y sociales, extendió sus mecanismos de control y represión sin distinguir el límite público/privado de la vida cotidiana. En este sentido, la homosexualidad, como práctica e identidad, se constituyó en un terreno privilegiado para la producción de alteridades peligrosas, articuladas con la construcción del *otro subversivo* que legitimaba la represión (Franco, 2012; Lvovich & Bisquert, 2008).

Si bien el período analizado corresponde a un momento particular del pasado reciente, los castigos a la homosexualidad en el ámbito castrense ya han sido documentados. Ejemplo de ello es el “Escándalo de los cadetes”, un hecho de gran resonancia mediática, política y moral que sacudió a Buenos Aires en 1942. Todo comenzó con la detención del fotógrafo aficionado Jorge Horacio Ballvé Piñero, quien capturó imágenes de jóvenes varones desnudos —entre ellos cadetes del Colegio Militar de la Nación— en su departamento del barrio de La Recoleta. Ante ello, los portales de noticias tornaron mediáticos los sucesos, en los que las fotografías constituyeron la evidencia de una presunta red de orgías y vínculos homoeróticos que involucraba a miembros de la élite porteña y a jóvenes conscriptos.

La movilización pública que siguió se transformó en una cacería institucional de homosexuales y la secuencia del escándalo incluyó investigaciones judiciales por “corrupción de menores”, expulsiones de cadetes, allanamientos, represión policial y difamación mediática. A su vez, el episodio se inscribe en un contexto político posterior: meses después (junio de 1943), se produjo el golpe militar que puso fin al gobierno de Ramón S. Castillo, en buena medida mediante un discurso moralizante que utilizó el

escándalo para legitimar la intervención del Estado militarista⁷.

Los sumarios por *delitos contra la honestidad* efectuados a homosexuales dentro de las Fuerzas Armadas continuaron también con posterioridad al período 1976-1983. Fue recién en agosto de 1999 cuando el Jefe del Ejército, teniente general Martín Balza, dejó abierta la puerta para que personas homosexuales ingresaran a las instituciones militares. De esta manera, el entonces teniente propuso que se eliminara la pena de prisión para sancionar la homosexualidad, como establecía el Código de Justicia Militar, y consideró que “no se debe castigar la preferencia sexual”⁸. Desde 2009, el nuevo sistema de Justicia Militar ya no considera las “relaciones homosexuales” un delito.

A partir del análisis de los documentos, es posible observar cómo la homosexualidad se inscribe en el lenguaje militar no solo como delito contra el honor castrense, sino también como anormalidad médica y desviación moral. El registro de juntas médicas, psiquiatras y oficiales de instrucción construye un sujeto que es, simultáneamente, un enfermo, un inmaduro y un infractor: la homosexualidad es expulsada del campo de lo normal y lo legítimo, ya sea en la sociedad civil o en el espacio castrense, donde además adquiere el carácter de amenaza para la cohesión y la disciplina militar.

Por otro lado, los sumarios militares operan como etnografías de la moral castrense, revelando cómo el Estado y las Fuerzas Armadas interpretaban, registraban y sancionaban determinadas conductas. No se trata solamente de expedientes judiciales, sino también de documentos que, por su minuciosidad descriptiva, se clasifican en categorías morales, jurídicas y médicas. En este sentido, resulta sugerente la propuesta de Mariana Tello (2019), quien, en su lectura de un manuscrito contrainsurgente, ostiene que los represores construyen sus propios registros como *observadores participantes*, con un modo de escritura que se asemeja a la etnografía, pero que, en lugar de buscar comprender, se orienta a producir un saber útil para la represión. Podría decirse, entonces, que los sumarios de justicia militar funcionan de manera análoga: son escrituras etnográficas en las que el registro de los rasgos fenotípicos, los gestos, los rumores, las prácticas sexuales no pretende describir, sino construir evidencia para reprimir y sancionar.

El contexto dictatorial otorga a estos sumarios un peso adicional. La represión contra la homosexualidad excedió las Fuerzas Armadas y se desplegó también en la sociedad civil, bajo la forma de redadas policiales, censura cultural y patologización médica (Bazán, 2004; Insausti, 2015). La homosexualidad se integró a la constelación de “desviaciones” perseguidas por el régimen junto al marxismo, la militancia estudiantil o el feminismo. En todos los casos, se trató de una política de disciplinamiento de los cuerpos y las sexualidades, que buscaba modelar al sujeto nacional en términos de masculinidad viril, heterosexual y militarizada (Calveiro, 2004; D’Antonio, 2016).

La lectura etnográfica de estos archivos nos permite observar cómo los sumarios producen vidas narradas por otros, en las que los propios soldados aparecen reducidos a expedientes clínicos o jurídicos. La voz de los conscriptos emerge de forma fragmentaria, como confesiones arrancadas en interrogatorios, a menudo precedidas de rumores o denuncias anónimas. Esas declaraciones se convierten en la materia prima con la cual

⁷ Para más información sobre el “Escándalo de los cadetes”, ver Demaría, Gonzalo (2020). “Cacería. Una historia real”. Buenos Aires: Editorial Planeta

⁸ Para ampliar ver: <https://chamemorias.ar/s/chamemorias/item/392#lg=1&slide=0>

las autoridades militares construyen un relato coherente sobre la homosexualidad como desviación, relato que, a su vez, legitima la sanción disciplinaria y penal.

Finalmente, los documentos aquí presentados no son meros procesos administrativos: son testimonio de un régimen que moldeó deseos, afectos y cuerpos; y su análisis implica reconocer que en ellos se condensan las lógicas de una época en la que la homosexualidad fue convertida en una categoría de peligro y exclusión, y que, para los jóvenes conscriptos que a ella se adscribían, significó ser enfermos, inmorales y deshonorosos.

Bibliografía

Basualdo, G. (2019). *Movilización legal internacional en dictadura. La visita de la CIDH y la creación del CELS*. Buenos Aires: TeseoPress.

Bazán, O. (2004). *Historia de la homosexualidad en la Argentina*. Buenos Aires: Marea.

Blázquez, G. y Lugones, M.G. (2016). *De cómo no infamar: reflexiones en torno al ejercicio de escribir sobre vidas ajenas, el archivo, el campo: investigación, escritura y producción de evidencia*. México: editorial.

Calveiro, P. (2004). *Familia y dictadura*. Buenos Aires: Colihue.

Da Silva Catela, L. (2002). El mundo de los archivos. En Da Silva Catela, L. y Jelin, E. (eds.), *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*. Madrid: Siglo XXI.

D'antonio, D. (2016) *Deseo y represión. Sexualidad, género y Estado en la historia reciente*. 1º ed. Buenos Aires: Imago Mundi.

Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber* (16.ª ed.) Lugar: Siglo XXI Editores.

Franco, M. (2012). *Un enemigo para la nación. Orden interno, violencia y subversión, 1973-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Geertz, C. (1983). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gonzalez Quintana, A. (2008). Políticas archivísticas para la defensa de los Derechos Humanos. Actualización y ampliación del informe elaborado para UNESCO y Consejo Internacional de Archivos (1995) sobre la gestión de los archivos de los servicios de seguridad del Estado de los desaparecidos en regímenes represivos. *Consejo Internacional de Archivos*, París, 2009. Disponible en: https://www.ica.org/app/uploads/2024/01/Report_Gonzalez-Quintana_ES.pdf

Insausti, S. J. (2015). Los cuatrocientos homosexuales desaparecidos: memorias de la represión estatal a las sexualidades disidentes en Argentina. En Débora D' Antonio (comp.), *Deseo y represión. Sexualidad, género y Estado en la historia argentina reciente* (pp. 63-82). Buenos Aires: Imago Mundi.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Jelin, E. (2011). Subjetividad y esfera pública: El género y los sentidos de familia en las memorias de la represión. *Política y Sociedad*, 48(3), 555-569.

Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lvovich, D., & Bisquert, J. (2008). *La cambiante memoria de la dictadura. Discursos sociales y legitimidad democrática*. Lugar: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Muzzopappa, E.; Villalta, C. (2022). El archivo como nativo. Reflexiones y estrategias para una exploración antropológica de archivos y documentos. *Etnografías Contemporáneas* 8(15), 202-230.

- Pitt-Rivers, J. (1972). *The People of the Sierra*. Chicago: University of Chicago Press.
- Richter, A. (2023). “¿Qué pasó acá con estas mujeres?” Reelaboraciones contemporáneas de experiencias de violencia sexual cometidas en el ex Centro Clandestino de la Escuela de Mecánica de la Armada, Argentina. *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, (32), 70-82. - ISSN 1852-1002. Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano
- Sandri Fuentes, A. (2015). La reforma integral del sistema de justicia militar argentino motivada por el cumplimiento de las obligaciones que surgen de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. En: *Revista IIDH*, 61. San José, IIDH, pp. 319-356.
- Sarrabayrouse Oliveira, M. J. y Martínez, M. J. (2021). *Crímenes y juicios. Los casos de lesa humanidad en Argentina*. Buenos Aires: Teseo Press.
- Tello, M. (2019). El represor como antropólogo: apuntes para la lectura etnográfica de un manuscrito contrainsurgente. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 9(2).
- Weeks, J. (1998). *Sexualidad*. México D.F.: Paidós.

Fuentes secundarias

sumarios del Fondo documental del Archivo Histórico de la Justicia Militar (AHJM). Departamento de Archivo Intermedio. Archivo General de la Nación (DAI-AGN):
sumario nro. 4792, carpeta 1243, Fuerza Aérea Argentina, año 1983.
sumario nro. 4262 - carpeta 994, Fuerza Aérea Argentina, 1976.
sumario nro. 4449- carpeta 1068, Fuerza Aérea Argentina, 1980.
sumario nro. 4367, carpeta 1032, Fuerza Aérea Argentina, 1978.
Código de Justicia Militar. Ley 14029. Ejército Argentino 1951.
Nuevo Sistema de Justicia Militar. Ley 26394. Ministerio de Defensa. Presidencia de la Nación, República Argentina. 2008.



Agustina Richter es antropóloga, doctoranda en Ciencias Antropológicas (FFyH, UNC) y Diplomada en Políticas de género y abordaje a las violencias (FCSO-UBA). Sus investigaciones están orientadas a los estudios de géneros, memorias y violencia política en América Latina. Se ha desempeñado profesionalmente como Especialista Técnica y Consultora en el ámbito público y organizaciones de la sociedad civil, colaborando en la implementación de políticas públicas de memoria, desarrollo procesos de relevamiento, clasificación y digitalización documental de archivos de la dictadura.

Cementerios y trazabilidad documental: abordajes antropológicos sobre cuerpos muertos, espacialidad e identificación¹

[SILVIA CARLINI COMERCI]

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (ICA, FFyL, UBA-CONICET).
laurasilvia13@gmail.com

[BELÉN SANDOVAL RAMOS]

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); Instituto de Geocronología y Geología Isotópica (INGEIS-CONICET/UBA)
b.sandoval.r@gmail.com

Resumen

El presente artículo examina, a través de un abordaje etnográfico, los procesos de catalogación y posicionamiento espacial de los cuerpos fallecidos en el cementerio municipal de General San Martín, Buenos Aires, entre 2015 y 2019. Mediante el análisis de documentos y archivos postmortem—la investigación aborda cómo estos registros actúan como un nexo crítico entre el individuo fallecido y su lugar de sepultura. Se estudian los documentos y anotaciones generados en el cementerio, poniendo especial énfasis en las categorizaciones nativas y nomenclaturas empleadas por el personal administrativo. Específicamente analiza de qué manera las prácticas burocráticas postmortem producen activamente una nueva forma de identificación espacial que convive, y en ocasiones entra en tensión, con la identidad antemortem del individuo. Argumentamos que el dato espacial generado al interior del cementerio se conforma como el nodo a partir del cual se reconstituye o se pierde definitivamente el vínculo entre un cuerpo y su nombre. Cuando ese nodo se fractura se produce lo que denominamos una muerte administrativa, una segunda desidentificación que opera dentro de los propios dispositivos estatales creados para evitarla. Así, la investigación subraya la centralidad de los cementerios, que trascienden su función de simple lugar de entierro, para convertirse en espacios que reflejan las lógicas estatales y administrativas en la



¹ Artículo recibido: 19 de noviembre de 2025. Aceptado: 11 de abril de 2026

gestión de la vida y la muerte. Finalmente, destaca que la meticulosidad en los registros no es sólo un imperativo ético, sino una herramienta fundamental en los contextos de búsqueda de personas desaparecidas, especialmente cuando existe la posibilidad de que hayan sido inhumadas como NN. De esta manera, se demuestra cómo la burocracia, se materializa en prácticas cotidianas que tienen un impacto directo en la conservación y restitución de la identidad, como así también en el derecho de los deudos a conocer el destino final de sus seres queridos.

Palabras clave: Cementerio, identidad, muerte administrativa, sepultura, espacialidad

Cemeteries and documentary traceability: Anthropological approaches to dead bodies, spatiality and identification

Abstract

This article examines, through an ethnographic approach, the processes of cataloging and spatial placement of deceased bodies at the municipal cemetery in General San Martín, Buenos Aires, between 2015 and 2019. Through the analysis of postmortem documents and records, the research explores how these records serve as a critical link between the deceased individual and their burial site. The study examines the documents and records generated at the cemetery, placing special emphasis on the indigenous categorizations and nomenclatures used by administrative staff. Specifically, it analyzes how postmortem bureaucratic practices actively produce a new form of spatial identification that coexists with—and at times comes into tension with—the individual's ante-mortem identity. We argue that the spatial data generated within the cemetery serves as the node from which the link between a body and its name is either reconstituted or permanently lost. When that node fractures, what we call an “administrative death” occurs—a second process of de-identification that operates within the very state mechanisms created to prevent it. Thus, this research highlights the central role of cemeteries, which transcend their function as mere burial sites to become spaces that reflect state and administrative logics in the management of life and death. Finally, it emphasizes that meticulous record-keeping is not only an ethical imperative but also a fundamental tool in the search for missing persons, especially when there is a possibility that they may have been buried as unidentified individuals. In this way, it demonstrates how bureaucracy manifests itself in everyday practices that have a direct impact on the preservation and restoration of identity, as well as on the right of bereaved families to know the final resting place of their loved ones.

Key Words: Cemetery, identity, administrative death, burial, spatiality

Cemitérios e rastreabilidade documental: abordagens antropológicas aos corpos dos falecidos, à espacialidade e à identificação

Resumo

Este artigo analisa, através de uma abordagem etnográfica, os processos de catalogação e localização espacial dos corpos dos falecidos no cemitério municipal de General San Martín, em Buenos Aires, entre 2015 e 2019. Através da análise de documentos e registros pós-morte, a investigação explora a forma como estes registros funcionam como um elo fundamental entre o indivíduo falecido e o seu local de sepultamento. O estudo analisa os documentos e registros gerados no cemitério, colocando especial ênfase nas categorizações e nomenclaturas indígenas utilizadas pelo pessoal administrativo. Mais especificamente, analisa como as práticas burocráticas pós-morte produzem

ativamente uma nova forma de identificação espacial que coexiste com — e, por vezes, entra em tensão com — a identidade ante-morte do indivíduo. Defendemos que os dados espaciais gerados no interior do cemitério funcionam como o nó a partir do qual a ligação entre um corpo e o seu nome é reconstituída ou perdida para sempre. Quando esse nó se rompe, ocorre o que designamos por «morte administrativa» — um segundo processo de desidentificação que opera no seio dos próprios mecanismos estatais criados para o impedir. Assim, esta investigação destaca o papel central dos cemitérios, que transcendem a sua função de meros locais de sepultamento para se tornarem espaços que refletem as lógicas estatais e administrativas na gestão da vida e da morte. Por fim, salienta que a manutenção meticulosa de registos não é apenas um imperativo ético, mas também uma ferramenta fundamental na busca de pessoas desaparecidas, especialmente quando existe a possibilidade de estas terem sido enterradas como indivíduos não identificados. Desta forma, demonstra como a burocracia se manifesta em práticas quotidianas que têm um impacto direto na preservação e na restauração da identidade, bem como no direito das famílias enlutadas de conhecer o local de descanso final dos seus entes queridos. Desta forma, demonstra como a burocracia se manifesta em práticas quotidianas que têm um impacto direto na preservação e na restauração da identidade, bem como no direito das famílias enlutadas de conhecer o local de descanso final dos seus entes queridos.

Palavras-chave: Cemitério, identidade, morte administrativa, sepultamento, espacialidade

Introducción

En 2015, iniciamos una pasantía en el Cementerio de General San Martín, provincia de Buenos Aires, donde colaboramos con la osteoteca fundada una década antes por el Dr. Hugo Cáceres (Cáceres et al., 2019). En el marco de nuestras prácticas y la interacción cotidiana con el cementerio, observamos cómo una vez que un cuerpo ingresa deja de ser llamado por su nombre y comienza a reconocerse en base a un código generado de forma interna. Esta nomenclatura nos llevó a reflexionar sobre la importancia de los documentos como reservorios de datos.

La documentación *postmortem* es crucial por su importancia legal y humanitaria. Los registros de defunción y entierro no solo permiten a las familias localizar la tumba de un ser querido, sino que también son un pilar fundamental en la búsqueda de personas desaparecidas, especialmente si existe la posibilidad de que hayan sido sepultadas como personas no identificadas (NN). En efecto, la precisión en la documentación, desde el ingreso del cuerpo al cementerio hasta los registros de inhumación, vincula directamente a estos espacios institucionales con los procesos de búsqueda y con la restitución de la identidad. Un informe de la Procuraduría de Trata y Explotación (PROTEX) y la Acciones Coordinadas Contra la Trata (ACCT) que analizó los casos de desaparición entre 1990 y 2013, subraya esta relevancia (PROTEX-ACCT, 2016). En este sentido los cementerios se conforman como lugares ordenadores de los muertos ya sea por su estatus social, su situación sanitaria o sus condiciones sociopolíticas (Johnson 2008; Martínez 2013; Castiglione 2016). A su vez, las tumbas colocan a los muertos en un tiempo actual y en un territorio ordenado, ayudando a mantener simbólicamente las identidades individuales y a afirmar su existencia social mediante la memoria conmemorativa (Warner 1959; Skår y Swensen 2018). En efecto, un

cementerio es algo más que un sitio donde yacen un conjunto de personas sepultadas (Vento Canosa, 2002).

Asimismo, estos espacios se encuentran inmersos en un entramado estatal sumamente complejo e interconectado. Textos antropológicos especializados han producido diversas investigaciones sobre cómo se concibe y conforma el Estado. Según Philip Corrigan y Derek Sayer (2007) el Estado es una ficción, una idea, que ha dado lugar a formas estatales reales, es decir, que lo estatal no existe como algo abstracto, separado o distante de la vida cotidiana, sino que implica un repertorio completo de rituales y rutinas, que se encuentran corporizadas en campos burocráticos más o menos estables y duraderos. En esta línea, Eva Muzzopappa y Carla Villalta (2011) mencionan que lo estatal también puede ser considerado como un campo y que dentro de él existen múltiples burocracias conformadas por distintos actores, grupos sociales, y por diferentes lógicas de funcionamiento. Inmersos en este laberinto estatal coexisten diversos documentos, entre ellos, reglamentos, normas, publicaciones institucionales, expedientes y sentencias que, producidos y rubricados por agentes institucionales, portan la fuerza de lo estatal, esto es, la palabra autorizada, legítima, oficial.

En este sentido, Jack Goody (1990) manifiesta que la escritura y los archivos permiten el desarrollo del estado burocrático por su capacidad de ser interpretados de manera literal, funcionando como reservorios de información y medios objetivadores del habla. Por otra parte, Bernard Cohn (1980) afirma que el objetivo no radica en descifrar lo que dice el documento, sino en comprender la intencionalidad que ha precedido a su producción y a su conservación. En la misma línea, investigaciones interesadas en burocracias estatales actuales coinciden en que los documentos se presentan como un campo de indagación en sí mismo, como, por ejemplo, a partir del análisis y estudio de los “archivos de la represión” (Jelin 2002; González Quintana 2008) o expedientes judiciales (Martínez 2010). Por lo tanto, el trabajo antropológico con estos registros implica indagar y analizar prácticas cotidianas, saberes y datos (Da Silva Catela 2002). En efecto, el análisis de registros, archivos y documentos puede direccionar nuestra atención a sitios que de otra manera no serían tenidos en cuenta. Por lo cual, diferentes “espacios” son plausibles de ser convertidos en “lugares” socialmente significativos propicios de ser investigados (De Certeau 1984). En la Argentina, los estudios sobre documentos y archivos toman un viraje fuertemente político y social de la mano del Equipo Argentino de Antropología Forense². Una de estas experiencias ha sido el análisis sistemático de los documentos producidos por diferentes burocracias estatales con el fin de ubicar espacialmente los cuerpos de los desaparecidos durante la última dictadura militar, que mayormente se encontraban en fosas comunes o inhumados como NN en cementerios de manera irregular o clandestinas (Somigliana y Olmo 2000; Olmo 2002; Sarrahouyrrouse Olivera 2009; Gandulfo 2014). Asimismo, en lo referido a desapariciones y búsquedas en democracia, tanto en la Argentina como en otros países de Sudamérica, los abordajes documentales también toman un rol central. Diversos trabajos como los de Martínez y Carlini Comerci, (2019); Andrea De la Serna Alegre (2021) o los llevados adelante por Sandoval Ramos y colaboradoras (2023)

² El Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) es una institución científica, no gubernamental y sin fines de lucro. Aplica metodologías y técnicas de diferentes ramas de las ciencias forenses para la investigación, búsqueda, recuperación, determinación de causa de muerte, identificación y restitución de personas desaparecidas. Recuperado de: <https://eAAF.org/quienes-somos/>.

abordan la problemática de la desaparición y hallazgo de cuerpos mediante el análisis de causas judiciales, archivos y documentos estatales desde una perspectiva de género, interseccional e interdisciplinar.

En esta investigación exploramos los documentos que acompañan a un cuerpo desde el momento de su deceso hasta su localización final dentro del Cementerio Municipal de General San Martín. Indagamos, por un lado, cómo y en qué situaciones se confeccionan y gestionan estos registros, poniendo especial énfasis en aquellos que se labran al interior del cementerio y, por otro, cómo a través de ellos se configura el orden espacial de las sepulturas, las cuales se configuran como un nuevo elemento de identificación pero de carácter espacial, el cual convive con la identidad *antemortem* del individuo, dato clave que permite establecer su trazabilidad. Reflexionamos, además, sobre cómo una vez inhumado el cuerpo, el registro se convierte en el único nexo entre el cuerpo y su locación, evidenciando la centralidad de la documentación en los trayectos post-mortuorios de la continuidad identitaria del individuo resaltando las diferencias registrales propias de cada cementerio. En este sentido, el dato espacial generado al interior del cementerio (sección, tablón, sepultura) no es un mero registro administrativo, sino el cabo a partir del cual se reconstituye o se pierde definitivamente el vínculo entre un cuerpo y su nombre. Cuando ese cabo se fractura (por deficiencias registrales, exhumaciones sin documentación adecuada o traslados a osarios) se produce lo que denominamos una muerte administrativa: una segunda desidentificación que opera de forma silenciosa dentro de los propios dispositivos estatales creados para evitarla.

La metodología de investigación que utilizamos se basó en un enfoque etnográfico, que combinó diversas técnicas de recolección de datos. Por un lado, entrevistas abiertas de sesiones múltiples con el personal y los usuarios del cementerio. Por otro lado, análisis etnográficos de los documentos del cementerio y de otras instituciones partícipes, poniendo especial énfasis en las prácticas, relaciones y adscripciones de los agentes (Sarrabayrouse Olivera 2003). El trabajo de campo intra-cementerio, realizado entre los años 2015 y 2022, nos permitió la recolección de secuencias etnográficas que no solo ilustran el argumento central, sino que también demuestran la importancia de la observación participante y el análisis de documentos como recursos fundamentales. Estos métodos nos permitieron acceder a las dinámicas propias del cementerio, comprender las “palabras y categorías nativas” y capturar las lógicas implícitas que organizan las interacciones y los procesos burocráticos.

En el primer apartado exponemos los tratamientos legales -dependiendo las causas de muerte- y las lógicas burocráticas que se activan una vez un cuerpo muerto inicia su trayecto post mortuario hasta que ingresa al cementerio para ser inhumado. En el segundo, exploramos los tratamientos administrativos, específicamente, de los cuerpos sin identidad. Finalmente, reconstruimos las formas en que la ubicación espacial dentro del cementerio genera nuevas nomenclaturas de los cuerpos.

El cementerio y nuestra vinculación

El Cementerio de General San Martín, ubicado en el conurbano bonaerense de la Provincia de Buenos Aires, tuvo su origen en el año 1864, de manera paralela al surgimiento del ferrocarril. Entre los relatos locales persiste la idea de que fue construido sobre “un cementerio indio”, una referencia que forma parte del imaginario histórico comunitario. Esta expresión no solo revela la profundidad histórica del

territorio, sino también las formas en que las comunidades elaboran sentidos sobre los espacios funerarios. Esta dimensión histórica y simbólica del lugar constituye, además, un punto de partida para reflexionar sobre cómo se producen, circulan y legitiman determinados saberes sobre la muerte, el pasado y los cuerpos.

Nuestra vinculación con este espacio surge ante la necesidad de adquirir y producir saberes académicos en torno a la antropología biológica y forense, las que por lo general se transmiten de manera fragmentada y parcial en los entornos educativos de nivel superior. Estos campos del saber quedan relegados o desarticulados de las formas institucionalizadas de enseñanza. A pesar del gran interés que despierta en estudiantes y profesionales, solo unos pocos logran asentarse en la especialidad forense debido a los desafíos que conlleva la formación en el área. Esto se debe a su carácter inherentemente multidisciplinar, que articula saberes de la antropología sociocultural, la antropología biológica y la arqueología. Al situarse en los márgenes de estas subdisciplinas, a la antropología forense no se le otorga un lugar prioritario en la estructuración de los planes de estudio, quedando reducida a contenido introductorio (Lucero, et.al., 2025). A su vez, es una especialidad que requiere un entrenamiento práctico sostenido en el tiempo con material osteológico, lo cual dificulta su desarrollo en casas de estudio con fuerte orientación sociocultural o que carecen de los recursos y el espacio adecuado. Este contexto de vacíos formativos educacionales en el ámbito forense promueve la emergencia de nuevas formas de enseñanza y aprendizaje no curriculares —es decir, sin un programa de lecturas, materias o formas de evaluación que lo certifiquen—. La formación e inserción en el área forense conlleva así grandes dificultades, abriendo un camino paralelo a la formación de grado en antropología (Lucero, et.al. 2025).

Los procedimientos realizados en la osteoteca y en el campo como antropólogas en formación abarcaron un espectro de actividades, que van desde la gestión y acondicionamiento de la colección hasta el análisis primario de la materialidad con la que se trabaja. En el cementerio, nuestro trabajo comenzó con la localización y el registro minucioso de nichos y sepulturas NN, cotejando la información oral de los sepultureros con los libros de registro burocrático. Luego, en la osteoteca, el foco se desplazó a la materialidad. Una tarea central fue el acondicionamiento y la limpieza de los restos óseos recuperados de las exhumaciones judiciales o administrativas. Esto implica cepillar, lavar y secar cuidadosamente cada fragmento para garantizar su preservación e inspección. Paralelamente, desarrollamos un inventario exhaustivo, documentando la presencia y el estado de cada hueso, fragmento y objeto asociado (contexto), utilizando fichas estandarizadas para asignarle un número de catálogo único que asegure su trazabilidad futura. Finalmente, el acercamiento contó con la ayuda del Dr. Hugo Cáceres, quien nos permitió insertarnos y conocer en profundidad las dinámicas internas del cementerio. Asimismo, mediante su aval fue que pudimos compartir, durante largos periodos, con sepultureros, empleados administrativos y personal del cementerio. Esta inserción etnográfica no sólo implicó la observación de las rutinas, sino también la participación activa en el trabajo de la osteoteca y el cementerio.

Del documento a los lugares de inhumación.

Cuando una persona fallece, en circunstancias traumáticas o no, hasta su entierro o cremación, necesita de una serie de documentos que no solo avalan su muerte, sino que le permiten el ingreso al cementerio. Estos papeles burocráticos serán los encargados

de mantener una trazabilidad desde el deceso hasta su inhumación. En este contexto, utilizamos el concepto de trazabilidad definido como el proceso de seguimiento que atraviesa un cuerpo muerto desde el fallecimiento hasta su disposición final (entierro, cremación, etc.). Este control permite garantizar que los restos de una persona se manejen de manera adecuada, ética y respetuosa, permitiendo que se cumpla con todas las normativas legales y sanitarias. Asimismo, posibilita una continuidad burocrática de su identidad *pre y postmortem* y la generación de un nexo entre el fallecido y su lugar de inhumación³. En base a esto, existen diversos trayectos burocráticos que seguirá un fallecido, dependiendo de la causal de muerte y la situación identitaria. La centralidad de estos registros refleja lo que autores como Philip Corrigan y Derek Sayer (2007) describen como la materialización de lo estatal a través de un “repertorio completo de rituales y rutinas” burocráticas. En otras palabras, el poder del Estado se vuelve visible y opera a través de documentos y de la burocracia. La generación y conservación de documentos (actas de defunción, registros de entierro, traslados, exhumaciones, etc.) no es solo un trámite técnico. Constituye parte de esas “rutinas burocráticas” que materializan al Estado: el control de quién murió, dónde está sepultado, en qué condiciones y bajo qué normativa.

Muerte violenta y muerte natural

Dentro de los ámbitos forenses cuando se mencionan las causas de muerte, se está haciendo referencia a todas aquellas enfermedades, estados morbosos o lesiones que produjeron la muerte o contribuyeron a ella (Dirección de Estadísticas e información de Salud s/a). Los forenses también utilizan la denominación “maneras de morir” para explicar cómo ocurrió la muerte, si de manera natural o violenta. Los fallecimientos denominados naturales son aquellos atribuidos a una enfermedad o a un mal funcionamiento interno corporal, y que no está influenciada directamente por fuerzas o agentes externos. Al contrario, las muertes violentas, se producen por un factor externo a la persona. Dentro de esta última definición se encuentran los homicidios, los suicidios o las muertes dudosas. Por último, es necesario destacar que en este tipo de muertes los profesionales forenses tienen la obligación legal de realizar una autopsia médico legal.

En efecto, los fallecimientos productos de un deceso violento son aquellos que no presentan como motivo principal un cuadro patológico derivado de alguna enfermedad; sino que, en principio, parecería que han sido resultado de un hecho traumático. Se pueden identificar dos sub-categorías dentro de este tipo, a la que se agregaría una tercera de carácter residual. En primer lugar, la muerte por homicidio. Dentro de esta se incluyen todas las muertes que, preliminarmente, sean producto de homicidio en cualquiera de sus modalidades (homicidio simple, homicidio en ocasión de riña, etc.). En segunda instancia, la muerte por suicidio. Son aquellos fallecimientos que, han sido categorizados como suicidio por las autoridades del establecimiento. Por último, la muerte en circunstancias dudosas. Este tipo de fallecimientos incluye las

³ Sobre este tema existen diversos protocolos y guías que abordan la trazabilidad y el manejo de restos humanos: el manual del Manejo de cadáveres en situaciones de desastre (OPS 2004) de la Organización Panamericana de la Salud (OPS); la guía sobre el Manejo seguro de cadáveres (Ministerio de Salud 2011) elaborado por el Ministerio Nacional de Salud de Argentina y el Protocolo para el tratamiento de cadáveres, nacidos muertos, segmentos y partes anatómicas en hospitales del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. (2014).

muertes consideradas violentas, en las que ni del sumario de prevención realizado por la autoridad del establecimiento, ni de las actuaciones judiciales posteriores, puede desprenderse que el fallecimiento se haya producido por homicidio o por suicidio (Procuración Penitenciaria de la Nación 2008). Como mencionamos, este tipo de fallecimientos requiere de una autopsia realizada por un médico forense, en la cual se definirán la causa y la manera de muerte. Asimismo, él será el encargado de labrar el Certificado de defunción que posteriormente se enviará al Registro Civil. Allí se confecciona el Acta que contendrá la rúbrica del Oficial Público. Con ella queda legalmente constituido el instrumento público y el Oficial administrativo expedirá la Licencia correspondiente según lo requerido, pudiendo ser la Licencia de Inhumación, la Licencia de Cremación o la Licencia de Traslado⁴. Por otra parte, en las muertes naturales, la dinámica de confección burocrática posee similares características, con la diferencia que no se realiza una autopsia legal y el caso no se judicializa. Sin embargo, el Certificado de defunción tiene que ser firmado por un médico que constate el deceso para luego labrarse la Licencia correspondiente.

Una vez que estos pasos son efectuados, el cuerpo muerto se encuentra en condiciones de ingresar al cementerio. La localización del muerto será otorgada por los administrativos y, en algunas situaciones, si el cuerpo fuera “judicializado”⁵ tendrá una ubicación distinta a las otras tumbas. No obstante, circunstancialmente en escenarios de fallecimientos “no naturales”, es decir, instancias que se presumen como una muerte violenta o traumática, el ingreso al cementerio puede demorar más tiempo dependiendo de lo que dictamine el juez (Carlini Comerci 2017). Sin embargo, en todos los casos en que la muerte fuere violenta o por causas dudosas, la cremación no será efectuada sin que previamente la autoridad judicial competente determine que no existe impedimento para realizarla, no procediendo la misma por regla general hasta diez años posteriores a su fallecimiento. En lo que respecta a muerte natural, el cuerpo ingresará al cementerio y será la familia o seres queridos quienes decidan si el occiso se cremará o será inhumado. En el caso que se elija enterrar, el cuerpo deberá pasar cinco años en tierra como mínimo. Posteriormente, se solicitará renovación del alquiler de la parcela con los costes correspondientes, en la situación de que no se abone, el cementerio procederá a exhumar el cuerpo y trasladarlo a un osario,⁶ con aviso previo a la familia. En líneas generales, hasta aquí, retomando a Jack Goody (1990) observamos cómo los documentos y registros, permiten el desarrollo sistemático del Estado burocrático por su capacidad de funcionar como reservorios de información y medios de objetivación.

⁴ Consultado de la página perteneciente al Ministerio de Salud de la Nación Argentina <https://www.argentina.gob.ar/salud/deis/cace/participacionmedico/registrocivil#:~:text=Buscamos%20entre%20todos%2C%20establecer%20un,jur%C3%ADdicas%2C%20epidemiol%C3%B3gicas%2C%20y%20sociales>.

⁵ Cuando hablamos de un cuerpo judicializado estamos hablando de un fallecido que atraviesa una situación judicial, esta puede darse por investigaciones de causales de muerte, solicitud de afiliación, averiguación de paradero, entre otras.

⁶ Los osarios son espacios dentro del cementerio destinados a albergar a los individuos sin una sepultura en vigencia. En la mayoría de los casos, los restos dejan de estar vinculados con su información documental o de sepultura, lo que implica que no tengan asociada una identidad conocida. Comúnmente a estos individuos se los denomina “dubitados”.

Lógicas de portación de identidad

La identidad de un fallecido no siempre es conocida, por ello, en ocasiones, los agentes forenses se encuentran con lo que en líneas generales se categoriza como NN. Esta denominación hace referencia a alguien sin nombre o NN (por sus iniciales en latín “Nomen Nescio”). Es la definición ampliamente usada entre hispanohablantes para referirse a alguien indeterminado, es decir, sin una identidad específica. Ello se debe a que se desconoce su nombre real. También puede tratarse de fetos fallecidos durante la gestación o nacidos muertos. En estos últimos casos, la inscripción en las actas de fallecimiento figura como: “NN + el apellido materno o paterno”, o “NN fetal”, pues existe una madre la cual posee identificación. No obstante, los usos y costumbres del Estado hacen que se inscriban como NN (PROTEX-ACCT 2016). Por último, también se aplica a personas cuya identidad no se puede confirmar mediante documentos que la acrediten, pero se tiene una referencia del nombre que podría poseer (Ministerio de Salud de la Provincia de Buenos Aires 2014). Esta categoría se aplica, no solo a personas vivas, sino como en este caso, a fallecidos.

Un NN puede ser hallado en diferentes circunstancias, en un hospital, en la vía pública e incluso en un domicilio. No obstante, todas estas situaciones tienen algo en común, si al momento de fallecer no se le pudo otorgar la identidad por ninguna vía estatal, el cuerpo es llevado a la morgue y allí se le deberán tomar las huellas digitales y plasmarlas en el Formulario N°24⁷ (Figura 1). Este documento tiene la particularidad de labrarse cuando se desconoce la identidad del cuerpo muerto. Es decir, cuando éste es un NN. En él se consignan todos los datos personales del/a fallecido/a y en el reverso se imprimen las huellas dactilares de los dedos de ambas manos. Acompaña al Certificado de defunción⁸ y se confecciona por triplicado. Los lugares a los que se envía son: Registro Civil (que luego lo remitirá al Registro Nacional de las Personas (RENAPER)⁹ puesto que esta institución es la encargada de registrar los nacimientos, casamientos y defunciones), Morgue Judicial y cementerio (Carlini Comerci 2017). Esto es coherente con la idea de Bernard Cohn (1980) de que los documentos no sólo registran, sino que tienen una intencionalidad de fondo: en este caso, la de preservar la identidad ante la ausencia de nombre.

El Formulario N°24 o Aviso de fallecimiento, como también se lo denomina, sólo se

⁷ El Artículo 46 de la Ley 17.671, segundo párrafo, menciona que, si por diversos motivos no se pueden tomar las huellas digitales del fallecido, se recomienda detallar en el Formulario-Acta 25 los motivos por los cuales estos rastros no fueron consignados.

⁸ Es obligación del médico que realiza la autopsia rubricar este certificado, pues sin ella el Registro Civil no podrá confeccionar la Licencia de Inhumación. La ley 17.132, que data del año 1967, en el artículo 19 inciso 8 explicita que dentro de las obligaciones médicas se encuentra la expedición de certificados de defunción. Esto está relacionado a que sólo esos profesionales son capaces de constatar la muerte biológica. En el año 2015 mediante la Resolución N° 1825 enmarcada en la Ley N° 14.078 del Ministerio de Salud de la Provincia de Buenos Aires, se resuelve la creación de un nuevo Certificado de Defunción con medidas de seguridad, y nuevas licencias de inhumación y cremación. La creación de este nuevo certificado incorpora en su diseño medidas tales como la utilización de papel afiligranado, sello de agua y obleas de seguridad con número de serie preimpreso. Estas medidas dotan de mayor seguridad al documento en cuestión. Éste, entre otras particularidades, se divide en colores, dependiendo de la proveniencia del cuerpo muerto: dentro de establecimiento sanitario (naranja), fuera de establecimiento sanitario (celeste), exclusivo para uso forense (violeta) y defunción fetal (verde).

⁹ El Registro Nacional de las Personas (RENAPER) es un organismo autárquico y descentralizado que depende de la Vicejefatura de Gabinete del Interior. Su función es llevar un registro de los antecedentes personales de las personas, desde el nacimiento hasta sus distintas etapas de vida.

utilizará para el caso en el que el fallecido no posea DNI., y al sólo efecto de la toma de las huellas dactilares del mismo, según el artículo 46 de la Ley 17.671. Esto es así debido a que, según la normativa imperante, la identificación del fallecido resulta ser uno de los procedimientos más relevantes de todo el proceso y esta acción es considerada como central. Este proceso de documentación es lo que Eva Muzzopappa y Carla Villalta (2011) describen como la forma en que lo estatal se conforma a través de distintas burocracias y lógicas de funcionamiento. De tal manera, ante la falta de identificación del cuerpo muerto, lo único que se perpetúa de su materialidad una vez que sea inhumado, son los documentos que poseen la inscripción de su biometría las huellas dactilares (Carlini Comerci 2017).

DECRETO - LEY 17671
9505784 1212 La Quiaca
FORM NO. 24
AVISO DE FALLECIMIENTO OF. SEC. NO. 1212 COMUNICACION NO. ✓

ARGENTINO/A 1 EXTRANJERO/A 2 VARON 3 MUJER ☒ MAYOR 16 AÑOS ☒ MENOR DE 16 AÑOS 6

No. N.N.
L.E. 1 L.C. 2 D.N.I. 3 C.RES. 4 Clase Apellido/s (si es mujer el de soltera) y nombres

Falleció: día 116 mes 110 año 1984 Localidad La Quiaca
Pcia. Jujuy Depto. Jujuy Nacionalidad
Estado Civil Soltero 1 Casado 2 Viudo 3 Divorciado 4 Oficina enroladora de origen

Acta de defunción No 1218013 Tomo 00033 Folio 0008 Año 1984

ULTIMO DOMICILIO ANOTADO EN EL DOCUMENTO
Provincia 0 Departamento 020
Calle Nro. No. D. M. donde se enroló
Documentos agregados Form. 14 (L.E. L.C. D.N.I. C.RES.)
La Quiaca 23.10.84
FECHA
FIRMA DEL JEF. DE OFICINA SECCIONAL

Figura 1. Aviso de fallecimiento/Formulario n°24 anverso y reverso. Fotografía tomada en el relevamiento realizado por la CIAV en el RENAPER al momento de proceder a la sistematización y entrecruzamiento de los registros y documentos burocráticos.

Si luego de todas estas acciones administrativas y burocráticas la identidad del fallecido no puede ser otorgada, se procederá a su inhumación en el cementerio que le corresponda según la morgue que haya intervenido. En general, es aquella que pertenece a la jurisdicción en donde el cuerpo fue hallado. Posteriormente, será recibido por los agentes administrativos y sepultureros para finalmente ser inhumado como NN. Una vez enterrado no debería ser reubicado o exhumado hasta que no se le otorgue identidad, no obstante, esto en ocasiones no sucede, el cuerpo es levantado y pasado a osario, perdiendo su unidad anatómica y la última posibilidad de ser identificado.

Los cuerpos sin identidad en algunos cementerios poseen un sitio específico de inhumación que se encuentra nominado de manera particular, como, por ejemplo, sector “judicializado” o “manzana 15”. En el caso del Cementerio de San Martín, no existe un espacio particular para estos cuerpos. Sin embargo, cada cementerio dependiente de una municipalidad particular posee sus propias lógicas en íntima relación con quien realice la tarea de recepción y administración de los cuerpos muertos que ingresan a la necrópolis. En conversaciones realizadas con personal del Cementerio de San Martín

advertimos, como ya hemos expuesto, que para ingresar al cementerio el cuerpo necesita la Licencia de inhumación, asimismo según lo manifestado por nuestra interlocutora “una persona puede ser NN por no poseer DNI., pero sí estar identificada, es decir hay personas cercanas, ‘familias adoptivas’ que conocen a esta persona e intervienen para que se realice la inhumación, pero por diversos motivos como falta de dinero, falta de conocimiento de los pasos administrativos, etc., le piden al municipio que el cuerpo sea enterrado en las fosas pertenecientes a personas NN. En estos casos el Aviso de Fallecimiento (Formulario N° 24) se confecciona igualmente, ya que no hay DNI.”¹⁰. Es importante remarcar esta situación, ya que problematiza la definición de la categoría NN y resalta las complejas lógicas y rutinas burocráticas propias de cada institución estatal (Corrigan y Sayer 2007).

De las entrevistas realizadas también surgieron dos categorías nativas que se utilizan dentro de la administración del cementerio. Estas diferencian los NN con familia de los NN sin consanguíneos. Los primeros son denominados como NN directos, quienes no poseen familia, y los segundos como NN indirectos, los cuales mantuvieron vínculos sociales con personas que afirman conocerlos, pero no poseen relación legal con ellos. Estas “familias adoptivas”, aunque no hayan mantenido lazos de sangre con la persona fallecida, se hacen cargo de su cuidado por poseer un vínculo afectivo en vida. A ellas se les permite, en el caso de que lo deseen, poner pasto y flores sobre la tumba, pero no placa identificadora, pues el fallecido se encuentra bajo la categoría de NN compartiendo inhumación con otros fallecidos sin identidad.

Desde la perspectiva de la burocracia y el archivo, esta situación merece ser analizada en sí misma. Como sugieren Philip Corrigan y Derek Sayer (2007), el Estado se materializa a través de rituales y rutinas que se encuentran en los campos burocráticos. En este caso, la rutina de categorizar a los cuerpos como “NN directos” o “NN indirectos” es una práctica burocrática propia del cementerio que organiza el espacio de inhumación. En la medida en que realizan procedimientos aparentemente rutinarios y repetitivos: llenar formularios, registrar muertes, tramitar permisos, firmar actas, validar documentos, sellar papeles, archivar registros, el Estado se hace “real” y tangible según sus propias lógicas de funcionamiento. Estos actos no son meramente administrativos, sino que construyen una forma de orden social y de autoridad estatal. Esta clasificación, aunque no se refleje en una placa, dicta la ubicación final del cuerpo y la manera en la que se gestiona su sepultura, especialmente en el contexto de “tierras gratuitas” para personas sin identidad o con recursos limitados. Asimismo, la Licencia de Inhumación, como menciona nuestra informante, opera como el “DNI del muerto” la cual refuerza la idea de que la identidad del fallecido se transforma en un dato gestionable a través de documentos. La Licencia, junto con el Formulario N° 24, no solo autoriza el ingreso del cuerpo, sino que lo convierte en un objeto de la burocracia. Efectivamente, estos documentos son esenciales, ya que no solo garantizan la trazabilidad e identificación de los fallecidos, sino que también reflejan el ejercicio de la autoridad estatal en la gestión de la vida y la muerte. Mediante esta documentación y el uso de categorías como “NN directos” y “NN indirectos”, la administración del cementerio logra establecer un orden espacial, incluso si este es informal o no está explícitamente delimitado en un sector físico.

¹⁰ Comunicación personal, 29 de octubre, 2016.

Sin embargo, estas situaciones complejizan la trazabilidad de los cuerpos. Como señaló Bernard Cohn (1980), no se trata solo de lo que el documento dice, sino de la intencionalidad que precede a su producción. La falta de un espacio exclusivo para los NN, combinada con las categorías nativas, puede generar un riesgo en el futuro de la trazabilidad forense e identitaria. A pesar de los vínculos afectivos que llevan a las “familias adoptivas” a solicitar la inhumación, la falta de una placa y el uso de un Formulario N° 24 sin DNI, junto con la posibilidad de compartir la sepultura, hacen que la ubicación de estos cuerpos sea especialmente vulnerable a la pérdida de información en los registros, lo que podría impedir una futura identificación.

Organización y espacialidad post-mortuoria intra-cementerio

En el apartado anterior mencionamos que, cuando una persona fallece, se activa un protocolo burocrático específico a partir del cual se generará la documentación necesaria para que los restos de esta puedan tener su ubicación final. Puertas adentro, a estos registros se le añadirán otros relacionados con su espacialidad. A partir de ese momento, esta documentación aportará un dato más a la dimensión identitaria de esa persona, evidenciando cómo la institución estatal, en este caso el cementerio, se conforma a través de la burocracia administrativa (Muzzopappa y Villalta 2011). En este sentido, nuestra informante nos mencionaba que: “acá anotamos todo, donde se van a enterrar en qué lugar, todo”. En este aspecto agrega: “pero igual debo decirte que los más antiguos son los que manejan esas anotaciones, los empleados nuevos a veces se cofunden y ahí sí, tenemos un problema”

La ubicación espacial del cuerpo tendrá coordenadas que no se registrarán ni por la lógica geográfica ni por la cartesiana, sino más bien por una más relacionada a la urbana. Las dinámicas de organización espacial es estos lugares siguen un diseño reticular, asemejando a una cuadrícula urbana¹¹. Dependiendo del cementerio, este se ordenará por manzanas y calles, por secciones y tableros, galerías y filas (Figura 2) o por número de bóvedas. Estos serán los parámetros que guiarán la espacialidad dentro de su territorio. En el Cementerio de General San Martín, cuando se busca identificar una sepultura en tierra como lugar de inhumación, serán tres los componentes que nos darán su ubicación precisa: Sección, Tablón y Sepultura. Para las bóvedas¹² será su numeración única dentro de las inmediaciones del cementerio. Y para las nicheras¹³, estará dado por la ubicación de la galería, la fila y el nicho. Estos datos cuando se entrecruzan, nos dan un lugar único, una posición singular que identifica (Figura 3). Este nuevo dato individualizante de carácter espacial, será una arista que se suma a los datos de identificación que ya portaba en vida, como su nombre, su DNI u otros datos específicos en el caso de que carezca de identidad. Pero esta nueva identificación, a diferencia de las recién mencionadas, no será un dato de trazabilidad perpetuo para el individuo, sino más bien, es una identificación temporal que estará vigente para el fallecido siempre y cuando el mismo permanezca en esa ubicación. Retomando a Michel de Certeau (1984) podríamos argumentar que esta organización convierte el

¹¹ La cuadrícula urbana es un tipo de plano urbano que se caracteriza por tener calles que se cortan de manera perpendicular, formando cuadrículas. También se le conoce como plano ortogonal o en damero

¹² Una bóveda se conforma como una estructura que se construye bajo tierra para albergar ataúdes y proteger los restos mortales de las inclemencias del tiempo.

¹³ Un nicho es un hueco en un muro, que se utiliza para colocar objetos como estatuas o jarrones. En un cementerio, un nicho es el espacio donde se depositan ataúdes o urnas.

“espacio” del cementerio en un “lugar” con significado social y una lógica propia, donde las prácticas y los códigos internos lo dotan de sentido.

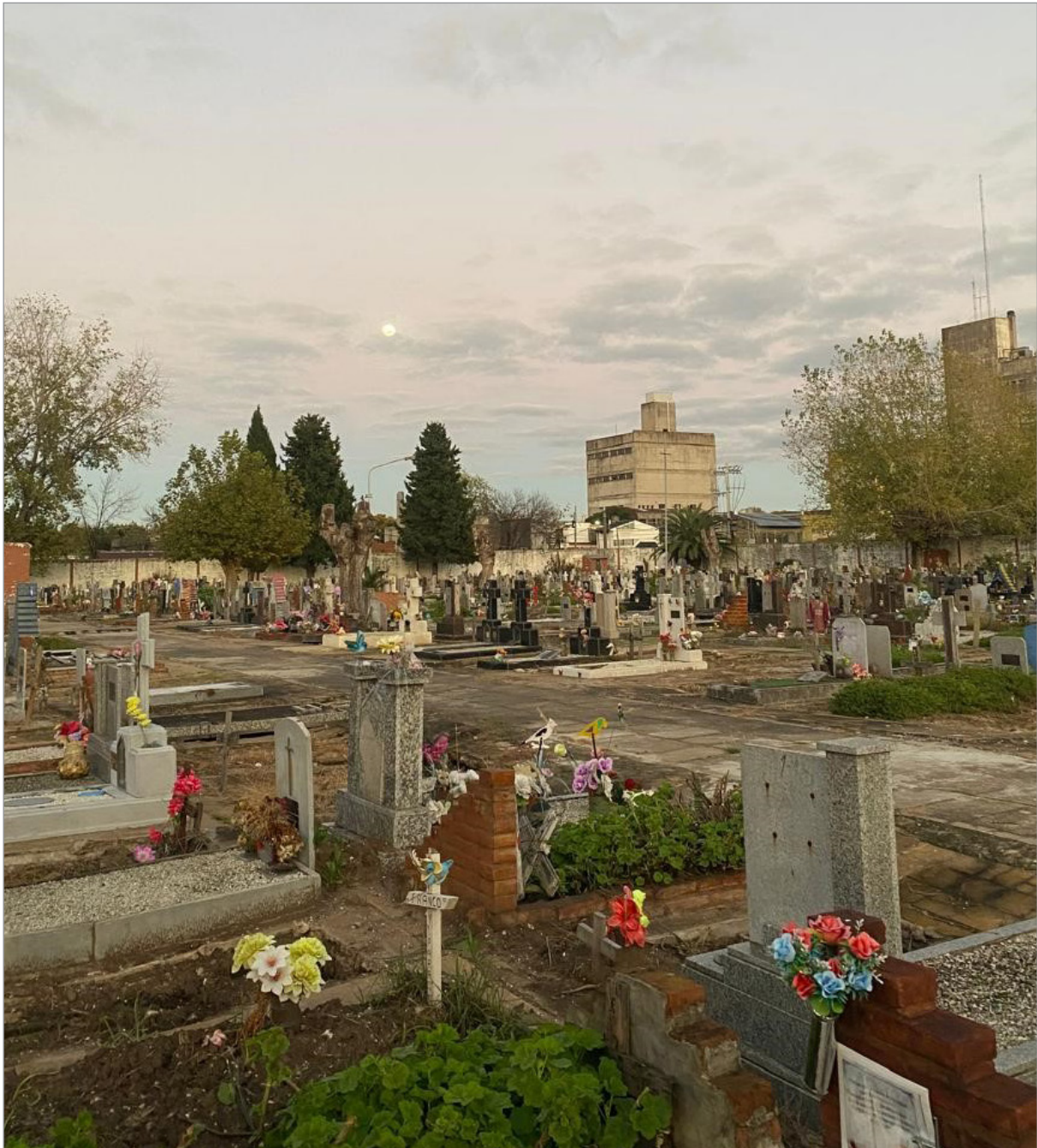


Figura 2: Foto del Cementerio de General San Martín.

63-3-25	[Redacted]	14/3/19
65-3-25	[Redacted]	31/8/18
25-4-25	[Redacted]	~~04/01/2004~~
5-4-25	[Redacted]	30/5/18
11-4-25	[Redacted]	~~04/01/2004~~
15-4-25	[Redacted]	~~23/8/10~~

Figura 3. Listado de sepulturas vencidas a levantar. Lista de capataz de la cuadrilla de trabajadores de campo. Fotografía tomada en el marco de las actividades de la colección osteológica de referencia de San Martín. Las columnas de izquierda a derecha consignan Ubicación (sección, tablón y sepultura), nombre y apellido de la persona inhumada (oculta para preservar la identidad del fallecido), fecha de vencimiento de sepultura.

Las inhumaciones en los cementerios (sepulturas en tierra y nichos) tienen la característica de encontrarse contractualmente bajo una situación de alquiler, es decir, de no perpetuidad. Son lugares cedidos de forma temporal por la institución para que los restos -principalmente- se reduzcan y luego se pueda disponer de ellos si es que el alquiler no tiene continuidad. Cuando esto sucede, se activa un procedimiento de rutina denominado “levantamiento”, en el cual, el individuo que no tiene actualizado el pago del alquiler de su sepultura, es exhumado para pasar al osario. Cuando esto sucede con un nicho, primero se lo ubica de manera transitoria en una sepultura en tierra para lograr su esqueletización y que posteriormente pueda ser enviado al osario. En relación al tiempo que transcurre entre que la sepultura vence y se levanta al individuo de la misma, el periodo mínimo de espera es de cinco años, como se mencionó anteriormente. Este último paso administrativo del traslado a osario conlleva una gran problemática, ya que, si fuese necesario recuperar a algún individuo de este lugar, el éxito de la tarea estará directamente influenciado por el tipo de registro y el detalle minucioso que posea el contenedor en el que se trasladó al individuo.

Adicionalmente, las lógicas de inhumación están vinculadas a diversas variables que afectarán la organización espacial. Una de ellas es el sector destinado a los párvulos, o como se denomina en estos contextos “el patio de los angelitos”. Estas son tierras

en las que la edad va a ser el condicionante que habilite la ocupación de este sector. La ubicación puede estar mediada también por el valor de la inhumación. Existe variabilidad si es en sepultura o nicho y en qué sector del cementerio se encuentre. En la mayoría de los cementerios públicos, los valores van a estar alineados con la lejanía o cercanía a los límites del cementerio, así mismo, hay tierras gratuitas dentro del mismo, donde se inhuman personas sin identidad o dubitadas, es decir, que poseen identidad, pero no cuenta con la documentación necesaria para respaldarla, como es el caso de las personas en situación de calle. No obstante, el Cementerio de San Martín no posee un espacio específico para estos cuerpos, por ello, el registro y las categorías nativas previamente expuestas se conforman como elementos centrales, no solo para posibles casos forenses¹⁴ de identificación, sino para generar un nexo entre familiares y fallecidos con identidad. Estas clasificaciones y la asignación de espacios, como mencionan autores como Jelin (2002) y Da Silva Catela (2002), demuestran que los archivos y registros son cruciales para el análisis de las prácticas sociales y los saberes que organizan el destino de los cuerpos según su estatus social y situación.

Entre el nombre y la coordenada: identidad, espacio y muerte administrativa

A lo largo de este trabajo hemos descrito el circuito documental que acompaña a un cuerpo desde el momento del deceso hasta su inhumación. Sin embargo, una lectura más detenida del material etnográfico y documental relevado permite ir más allá de la descripción procedimental para interrogarse por el tipo de operación identitaria que ese circuito produce.

La literatura antropológica clásica sobre el Estado, en particular Corrigan y Sayer (2007), ha señalado que las rutinas burocráticas no son meros trámites técnicos sino rituales que materializan el poder estatal y producen sujetos clasificables y gestionables. Lo que nuestro trabajo permite agregar a esa lectura es que esta producción no se interrumpe con la muerte biológica. Por el contrario, el cementerio opera como un dispositivo que continúa produciendo identidad una vez que el individuo ha fallecido, aunque bajo una lógica radicalmente distinta: ya no es el nombre propio el organizador central, sino la coordenada espacial.

Esta sustitución no es trivial. La identidad *antemortem* (nombre, apellido, DNI) tiene permanencia y universalidad: en principio, acompaña al individuo con independencia de dónde se encuentre. La identidad espacial *postmortem*, en cambio, es local, institucional y temporalmente acotada: existe en tanto el cuerpo permanezca en ese lugar y en tanto el registro que lo vincula a ese lugar sea conservado con precisión. En otras palabras, es una identidad frágil, cuya continuidad depende enteramente de la calidad de las prácticas administrativas de una institución particular.

Esta fragilidad se vuelve analíticamente visible en al menos tres situaciones que emergieron del trabajo de campo. La primera es la de los denominados NN indirectos: personas que, aunque contaban con vínculos afectivos, fueron inhumadas sin placa identificadora y en parcelas compartidas, lo que dificulta su localización futura. La segunda es la del levantamiento por vencimiento de contrato, procedimiento rutinario que puede desanudar el vínculo entre un cuerpo y su coordenada espacial si el traslado al osario no queda debidamente registrado. La tercera, y quizás la más reveladora, es la que nuestra informante señalaba cuando advertía que “los empleados nuevos a veces

¹⁴ https://labusqueda.eaaf.org.ar/fichas-zona_norte-san_martin/

se confunden y ahí sí, tenemos un problema”: el conocimiento sobre cómo interpretar y producir los registros no está completamente codificado en normas escritas, sino que reside parcialmente en saberes prácticos y tácitos del personal más antiguo. Esto implica que la trazabilidad del cuerpo depende no solo de que existan documentos, sino de que haya agentes capaces de producirlos e interpretarlos correctamente.

Es en este punto donde proponemos el concepto de muerte administrativa, para nombrar el proceso por el cual un individuo que ya ha muerto biológicamente pierde, además, su trazabilidad dentro de los sistemas de registro estatales. No se trata de una negligencia excepcional sino de un riesgo estructural inscrito en las propias lógicas del dispositivo: la identidad espacial *postmortem* es, por definición, temporal y contractual. Cuando el contrato se interrumpe, por falta de pago, por errores de registro, por traslados mal documentados, y no existe un respaldo documental suficiente, el cuerpo queda en un limbo administrativo que, en la práctica, equivale a una segunda desaparición. Esta dimensión cobra especial relevancia en contextos de búsqueda de personas desaparecidas, donde el cementerio puede ser, simultáneamente, el archivo que permite la restitución de identidad y el dispositivo que la oblitera de manera definitiva.

De esta manera, el argumento central del artículo trasciende la noción de que los registros deficientes producen pérdida de información. Lo que el análisis etnográfico permite mostrar es el mecanismo específico por el cual esa pérdida opera: la sustitución de una identidad *antemortem* robusta, por una identidad espacial *postmortem* estructuralmente frágil, cuya preservación recae sobre prácticas burocráticas heterogéneas, parcialmente tácitas y variables según cada institución.

Conclusiones

Nuestra experiencia académica, educativa y laboral nos ha llevado a comprender que los cementerios no son meros lugares de descanso final, sino dispositivos burocráticos que activamente administran la identidad *postmortem*. A lo largo de esta investigación, hemos trazado el circuito documental que acompaña a un cuerpo desde el momento de su deceso hasta su inhumación, reconstruyendo el complejo entramado de registros y lógicas que operan en esta esfera poco estudiada. Hemos demostrado que la documentación póstuma es un eslabón crítico en la cadena de trazabilidad de un individuo, garantizando la continuidad burocrática de su identidad y su vinculación con el espacio físico. Adicionalmente, indagamos cómo un registro preciso no solo ayuda a las familias a localizar la tumba de un ser querido, sino que también es fundamental para la búsqueda de personas desaparecidas, especialmente si existe la posibilidad de que hayan sido sepultadas sin una identificación adecuada. Si estos registros son deficientes, se genera angustia, impidiendo a los familiares encontrar los restos y, en muchos casos, perpetuando el dolor y la incertidumbre.

En esta línea, un hallazgo central de nuestro estudio es la dualidad de la identidad *postmortem*. Aunque la información *antemortem* del fallecido, como su nombre y apellido, se conserva en los libros de administración del cementerio, una nueva identidad espacial se genera y se convierte en el principal código de localización del cuerpo. Este código, compuesto por la sección, el tablón y el número de sepultura, y por categorías propias de cada cementerio, es el que verdaderamente permite la distinción y el hallazgo del individuo dentro de los terrenos del cementerio. Esta nueva nomenclatura se convierte en un eslabón vital para cualquier gestión futura, ya sea un

levantamiento por motivos contractuales o una exhumación judicial, lo cual refleja la intencionalidad del Estado de organizar y clasificar incluso a los muertos. No obstante, estas clasificaciones, varían según cada cementerio y lógica administrativa demostrando como el ámbito estatal no se manifiesta como una entidad abstracta, distante de la vida diaria, sino que se materializa a través de un conjunto de prácticas, rituales y rutinas. Éstas están arraigadas en campos burocráticos que, con el tiempo, adquieren estabilidad y durabilidad. De esta manera, lo estatal se corporiza en las acciones y los procesos de sus instituciones, en lugar de existir como un concepto puramente teórico. Por lo tanto, la precisión y el detalle en la confección de diferentes documentos se convierte en un imperativo ético y administrativo. La ausencia o deficiencia en los registros *postmortem* no es solo un fallo técnico: es el mecanismo concreto a través del cual se produce lo que hemos denominado muerte administrativa, es decir, la pérdida de trazabilidad de un individuo dentro de los propios sistemas estatales creados para preservarla. A diferencia del anonimato con el que algunos cuerpos ingresan al cementerio, la muerte administrativa no ocurre en los márgenes del sistema sino en su interior: es el resultado de una identidad espacial estructuralmente frágil, temporal y dependiente de prácticas burocráticas heterogéneas que no siempre logran sostenerla. En este sentido, el cementerio no es solo un archivo de los muertos sino, potencialmente, el lugar donde una segunda desidentificación puede consumarse de forma silenciosa e irreversible.

Por lo expuesto, nuestro trabajo concluye que la calidad de la política pública en la gestión de los archivos funerarios es determinante para asegurar que la identidad y la memoria de las personas no sean condenadas al olvido perpetuo. El cementerio, en su función de archivo y campo burocrático, no solo organiza el espacio de los muertos, sino que es un actor central en la perpetuación o la disolución de la identidad individual.

Bibliografía

- Cáceres, H., Carlini Comerci, S., Malva E., Grance L. y Sandoval B. (2019). Proyecto osteoteca de General San Martín – recuperación y análisis de una muestra osteológica referente de la población bonaerense contemporánea. En A. Laguens, M. Bonnin y B. Marconetto (Comps.), *Libro de Resúmenes del XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina: 50 años de arqueologías* (pp. 1292-1296). Universidad Nacional de Córdoba
- Carlini Comerci, S. L. (2017). *Desaparecidos de la democracia. La construcción del cuerpo muerto como NN en el conurbano bonaerense* [Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires]. Facultad de Filosofía y Letras.
- Castiglione, C. (2016). Los cementerios como condensación de sentidos y el lugar del migrante. En *V Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales, 16 al 18 de noviembre de 2016*. Mendoza, Argentina. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8394/ev.8394.pdf.
- Cohn, B. (1980). History and Anthropology: The State of Play. *Comparative Studies of Society and History* 22(2), 198–221.
- Corrigan, P. y Sayer, D. (2007). La formación del Estado inglés como revolución cultural. En M. Lagos y P. Calla (Eds.), *La formación del Estado inglés como revolución cultural* (pp. 39–116). La Paz: Weinberg.

- Da Silva Catela, Ludmila. 2002. El mundo de los archivos. En L. Da Silva Catela y E. Jelin (Eds.), *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*. Madrid: Siglo XXI.
- de Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. University of California Press.
- de la Serna Alegre, A. (2021). La vida póstuma del cuerpo muerto o sobre los afectos, la imaginación y los cuidados. *TRAMAS. Subjetividad Y Procesos Sociales* 32(55), 41–62. <https://tramas.xoc.uam.mx/index.php/tramas/article/view/932>.
- Gandulfo, J. (2014). “El caso de las tumbas NN en Grand Bourg. La justicia y los organismos de Derechos Humanos en la transición a la democracia. Tesis de maestría, Universidad de General Sarmiento
- Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. (2014). *Protocolo para el tratamiento de cadáveres, nacidos muertos, segmentos y partes anatómicas en hospitales del GCBA* (IF-2014-11601035-DGLTSSASS).
- González-Quintana, A. (2008). *Políticas archivísticas para la protección de los Derechos Humanos. Actualización y ampliación del informe elaborado para UNESCO y Consejo Internacional de Archivos (1995) sobre gestión de los archivos de los Servicios de Seguridad del Estado de los desaparecidos regímenes represivos*. https://www.ica.org/sites/default/files/politicas_archivisticas_para_la_defensa_de_los_derechos_humanos.pdf.
- Goody, J. (1990). *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Lugar: Alianza.
- Jelin, E. (2002). Introducción. Gestión política, gestión administrativa y gestión histórica: ocultamientos y descubrimientos de los archivos de la represión. En L. da Silva Catela y E. Jelin (Eds.), *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*. Madrid: Siglo XXI.
- Johnson, P. (2008). The Modern Cemetery: a design for life. *Social & Cultural Geography* 9(7), 777–90. <https://doi.org/10.1080/14649360802383154>.
- Lucero, E. G., Espósito Prieto, V., Barallobres, F., Lovigne, A. M., Ragusa Inhouds, C., Cuenca, J. F., Iannuzzo, C. Iannuzzo, C. y Sandoval Ramos, B. (2025). Del encuentro fortuito a la comunidad de prácticas: La conformación del equipo de investigaciones en osteología de la colección San Martín. *Runa*, 46(2), 157-172. <https://www.google.com/search?q=https://doi.org/10.34096/runa.v46i2.16685>
- Martínez, B. (2013). Devenir histórico y juridicidad emergente: espacialidad simbólica en Santa María (Argentina). *Revista Austral de Ciencias Sociales* 12(25), 71–89. https://www.redalyc.org/pdf/459/Resumenes/Abstract_45930943004_2.pdf.
- Martínez, B. & Carlini Comerci, S. (2019). El campo burocrático del anonimato: agentes, instituciones y recorridos del cuerpo muerto N.N. en Tres de Febrero y San Martín (Provincia de Buenos Aires, Argentina). *Revista M. Estudios sobre a morte, os mortos e o morrer*, (4), 2525–3050. DOI: 10.9789/2525-3050. 2019. v4i7.142-16
- Martínez, M. J. (2010). Las vidas de los expedientes judiciales, Ponencia presentada en el Simposio “El campo de lo estatal y sus prácticas escritas. Una vía de indagación etnográfica”, Sextas Jornadas sobre Etnografía y Métodos cualitativos, IDES, Buenos Aires, 11 a 13 de agosto de 2010.
- Ministerio de Salud de la Nación Argentina. 2011. *Manejo seguro de cadáveres:*

Desastres, cólera y otras infecciones. Argentina. <https://iah.msal.gov.ar/doc/Documento95.pdf>.

Ministerio de Salud de la Provincia de Buenos Aires. (2014). *Protocolo único de identificación*. Gobierno de la Provincia de Buenos Aires.

Muzzopappa, E. y Villalta, C. (2011). Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. *Revista colombiana de Antropología* 47(1), 13–42.

Olmo, D. (2002). Reconstruir desde restos y fragmentos: el uso de archivos policiales en la antropología forense en Argentina. En L. da Silva Catela y E. Jelin (Eds.), *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad* (pp. 179–194). Madrid: Siglo XXI.

Organización Panamericana de la Salud (OPS). 2004. *Manejo de cadáveres en situaciones de desastre*. Estados Unidos: Biblioteca Sede OPS. https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/41050/9275325294_spa.pdf.

PROCURACIÓN PENITENCIARIA DE LA NACIÓN. 2008. *Informe anual de la Procuración Penitenciaria de la Nación*. Argentina. <https://www.ppn.gov.ar/pdf/publicaciones/Informe-anual-2008.pdf>.

PROTEX-ACCT. 2016. *Búsquedas de personas en democracia. Actualización de registros, relevamiento de datos, cruces de información e identificaciones de NN*. Argentina: Ministerio Público Fiscal. https://www.mpf.gov.ar/protex/files/2016/11/Protex_Bu%CC%81squeda_personas_2016_5-8.pdf.

Sandoval Ramos, B., Carlini Comerci, S. L., Perosino, M. C., Micheli, D., Barreiro, A., Rabuffetti, N., ... Cels Manavella, E. (2023). Tareas y problemáticas feminizadas en la búsqueda de personas desaparecidas. La experiencia de la Colectiva de Intervención Ante las Violencias: Nota. *Práctica Arqueológica*, 6(2), 109–116. Recuperado a partir de <https://plarci.org/index.php/practica-arqueologica/article/view/1272>

Sarrabayrouse Oliveira, M. J. (2003). *Poder judicial y dictadura. El caso de la morgue judicial (Cuaderno N° 4: Memoria y dictadura)*. Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires; Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Sarrabayrouse Oliveira, M. J. (2009). Reflexiones metodológicas en torno al trabajo de campo antropológico en el terreno de la historia reciente. *Cuadernos de Antropología Social*, (29), 61–83. <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913914004.pdf>.

Skår, M., Helena N. & Grete S, (2018). Green urban cemeteries: more than just parks. *Journal of Urbanism: International Research on Placemaking and Urban Sustainability*, 11(3), 362–382. <https://doi.org/10.1080/17549175.2018.1470104>

Somigliana, M. y Olmo, D. (2000). La huella del genocidio. Los desaparecidos. *Encrucijadas*, (15), 22–35.

Vento Canosa, E. (2002). *La última morada: historia de los cementerios en Matanzas*. Buenos Aires: Matanzas

Warner, L. (1959). *The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans*. New Haven: Yale University Press.



Silvia Laura Carlini Comerci es Licenciada en Ciencias Antropológicas, becaria doctoral CONICET-ICA-UBA. Integrante del Equipo de Antropología de la Muerte y el morir. Ha dictado clases en diversas materias de grado y en seminarios de extensión académica



Belén Pastora Sandoval Ramos es Profesora en Ciencias Antropológicas, candidata a doctora por la Universidad de Buenos Aires. Líneas de investigación: Aplicación de Isótopos Estables en Antropología Forense, en Argentina. Ha dictado clases en diversas materias de grado y en seminarios de extensión académica.

Las razones de la cultura. Los consumos culturales y sus justificaciones en dos ciudades no-metropolitanas de la Provincia de Buenos Aires¹

[MELINA FISCHER]
CENIT-EEyN-UNSAM/CONICET
fischer.melina@gmail.com

[GABRIEL D. NOEL]
ITECA-ECyT-UNSAM/CONICET
gnoel@unsam.edu.ar

Resumen

En este artículo analizamos las modalidades específicas que asumen los consumos culturales en ciudades no metropolitanas, a partir de un análisis comparativo entre dos ciudades de la Provincia de Buenos Aires (Tandil y Villa Gesell) durante el periodo 2015-2020. A partir de un trabajo cualitativo, el artículo propone una síntesis de las principales ventajas y desventajas que sus habitantes adjudican al consumo cultural en ellas, problematizando varias afirmaciones frecuentes en este tipo de estudios a la hora de argumentar acerca de constricciones y obstáculos. Lejos de polemizar contra la putativa validez o fundamento de las justificaciones de los actores, proponemos entenderlas en términos de *excusas*, es decir, como actos de habla que dan cuenta de la validez de una regla general, a la vez que justifican la excepción ante ciertas circunstancias particulares atenuantes. Al mismo tiempo, mostramos que las ciudades no metropolitanas no son solo escenario de dificultades y constricciones, sino también de factores que facilitan y habilitan las prácticas y consumos culturales en ellas.

Palabras clave: consumos culturales, ciudades no metropolitanas, justificaciones, excusas

The Reasons of Culture: Cultural Consumption and Its Justifications in Two Non-Metropolitan Cities in Buenos Aires Province

Abstract

This paper analyzes the specific forms that cultural consumption assumes in non-metropolitan cities, based on a comparative analysis of two cities in the Province of Buenos Aires (Tandil and Villa Gesell) during the period 2015-2020. Using qualitative



¹ Artículo recibido: 10 de diciembre de 2025. Aceptado: 27 de mayo de 2026.

research, the article presents a synthesis of the main advantages and disadvantages that residents attribute to cultural consumption in these cities, problematizing several common assertions in this type of study, usually restricted to constraints and obstacles. Far from arguing against the purported validity or basis of the actors' justifications, we propose understanding them in terms of *excuses*; that is, as speech acts that account for the validity of a general rule while simultaneously justifying the exception in the face of certain mitigating circumstances. At the same time, we show that non-metropolitan cities are not only rife with difficulties and constraints, but also a setting with factors that facilitate and enable cultural practices and consumption within them.

Keywords: cultural consumption, non-metropolitan cities, accounts, excuses

As Razões da Cultura: Os Consumos Culturais e Suas Justificações em Duas Cidades Não Metropolitanas da Província de Buenos Aires

Resumo

Este artigo analisa as formas específicas que o consumo cultural assume em cidades não metropolitanas, com base em uma análise comparativa de duas cidades da Província de Buenos Aires (Tandil e Villa Gesell) durante o período de 2015 a 2020. Utilizando pesquisa qualitativa, o artigo apresenta uma síntese das principais vantagens e desvantagens que os residentes atribuem ao consumo cultural nessas cidades, problematizando diversas afirmações comuns nesse tipo de estudo ao se discutir restrições e obstáculos. Longe de questionar a suposta validade ou fundamento das justificativas dos atores, propomos compreendê-las em termos de *desculpas*; isto é, como atos de fala que justificam a validade de uma regra geral, ao mesmo tempo que justificam a exceção diante de certas circunstâncias atenuantes. Ao mesmo tempo, mostramos que as cidades não metropolitanas não são apenas palco de dificuldades e restrições, mas também de fatores que facilitam e viabilizam práticas culturais e o consumo em seu interior.

Palavras-chave: consumo cultural, cidades não metropolitanas, justificativas, desculpas

Introducción

El propósito del presente artículo es analizar las modalidades específicas que asumen los consumos culturales en ciudades no metropolitanas, a partir de un análisis comparativo entre dos ciudades de la Provincia de Buenos Aires (Tandil y Villa Gesell) durante el periodo 2015-2020. Más específicamente, propone una síntesis de las principales ventajas y desventajas relativas al consumo cultural identificadas en esta clase de aglomeraciones, problematizando varias afirmaciones frecuentes acerca de las constricciones para el consumo cultural.

Este trabajo es resultado de una investigación que se propuso conocer e interrogar las prácticas y consumos culturales en estos espacios urbanos, analizando potenciales recurrencias en sus modalidades locales, así como particularidades contextuales e históricas de las mismas que pudieran implicar formas peculiares de consumo. La elección de estas dos localidades sirvió al propósito de realizar una *comparación por medio de contrastes*, es decir, una comparación que en lugar de realizarse con casos semejantes, busca establecer contrastes con lo contrario o diferente (Da Matta, 1997). Cuando hablamos de espacios urbanos no metropolitanos, nos referimos a aquellas ciudades de escala pequeña y mediana que se encuentran alejadas a más de 150

kilómetros de los grandes centros urbanos. Como señalan entre muchos otros Greene y de Abrantes (2018), la noción de *ciudades no-metropolitanas* permite escapar al binarismo rural/urbano (Noel, 2017), para dar cuenta de aquellos aglomerados que desempeñan lugares secundarios dentro de las jerarquías urbanas nacionales. De acuerdo con estos autores, son ciudades cuya escala permite recorrerlas con cierta facilidad y en tiempos relativamente cortos, cuyo tamaño poblacional implica cierta heterogeneidad pero no el total anonimato y en las que su población se desplaza a un ritmo desacelerado. Aun cuando en las últimas décadas proliferaron una serie de trabajos que se enfocan sobre este tipo de escenarios (Fischer, 2021a; Noel, 2020; de Abrantes, 2021; Gravano, Silva y Boggi, 2016; Ré, 2025; Trimano, 2017), las ciudades pequeñas y medianas reciben menor atención en comparación con los grandes aglomerados urbanos en la investigación en ciencias sociales y, especialmente, en lo referido a prácticas y consumos culturales (Grillo, Papalini y Benítez Larghi, 2016).

Las dos ciudades de las que se ocupa el presente texto pertenecen inequívocamente a esta categoría. La primera de ellas, Villa Gesell, está ubicada sobre las costas del Mar Argentino, a una distancia de 370 km de la Ciudad de Buenos Aires y, al momento de nuestra investigación, contaba con una población de alrededor de 37.000 habitantes². Fue fundada en 1931 y entre las décadas de 1960 y 1970 se consolida como una ciudad de veraneo con un perfil masivo. En consecuencia, recibe una gran cantidad de turistas durante la temporada de verano, cuya afluencia puede alcanzar al millón y medio de visitantes (Noel, 2020), de manera que la vida de sus habitantes está atravesada por una temporalidad que divide al año en dos partes: por un lado, la temporada de verano; y por el otro, el resto del año, al que se denomina simplemente “invierno” (cf. Noel, 2020; de Abrantes, 2021). Como se verá, esta temporalidad afecta notablemente a la oferta cultural de la ciudad y las posibilidades de apropiación de la misma por parte de sus residentes. La ciudad de Tandil, por su parte, se ubica en el centro-sudeste de la provincia, a una distancia aproximada de 350 km de la Ciudad de Buenos Aires y está rodeada por las sierras del sistema de Tandilia. Al momento de nuestra investigación contaba con una población de 134.000 habitantes, es decir, casi cuatro veces mayor que Villa Gesell. Sus orígenes se remontan al año 1823 cuando se comenzó la construcción del Fuerte Independencia, como parte de la campaña que la Provincia de Buenos Aires lanzó contra la población indígena (Merlo, 2021). Si bien también es una ciudad turística, no se encuentra afectada por un ciclo estacional, a la vez que suma otras actividades económicas tanto de índole industrial como agropecuaria. A esto cabe agregar la presencia de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN) la cual, como puede imaginarse, constituye una institución de relevancia en la generación de propuestas culturales.

Como puede verse, si bien ambas ciudades pueden ser clasificadas como espacios urbanos no metropolitanos, tienen una cantidad significativa de diferencias que nos permitieron realizar la mencionada comparación por medio de contrastes, particularmente en lo que refiere a su historia, su tamaño poblacional, su temporalidad, sus actividades económico-productivas y la presencia de una institución de educación superior.

El artículo se estructura en seis apartados: el primero está destinado al debate sobre la

² El partido se compone de cuatro localidades: Villa Gesell, Mar de las Pampas, Las Gaviotas y Mar Azul, más una quinta emergente (Colonia Marina).

noción de *consumos culturales* y la metodología adoptada en nuestra investigación; a continuación se presentan las principales características de las ofertas culturales de las ciudades trabajadas; el tercer apartado presenta el marco analítico que sustenta los dos apartados subsiguientes, fundamentalmente movilizando la categoría de *excusas* para interpretar los motivos alegados para la “abstención cultural”; luego, los apartados cuarto y quinto se centran en las excusas generalizadas y las excusas específicamente no metropolitanas para la no realización de actividades culturales; y finalmente, el siguiente se ocupa de las facilidades y ventajas para el consumo cultural en ciudades de esta escala. El artículo cierra con unas reflexiones finales.

Los consumos culturales en debate y su abordaje metodológico

Una dificultad inicial para el abordaje de los consumos culturales afecta a su delimitación teórica y empírica. Así, la definición clásica se remonta a García Canclini quien los entiende como el

conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio o donde estos últimos están subordinados a la dimensión simbólica. (García Canclini, 1992: 4)

Diversos autores han criticado la dificultad de operacionalizar empíricamente este concepto, en especial en relación con el punto en el que el valor simbólico empieza a ser predominante y a quién corresponde determinar ese predominio (Ortega Villa y Ortega Villa, 2005; Peters, 2012). Respecto de las investigaciones específicas en torno de los consumos culturales y los públicos, numerosos autores señalan un predominio de estudios cuantitativos que buscan agregar datos a fin de ofrecer un panorama general sobre un país, una ciudad o un grupo etario particular. Estas investigaciones presentan sus resultados usando variables clásicas de segmentación (edad, sexo, nivel socioeconómico, nivel de estudios y lugar de residencia), pensadas para otro tipo de estudios, y con una mirada sobre la estructura social que no necesariamente resulta relevante para los modos en que el consumo de bienes y servicios culturales efectivamente se segmenta. Asimismo, suelen dejar de lado las lógicas sociales que las interconectan como prácticas en la experiencia de las personas y muestran dificultades para dar cuenta de la constante transformación de los mismos, al vaivén de los cambios sociales y subjetivos de la época contemporánea (Aliano y Moguillansky, 2017; Pinochet Cobos y Güell, 2018; Quevedo, 2008). Debido a todas estas dificultades, se ha sugerido una redefinición drástica del concepto o incluso su abandono (Ortega Villa, 2009). Desde nuestra perspectiva, la propuesta más fructífera es la ofrecida por Peters, quien define al consumo cultural como

los distintos tipos de apropiación de aquellos bienes cuyo principal valor percibido es el simbólico, que son producidos y consumidos en circuitos relativamente diferenciados, y que requieren de ciertos conocimientos especializados para su apropiación y uso. (Peters, 2012: 157)

Como puede verse, la definición de la primacía del valor simbólico se desplaza aquí hacia la propia percepción de los actores. Como destaca el autor, una conceptualización de estas características reconoce “la existencia de afinidades electivas entre el consumo cultural y los diversos fenómenos socioculturales o, más específicamente, en las percepciones sobre ellos” (Peters, 2012: 158). Siguiendo este supuesto, no corresponde a los investigadores dictaminar qué constituirían bienes o actividades culturales, sino más bien identificar qué tipo de consumos son reconocidos como culturales por los propios actores y cómo opera dicho reconocimiento, esto es, de qué manera definen el significado, dominio y alcance de “lo cultural”. Así, para poder estudiar los consumos culturales de los habitantes de las ciudades que nos ocupan, fue necesario adoptar una estrategia cualitativa que nos permitiera, en primer lugar, identificar qué clase de actividades y espacios recibían el reconocimiento como “culturales” por parte de distintos actores y reconstruir el abanico de la “oferta cultural” en cada uno de los escenarios investigados de acuerdo a la oferta etiquetada de dicha forma por las instituciones y residentes locales. Sobre esta base, fue posible avanzar en el análisis de los procesos de apropiación de la oferta cultural local, así como de la disponible en otras ciudades.

En este marco realizamos observaciones en distintos espacios, eventos y actividades culturales y una totalidad de 28 entrevistas a residentes de estas ciudades (17 a residentes de la ciudad de Villa Gesell y 11 a habitantes de Tandil). La selección de los entrevistados, más que seguir criterios sociodemográficos, se basó en el vínculo con actividades culturales locales: artistas; gestores y funcionarios culturales; y residentes de la ciudad que no participan como productores del campo cultural. El trabajo de campo en Villa Gesell fue más extenso, por ser la primera ciudad estudiada (desde inicios de 2015 hasta inicios de 2020), mientras que en Tandil fue más breve (entre fines de 2018 y fines de 2019) en la medida en que llegamos a esta ciudad con la pregunta de investigación estabilizada y con la mirada orientada a partir del trabajo iniciado en la ciudad previa³. Asimismo, estos materiales fueron complementados con el análisis de diversas fuentes secundarias (resoluciones municipales, notas periodísticas, publicaciones en sitios web y redes sociales, emisiones de programas en vivo, libros de autores locales, publicaciones académicas de grupos de investigación de Tandil, entre otros). Todos los materiales fueron analizados con el software de análisis de datos cualitativos *Atlas.ti*, siguiendo a la teoría fundamentada en los datos (Strauss y Corbin, 2002). De esta manera, todos los documentos fueron codificados de manera inmediata desde el inicio de la investigación, creando en primer lugar códigos emergentes de los datos, para luego identificar coocurrencias y crear categorías más generales, refinadas y que permitan crear un esquema interpretativo.

Debido a la vacancia de este tipo de estudios, se trató de una investigación de carácter exploratorio que buscó identificar los modos de configuración de lo “cultural” en estas ciudades no metropolitanas y las formas de apropiación de las ofertas culturales con una mirada comparativa entre ciudades, para profundizar en trabajos ulteriores en dimensiones adicionales (como el género, la clase social, los grupos etarios).

³ También es importante mencionar que el trabajo de campo en Tandil planeaba ser más extenso, pero fue interrumpido por las medidas de aislamiento por la pandemia COVID-19.

Los consumos culturales en Villa Gesell y Tandil

A grandes rasgos, los residentes de la ciudad de Villa Gesell suelen destacar que su oferta cultural tiene una gran variación entre la temporada de verano y el “invierno” debido a la marcada estacionalidad de su actividad turística. Durante la temporada de verano, la oferta cultural es presentada como más ubicua, tanto en lo que refiere a propuestas y espacios como en lo relativo a días y horarios. Una parte de esta oferta veraniega es de carácter masivo y *mainstream* (como el teatro comercial o ciertos recitales de artistas reconocidos) y de iniciativa privada o impulsada por la Secretaría de Turismo. Asimismo, también se expande la actividad de artistas y artesanos, tanto locales como foráneos, a partir de los anfiteatros al aire libre, los espectáculos callejeros y los diversos paseos de artesanos. En general, estas propuestas tienden a ubicarse en zonas céntricas y frecuentadas por turistas, tanto de la propia Villa Gesell como de las localidades del sur del partido (en especial Mar de las Pampas). A su vez, la oferta cultural del “invierno” es representada como circunscripta en gran medida en los espacios y actividades culturales municipales, con especial énfasis en los talleres y cursos que se ofrecen en forma gratuita a través de la Secretaría de Cultura, Educación y Deportes, acompañada en menor medida por propuestas de espacios comunitarios, organizaciones de la sociedad civil o talleres de artistas locales.

En Tandil encontramos que la reconstrucción de la oferta cultural local contrasta con la de Villa Gesell en la medida en que en esta ciudad las ofertas culturales no se ven afectadas por la actividad turística (con la única excepción del fin de semana largo de Semana Santa donde surgen ciertas propuestas ligadas al turismo religioso). Tal independencia se evidencia también en la ubicación de los espacios, que se concentran en la zona céntrica de la ciudad, mientras que el albergue turístico tiende a localizarse en las zonas periféricas cercanas a las sierras. Por otro lado, el peso de las ofertas municipales es aquí menor en comparación con el caso de Villa Gesell, no sólo por las características de la gestión municipal y la forma en que ésta concibe su rol (Fischer, 2022), sino también a la centralidad de otros espacios e instituciones como la ya mencionada UNICEN. Así, la presencia de una Universidad Nacional era uno de los primeros elementos que nuestros informantes mencionaban a la hora de presentar la oferta cultural de la ciudad, en tanto varios espacios y actividades dependen de ella, o colabora y apoya otras actividades. Vinculada con esta institución, en especial con su Facultad de Arte y la carrera de Teatro, encontramos un gran número de teatros independientes, lo que, una vez más, era destacado por muchos de nuestros informantes como una particularidad de su ciudad. Además de la mencionada casa de estudios, hallamos en Tandil otras instituciones educativas (de música, danzas, teatro, artes visuales, entre otras), lo que implica respectivas actividades motorizadas por dichos espacios o por sus integrantes. A esto podemos agregar que los espacios y actividades comunitarias o de la sociedad civil tienen mayor presencia que en el caso de Villa Gesell, al igual que las galerías o espacios de arte y productoras que organizan espectáculos de música en vivo.

Finalmente, ambas ciudades organizan diversas fiestas populares o festivales a lo largo del año. Gran parte de esta actividad está vinculada con los *repertorios identitarios* (Noel, 2013) movilizadas por los emprendedores morales (Becker, 2009; Noel, 2020) de cada ciudad y los distintos sectores que la componen. En el caso de Villa Gesell, además, estas fiestas se encuentran orientadas a fomentar la actividad turística en

temporada baja, por lo que las mismas suelen tener lugar los fines de semana largos⁴.

La abstención cultural: más allá de la dicotomía entre “excusas” y “restricciones objetivas”

Como destaca Campos Medina, el contexto en el que tiene lugar la experiencia del consumo cultural implica “la existencia de constrictores y facilitadores (...), así como de modos de regulación de las relaciones con los otros individuos involucrados” (Campos Medina, 2015: 16). Siguiendo con esta idea, en lo que sigue intentaremos reponer las principales dimensiones que favorecerían o dificultarían el consumo cultural en estas ciudades no metropolitanas. Como veremos en breve, encontramos coincidencias con lo planteado por otros estudios e investigaciones a la vez que especificidades de estos espacios urbanos.

Analizando lo señalado por diversos estudios sobre consumos culturales (Campos Medina, 2012; SInCA, 2013, 2017, entre otros) encontramos que los principales motivos alegados por los respondientes a la hora de explicar por qué no realizaron actividades culturales se vinculan con la falta de interés, de tiempo o de dinero. A estos se suman, en menor medida, la falta de información, de costumbre, de compañía, la inexistencia de la oferta y los problemas de salud. La imputación de estos motivos varía en función del tipo de actividad, alternándose sobre todo el lugar que ocupan la falta de tiempo y la de dinero. Sin embargo, como hemos ya mencionado, estos resultados se desprenden de estudios cuantitativos centrados en grandes conglomerados urbanos y no deben pensarse como automáticamente extensibles a espacios de otra escala y naturaleza, que merecen un tratamiento empírico *sui generis*.

Ahora bien, antes de proceder resulta oportuno detenerse en una imprescindible aclaración metodológica acerca de la interpretación de los datos de campo. En efecto, gran parte de los resultados que aquí expondremos se basan en las afirmaciones de nuestros entrevistados acerca de los motivos por los cuales realizan o no realizan ciertas actividades. Sabemos perfectamente (aunque quienes practican las ciencias sociales lo olviden con frecuencia) que las *motivaciones* son observacionalmente inaccesibles a los investigadores (e incluso opacas para los propios actores) y que lo que una entrevista recoge es siempre y necesariamente la *imputación retrospectiva de una motivación*, construida como *justificación* - esto es, un *account* (Scott & Lyman, 1968; Noel, 2013). Asimismo, sabemos que en el contexto de una entrevista, los actores ajustan sus respuestas en función de lo que entienden que es una respuesta legítima a una pregunta que puede interpretarse en clave de evaluación moral (Bourdieu, 2006). Esto es particularmente notorio en el caso de los consumos culturales, donde al ser la cultura implícitamente entendida como algo “elevado” a lo cual todos deberíamos tener la intención de acceder, la dimensión acusatoria es difícil de soslayar. Justamente por eso, cuando los sujetos interpelados se vean forzados a admitir que se abstienen de participar en ciertas prácticas o consumos culturales, tenderán a protestar no obstante su *buena voluntad cultural* (Bourdieu y Darbel, 2012) y a explicar dicha falta en términos de lo que Werneck (2009) denomina *excusas*.

Las excusas son actos de habla que, a la vez que afirman la validez de una regla general, justifican la excepción y solicitan indulgencia en virtud de circunstancias particulares atenuantes, entre las cuales se destacan aquellas que delegan la responsabilidad en una

⁴ Para mayor detalle, ver Fischer (2021b).

agencia externa que interfiere con lo que de otro modo hubiese sido la plena anuencia de quien se excusa. Así, nuestros interlocutores argumentan con frecuencia que más allá de su coincidencia acerca de la importancia de “la cultura” para la vida individual y colectiva, se interponen constantemente circunstancias particulares que impiden el acceso y la frecuentación de actividades relacionadas con la misma en virtud de una pérdida del control pleno sobre la situación. En este sentido debemos guardarnos mucho de leer (como lo hacen con frecuencia numerosos estudios sociológicamente ingenuos) ciertas respuestas generalizadas a la hora de justificar la abstención de determinadas prácticas culturales como si dieran cuenta automática de constricciones objetivas; por el contrario, las mismas deben ser interpretadas como excusas que permiten proveer una razón legítima para la “falta” de consumo cultural, solicitando indulgencia ante la legitimidad atribuida a estos consumos. Esto no implica que las *restricciones objetivas* no existan, por supuesto, sino que es imposible deslindarlas de la operación de enunciación en la que los propios actores la despliegan. Las excusas no se oponen a ellas como lo “subjetivo” se opondría a lo “objetivo”: la distinción misma pierde sentido cuando abordamos nuestros materiales empíricos como lo que efectivamente son: actos de habla en el marco de una relación social establecida con un entrevistador. Las “restricciones objetivas” y las “disposiciones subjetivas” están en el mismo plano: son tropos movilizados en ese acto en pos de una excusación plausible. Sobre esta base, nuestro análisis no intentará adjudicar o pronunciarse acerca de la *aceptabilidad* de las excusas provistas por nuestros interlocutores; por el contrario, procurará mostrar qué *recursos* (Noel, 2013) son movilizados por éstos a la hora de justificar su abstención de las prácticas culturales, dando por sentado que ellos mismos los consideran plausibles y legítimos, y por tanto que constituyen “lugares comunes” (es decir ampliamente distribuidos) en los colectivos de los que forman parte.

Las excusas generalizadas: falta de tiempo, de dinero y problemas de salud

La *falta de tiempo* es uno de los argumentos más aducidos para explicar la abstención y en este sentido nuestra propia investigación coincide con lo señalado por otros autores y trabajos. Campos Medina (2012), por ejemplo, sobre la base del análisis de los resultados de la Segunda Encuesta Nacional de Participación y Consumo Cultural de Chile del año 2009, señala que la falta de tiempo es la principal razón declarada de la no asistencia a diversas manifestaciones culturales⁵. En relación con ello, el autor sostiene que si bien “resulta legítimo pensar en la falta de tiempo como una respuesta ‘comodín’ para justificar todo aquello que no se hace”, es razonable pensar que en la mayoría de los casos “el tiempo utilizado en el consumo cultural sea un tiempo *residual*, cuyo uso supone una administración de los otros tiempos comprometidos” (Campos Medina, 2012: 63)⁶. Sin embargo, creemos que esta afirmación conlleva un supuesto implícito difícil de defender acerca del carácter “marginal” de la actividad cultural respecto de otras que serían por contraste más “fundamentales”. El tiempo es siempre un recurso finito, de manera tal que los sujetos deben sopesar sus intereses a la hora de adjudicarlo,

⁵ Analiza la asistencia a exposiciones, teatro, danza, conciertos y cine.

⁶ A esto cabe agregar las limitaciones de los instrumentos, que en muchos casos preguntan por una o por “la principal” de las “motivaciones”, respecto de toda una clase de prácticas a las que se le aplicarían en bloque. Como veremos en lo sucesivo, un abordaje etnográfico permite relevar una complejidad en el reporte de la acción que resulta inaccesible a los cuestionarios.

decidiendo efectivamente, qué es importante y qué no lo es, y aquellas personas lo suficientemente comprometidas con una actividad (cultural, recreativa, deportiva o de cualquier otra naturaleza) resignarán tiempo de otras actividades y compromisos a la hora de satisfacerla. Una vez más, no corresponde al analista adjudicar el carácter “central” o “marginal” de una práctica: la delimitación corresponde exclusivamente a los nativos. Como lo muestran nuestros propios hallazgos, aun cuando ciertos actores argumentan no tener tiempo para ciertas actividades culturales, hacen la “excepción” cuando se trata de una práctica por la que tienen mayor afición y por la que “vale la pena” hacer un sacrificio⁷. Para citar un ejemplo, Sofia, indagada sobre el *Museo Municipal de Bellas Artes* recurre a la falta de tiempo como una respuesta legítima para explicar porque no suele asistir al museo local, pero a medida que avanza el argumento reconoce que no es una oferta que realmente le interese o disfrute:

E: [...] Acá el MUMBAT, ¿lo conoces?

S: Sí, sí, lo conozco, pero no cuentan con mi apoyo [ríe]. No es que no... a ver... no es que no me interese, qué sé yo, pasa que uno por ahí tiene tan... es tan poco el tiempo que uno tiene libre, que lo elijo ocupar con cosas que realmente me interesan o que disfrute (Sofía, becaria doctoral, 30 años).

Algo análogo sucede con la *falta de dinero*, que en algunos casos funciona para justificar la no realización de ciertas actividades. Aquí debemos tener en cuenta, como destaca Wilkis (2018), que las valuaciones monetarias en las sociedades contemporáneas no se reducen a simples transacciones económicas, sino que implican también la producción de jerarquías sociales, morales y estéticas. Por ello, cuando el dinero es mencionado como un limitante para el consumo cultural, no sólo se moviliza su disponibilidad objetiva, sino que lo que efectivamente se pone en juego es cuánto se está dispuesto a gastar por determinado consumo. Así, varios de nuestros entrevistados manifiestan el interés por ciertas prácticas, pero sostienen que involucran sumas muy elevadas o que no destinarían tanto dinero en ellas, lo cual es muy distinto que afirmar que no se dispone del dinero necesario. Nuevamente, como ya mencionamos respecto del tiempo, el dinero siempre resulta un recurso limitado y cuyo uso aparece configurado por diversas adjudicaciones evaluativas, que llevan a los sujetos a sopesar intereses e invertirlo en ciertas actividades, en detrimento de otras alternativas.

Ahora bien, no desconocemos que en algunos casos la *falta de dinero* es refractada diferencialmente de acuerdo con la posición social, el capital locacional (Bourdieu, 1999) o la naturaleza de la oferta. Podemos verlo en algunos casos, como el de Marina y Sofia (ambas profesionales de la ciudad de Tandil de 34 y 30 años), en los que la falta de dinero es señalada como una limitación para asistir a conciertos de artistas

⁷ Incluso, trabajos sobre la afición a ciertas prácticas culturales como el de Benzecry (2012) muestran cómo los fanáticos tienden poner en un primer plano las actividades vinculadas con la práctica o consumo por el cual tienen devoción, con la cual tienen toda una serie de compromisos y deberes.

También resulta importante destacar que la falta de tiempo es mencionada como motivo para la falta de consumo cultural en el caso de prácticas culturales de mayor *adherencia territorial* (Campos Medina, 2015) que requieren del traslado de los consumidores al sitio en el que tiene lugar la actividad cultural en cuestión. Esta advertencia resulta importante, en la medida en que, como muestran diversos estudios, a partir del auge de los medios digitales e internet, el consumo cultural tiende a ser más fragmentario y se entremezcla con los momentos de ocio y de trabajo (Igarza, 2009).

internacionales que suelen implicar un traslado a otra ciudad (una vez más expresada en términos de que “no están dispuestas a gastar tanto dinero”), factor que no mencionan respecto de las ofertas de su propia ciudad. Distinto es el caso de Lorena (Villa Gesell, 47 años, trabajadora estacional no calificada) quien nos planteaba que había querido llevar a sus hijas a ver una obra en la *Casa de la Cultura* (actividad que los funcionarios municipales nos definían como “accesible”), pero que no lo hicieron porque las entradas le resultaban muy costosas para todo su grupo familiar⁸.

Finalmente, encontramos el motivo vinculado a *problemas de salud*, movilizado en mayor medida por adultos mayores (Werneck, 2011).

Las excusas específicas: el acceso (y sus dificultades) en ciudades no-metropolitanas

Hasta aquí hemos enumerado algunos de los motivos mencionados a la hora de justificar la abstención de ciertas actividades culturales análogos a los recogidos por otras investigaciones, generalmente basadas en datos cuantitativos y aplicados en ciudades centrales. Sin embargo, también emergen en los relatos de los actores de espacios no-metropolitanos otros factores de gran importancia a la hora de argumentar las dificultades o desincentivos para el consumo cultural, que parecieran ser específicos de esta clase de escenarios y que generalmente no aparecen (o solo lo hacen de forma muy marginal) en la literatura existente.

Así, una razón frecuentemente esgrimida a la hora de referirse a los motivos para no participar de ciertos eventos o actividades en estas ciudades se vincula con la *adversidad del clima*, invocando un determinismo geográfico/climático que por acción u omisión interfiere con la realización de ciertas actividades. En este sentido, ambas localidades exhiben un clima más hostil que el de las grandes ciudades de la región pampeana. Tandil, por ejemplo, se ubica en una zona de sierras con una gran amplitud térmica diaria y estacional, con registros de temperaturas mínimas sumamente bajos. Villa Gesell, por su parte, se encuentra en el litoral atlántico, donde el viento, las ráfagas y las sudestadas⁹ suelen ser habituales a lo largo del año. Estas características climáticas son invocadas con suma frecuencia a la hora de explicar por qué no se realizan ciertas actividades o por qué sólo se hacen en ciertos momentos (si hay sol, si “el día está lindo”, etc.). Por ejemplo, Horacio (Tandil, 78 años, director teatral jubilado) cuenta entre risas que le gusta mucho el jazz y que “hay gente que toca muy bien” en su ciudad, pero que no asiste porque “arrancan después de las doce de la noche. Y esta es una ciudad sumamente fría”. De la misma manera, Gabriela (Tandil, 57 años, profesora de inglés), nos menciona que en el invierno le “cuesta salir”, especialmente después de las cinco de la tarde, cuando el sol comienza a ocultarse.

El factor climático adquiere aún más importancia al considerar las ofertas culturales de estas ciudades que tienen lugar al aire libre. A modo de ejemplo, Marina nos contaba

⁸ Desde ya, en este caso también podemos hacernos la pregunta de si efectivamente no llegaban a disponer del dinero o si, desde su óptica, no resultaba razonable gastar ese capital en un consumo cultural en comparación con otro tipo de consumos. En todos los sectores sociales se juegan ideas morales en torno al dinero y sus usos. Lo que queremos destacar es que, en este caso, se pone en cuestión la realización de un consumo cultural en la propia ciudad, mientras que en otros sectores sólo sucede cuando se trata de una práctica que requiere mayor inversión económica, tanto por el tipo de oferta como por la necesidad de trasladarse.

⁹ Se trata de tormentas suscitadas por la entrada de viento húmedo proveniente del sudeste.

que en la ocasión en que *Divididos*¹⁰ tocó en Tandil, decidió no asistir no sólo porque el valor de la entrada le resultaba elevado, sino porque, además, el *show* se realizaba en el *Anfiteatro Municipal*, lo que implicaría pasar frío y no disfrutar de la experiencia. En este sentido, ciertas condiciones “objetivas” de la ciudad, como las temperaturas habituales y la ubicación de los espacios culturales, contribuyen a que una experiencia que en principio podría resultar atractiva resulte no serlo por las condiciones materiales en las que tiene lugar. Nuevamente, al sopesar los intereses y las condiciones, asistir a una actividad cultural puede quedar descartado. Como nos decía Marina, riendo “Todo bien, [pero] las ganas del rock no me llegan a calentar los huesos como para decirme ‘bueno, voy’”.

De manera similar, en relación con fiestas locales de Villa Gesell como la “Chocogesell” (que se realiza en agosto) o la “Fiesta de la Diversidad Cultural” (que tiene lugar en el fin de semana largo del 12 de octubre) diversos entrevistados mencionaban la influencia del clima en su justificación de la decisión de frecuentar las mismas, en la medida en que se trata de eventos que tienen lugar al aire libre o en carpas armadas para la ocasión, sin mucho resguardo del frío. Cuando es invocado por personas mayores o con problemas de salud, el recurso al clima presta legitimidad a las excusas para abstenerse de este tipo de eventos.

Otro factor adicional a la hora de explicar la falta de apropiación de las ofertas culturales locales de alta “adherencia territorial” (Campos Medina, 2015) es el mayor *atractivo de los contenidos disponibles en el hogar*, ya sea a través de objetos como libros o instrumentos musicales o de contenidos digitales disponibles en internet. El atractivo de estos consumos muchas veces se enuncia por contraste con los factores que desalientan sus alternativas (particularmente los referidos a cuestiones climáticas): de esta manera, ante la adversidad del clima y la necesidad de invertir tiempo y dinero, resultaría más atractivo “quedarse en casa” mirando películas, series o videos por internet, leyendo o tocando música. Nótese bien que este argumento no es movilizad o en detrimento del consumo cultural, sino en favor de uno (el que se realiza en el hogar) y en detrimento de otro (el que depende de una oferta localizada). Nicolás (pianista y humorista gráfico, 46 años), nos planteaba por ejemplo que “en invierno, en Gesell, me quedo en mi casa, me veo una película (...), internet, *Netflix*, ya está. Qué voy a ir a [pasar] frío a no sé dónde”. Otro ejemplo nos los proporciona Verónica (Tandil, historiadora, 45 años) quien insiste en llamarse “perro verde”¹¹ a lo largo de toda la entrevista, dando a entender con ello su “rara” preferencia a quedarse leyendo algún libro o mirando series y documentales por *Netflix*: “[...] tengo *Netflix* [ríe]. Y es un problema. Si siempre fui medio perro verde porque no me gustaba salir mucho, imagínate con *Netflix*”. Entre quienes prefieren quedarse en el hogar se encuentra también Ernesto (poeta geselino, 62 años), quien nos plantea que “los grandes viajes culturales, las grandes experiencias con la cultura, [se tienen] a través de la lectura”. Este hallazgo es consistente con lo ya señalado por la literatura precedente, que identifica un putativo repliegue de los consumos de los bienes culturales al ámbito privado en detrimento del público (Sempere Ruiz, 2018; SInCA, 2017)¹².

¹⁰ *Divididos* es una célebre banda de rock de la que participan varios de los supervivientes de *Sumo*, grupo emblemático de la década de los 80’ en Argentina.

¹¹ En referencia al refrán “es más raro que un perro verde”.

¹² En este sentido cabe recordar, retomando a Urry (2002), que los desplazamientos físicos no son la única

Otro de los motivos principales que hemos encontrado atribuido para la abstención de ciertas actividades culturales se vincula con la *percepción de cierta escasez de oferta cultural* en el lugar de residencia. El mismo hizo su aparición especialmente en Villa Gesell donde hemos encontrado la evocación persistente de una ciudad con escasa oferta cultural, construida principalmente por contraste con otros espacios urbanos de mayor envergadura, así como a partir de la comparación de la oferta que predomina durante el “invierno” con su contraparte estival y de temporada. Si bien, una vez más, esta percepción de la escasez de la oferta cultural se ancla en una base “objetiva” (en tanto hay, efectivamente, una reducción en magnitud y variedad de la oferta cultural entre la temporada de verano y el “invierno”), también encuentra sus fundamentos en el escaso atractivo que estos sujetos le encuentran al tipo de oferta cultural realmente existente y que conduce a la *invisibilización* de ciertas actividades o espacios culturales (Moguillansky y Fischer y otros, 2017). En este sentido, las actividades y espacios locales de pequeña escala, organizados por la municipalidad o desde la sociedad civil, resultarían poco atractivos en comparación con la oferta masiva, propia de las industrias culturales y que tiene lugar en grandes ciudades. Como consecuencia, estos actores manifiestan que su participación en actividades culturales de la ciudad a lo largo del año resulta limitada y en algunos casos, definen como deseables las que encuentran en otras ciudades más grandes como Mar del Plata o Buenos Aires. A su vez, este tipo de explicación también aparece (aunque con menor frecuencia) en el caso de Tandil, principalmente como uno de los motivos esgrimidos como queja al no poder asistir a recitales de músicos internacionales.

Desde ya, la putativa pobreza de la oferta no es el único factor que se moviliza para dar cuenta de la abstención de ciertos consumos, ya que podemos suponer que los sujetos podrían trasladarse (de hecho, en muchas ocasiones lo hacen) para asistir a ciertos eventos o espacios. Sin embargo, en los argumentos de esta naturaleza se conjugan otras dificultades (y excusas) relacionadas con la falta de dinero, tiempo y compañía, a la vez que supone un costo adicional mantenerse informado acerca de una oferta cultural que no está disponible en el propio lugar de residencia. Incluso cuando el tiempo y el dinero no constituyen un obstáculo, el viaje, como nos señalara Verónica, implica también “ganas” y un gasto de energía que no siempre se está dispuesto a invertir. En este sentido, en caso de que los residentes de estas ciudades deseen trasladarse a otra ciudad con el fin de asistir a alguna actividad cultural, deben calcular, entre otras cosas, el tiempo dedicado a dicho *viaje cultural* -que en el caso de la Ciudad de Buenos Aires requiere aproximadamente cinco horas-, sin contar los traslados al interior de la propia ciudad de destino. Ello implica que probablemente se requiera pernoctar allí, destinándose así dos días para asistir a un único evento, requiriendo de una disponibilidad de tiempo mayor que la que necesitaría un residente del lugar dónde se localiza dicho tipo de oferta. Por ello, algunos de nuestros entrevistados nos planteaban que, a pesar de las ganas de asistir, por ejemplo, a conciertos de artistas internacionales, el costo económico de las entradas, el traslado y los gastos allí requeridos, hacían que

forma de viajar, sino que en los tiempos actuales existen ciertos sustitutos de los mismos posibilitados por las nuevas formas de comunicación. Así, no sólo los objetos viajan a los consumidores (como en el caso de los libros o los instrumentos musicales), sino que a la vez que podemos viajar imaginativa y virtualmente a través de imágenes y contenidos disponibles ubicuamente a partir de la televisión e internet.

esta actividad fuera descartada o se realizara con menos frecuencia de la pretendida. Así, sería todo ese tiempo “colateral” lo que implica tanto cansancio para Verónica y que la lleva a viajar sólo en casos puntuales que considera que “valen el sacrificio”. De esta forma, la falta de oferta se conjuga con otras “dificultades” como las mencionadas faltas de tiempo y dinero, y aunque una y otra sean excusas genéricas y extendidas, en estos escenarios adquieren mayor “fuerza” o legitimidad al combinarse con la distancia, ya que los traslados y la logística inherente a los mismos requieren una inversión mayor de dichos recursos.

Por otro lado, si bien hemos mencionado previamente que la falta de tiempo suele ser una excusa genérica para justificar la no realización de actividades culturales, en el caso de Villa Gesell debemos hacer una salvedad adicional en función de la *estacionalidad de la actividad turística* que afecta tanto a la configuración de la oferta cultural de la ciudad como a la actividad laboral de sus residentes (de Abrantes, 2021). En este sentido, el momento en que la oferta local aumenta en variedad y cantidad, coincide con la intensificación de la actividad laboral de buena parte de los residentes de la ciudad que, por ello, disponen de menos tiempo para apropiarse de la misma. Al mismo tiempo, como relatan varios entrevistados, es difícil coincidir con amigos y familiares, igualmente afectados por la temporada, con los que se podría asistir a espacios o eventos culturales.

Asimismo, hemos encontrado que, en algunos casos, los residentes de la ciudad se declaran acostumbrados al ritmo tranquilo que predomina durante el “invierno” y que, en consecuencia, perciben la llegada masiva de los turistas como una “invasión” (de Abrantes, 2021). Así, Héctor (jubilado, 65 años), luego de relatar algunos cambios en la vida en la ciudad entre el “invierno” y la temporada de verano, nos decía, riendo: “lo que más esperamos del turismo es que se vayan”. En este sentido, algunos de nuestros entrevistados manifiestan no sentirse cómodos en sitios donde se concentra el turismo, al punto de evitarlos aun cuando ello suponga dejar de apropiarse de ofertas que pudiera resultarles interesante. Por ejemplo, cuando le preguntamos a Camila (profesora de educación especial, 30 años) si en verano se acercan a las actividades de los anfiteatros y paseos de Mar de las Pampas, nos responde que prefieren frecuentar estas localidades en invierno, cuando “es más tranqui, porque en verano es todo muy caótico Gesell, ¿viste? Es como todo muuuuucha gente, mucho, mucho tránsito, mucho... y medio que le escapamos”. Algo similar nos decía cuando le preguntamos si asistía a algún espectáculo musical durante la temporada de verano: “A mí tanta cantidad de gente junta, medio que le escapo [...] No sé, este año vino Jimena Barón¹³... no, ni loca iba. No, no. Ni loca tanto caos, tanta gente”.

En este mismo sentido, Úrsula (61 años, portera en escuela pública) nos comentaba que en el verano frecuenta menos el centro de la ciudad (donde se concentra buena parte de la oferta cultural), no sólo por la falta de tranquilidad, sino también por la percepción de que dicho espacio “no es para uno”, que le pertenece a los turistas, movilizandole las referencias a una frontera moral. De esta forma, los cambios en la forma en que se experimenta la ciudad en los distintos momentos del año, también afectan a la apropiación de la oferta cultural (de Abrantes, 2021).

Finalmente, otro de los factores que influye en los motivos para no asistir a una actividad cultural en ciudades de esta escala (y que afecta tanto a los residentes de Tandil como a

¹³ Famosa actriz y cantautora argentina.

los de Villa Gesell) se vincula con el *conocimiento interpersonal* que hace que uno tenga más probabilidades de conocer a quienes organizan la actividad o quienes frecuentan esos espacios, y con quienes se puede tener un vínculo problemático (Blanc, 2016). Mientras que en algunos casos la sociabilidad y la esperanza de encontrar conocidos puede constituir un aliciente para asistir a ciertos espacios o actividades, en otros casos lo desalienta, como es el caso por ejemplo de Facundo (Tandil, becario doctoral, 28 años), quién dejó de ir al teatro con la frecuencia que lo hacía para evitar cruzarse con su ex novio.

Facilidades y ventajas del consumo cultural en ciudades no metropolitanas

Hasta aquí nos hemos referido a los factores que los residentes de ciudades no metropolitanas movilizan a la hora de justificar por qué no se apropian de ciertas ofertas culturales disponibles, ya sea en otras ciudades o en su propia ciudad y hemos hecho referencia en este sentido a ciertas desigualdades relativas al acceso a la oferta cultural propia de estos espacios urbanos. Ahora bien, esta perspectiva en torno a la putativa desigualdad en el consumo cultural de estos espacios urbanos es la que predomina en la literatura académica y en las investigaciones disponibles, basadas o bien en supuestos no siempre examinados acerca de la estructura de la oferta cultural del país como un todo¹⁴ o bien en grandes encuestas cuya cobertura rara vez alcanza este tipo de aglomeraciones. Tales trabajos argumentan como si no existieran consumos culturales de derecho propio en las ciudades no metropolitanas, en virtud del supuesto predominio y concentración de las industrias culturales en las grandes metrópolis (Rotbaum, 2008). Sin embargo, nuestro propio trabajo de investigación en espacios no metropolitanos revela que ese supuesto no se condice con la diversidad y heterogeneidad de la oferta cultural en estas aglomeraciones y que la “falta de oferta cultural” no constituye el único motivo (y ni siquiera el principal) que dificultaría el acceso a los bienes culturales, sino que como hemos visto, aparecen otras dimensiones que hacen a los obstáculos y desigualdades en el consumo cultural que reclaman el reconocimiento de sus propias particularidades.

Cabe señalar, sin embargo, que los reportes que enuncian los habitantes de estas ciudades no se agotan solamente en una formulación negativa o crítica, ni en la referencia a dificultades y desigualdades. Por el contrario, a la luz de un panorama de oferta cultural local muy heterogéneo (Fischer, 2021a) los actores espontáneamente enuncian ventajas tanto en la propia oferta como en las condiciones para su acceso que se vinculan con las características de sus ciudades. Así, y a diferencia de gran parte de los estudios sobre consumos culturales que se han centrado exclusivamente en dar cuenta de las *dificultades* en el acceso a la cultura, intentaremos aquí analizar también qué es lo que se moviliza como *habilitando* y *facilitando* el consumo cultural en el caso de las ciudades no metropolitanas que hemos estudiado.

Resulta interesante que gran parte de los factores que habilitarían o favorecerían el consumo cultural en estas ciudades son inversiones especulares de motivos esgrimidos a la hora de explicar la falta de consumo y presentados como fundamento de sus excusas. Así, por ejemplo, como contraposición a la “falta de tiempo” encontramos

¹⁴ Paradójicamente muchos de estos trabajos, que se posicionan explícitamente desde una crítica al centralismo y al “porteñocentrismo”, lo reproducen implícitamente en su caracterización del “interior” como un “desierto” en términos de oferta cultural.

aquí la *mayor disponibilidad de tiempo*; y en lugar de la necesidad de recorrer grandes distancias para acceder a una oferta cultural, vemos la *cercanía de los espacios y la facilidad de acceso* como un elemento que favorecería ciertas prácticas y consumos. Siguiendo con esta idea, nuestros entrevistados, especialmente aquellos que han pasado por una metrópolis en su trayectoria residencial, destacan como un elemento positivo la proximidad de los espacios, que se transitan en menos tiempo que, por ejemplo, el que requeriría trasladarse desde el conurbano bonaerense a la Ciudad de Buenos Aires o al interior de la Capital Federal.

Tal es el caso de Gabriela (57 años, profesora de inglés) para quien su mudanza a Tandil desde la ciudad de Buenos Aires inaugura un periodo de nuevas prácticas y consumos culturales, y que destaca que el ritmo de vida en esta nueva ciudad pone a su disposición un tiempo que no tenía disponible previamente. Marina por su parte, también de Tandil, nos cuenta que asiste con frecuencia al cine del espacio INCAA¹⁵, no sólo por sus precios (mucho más accesibles que los del cine comercial), sino también por la cercanía respecto de su hogar¹⁶.

Respecto de Villa Gesell, si bien nuestros entrevistados no siempre lo mencionan de forma tan explícita como en los casos anteriores, también vemos aparecer el tamaño de la ciudad y la cercanía de los espacios como una ventaja para el acceso a ciertos espacios o actividades culturales. Así, no sólo la distancia no aparece mencionada como una dificultad, sino que incluso algunos actores afirman tener espacios culturales a pocas cuadras de sus casas. De la misma manera, debemos recordar que la temporalidad en esta ciudad es refractada en función de la actividad turística y sus ciclos, de forma que si en el verano el tiempo escasea, en el “invierno” se cuenta con mayor disponibilidad para acercarse a ofertas culturales municipales, principalmente cursos y talleres, así como para la realización de otras actividades o consumos en el interior del hogar (de Abrantes, 2021).

Por otro lado, otro aspecto que aparece mencionado como una ventaja para el acceso a ciertos consumos culturales es nuevamente un elemento contrapuesto a los que encontramos enunciados como obstáculos: así, en lugar de la “falta de dinero”, algunos entrevistados mencionan la *accesibilidad de los precios* o la *gratuidad de las ofertas* como factores que estimularían la participación cultural. Por ejemplo, Marina menciona a los precios como una ventaja comparativa de Tandil respecto de la Capital Federal, ya que “son mucho más accesibles”. Así, contaba que solía asistir a unas fiestas que organizaba un productor local un domingo al mes en casas o galpones en las que se pasaba música y tocaban bandas “zarpadas” [excelentes] a precios económicos. En esta misma línea, muchos de nuestros entrevistados de Villa Gesell comentan haber pasado por diversos cursos y talleres ofrecidos por el municipio de forma gratuita a través de sus Casas de la Cultura, centros culturales o la Casa del Abuelo. Ello se vincula nuevamente con las propias características de la oferta cultural de esta ciudad, que se define por el predominio de la oferta municipal, especialmente en el “invierno”.

¹⁵ Los espacios INCAA son salas de cine ubicadas en distintas localidades del país que dependen del Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales (INCAA). Las mismas fueron creadas a partir del año 2004, cuando la Ley N° 17.714 crea el Programa Espacios INCAA, con el propósito de “garantizar la exhibición de las producciones cinematográficas argentinas [...] en todo el territorio nacional”, entre otros (Ley N° 17.714).

¹⁶ Esto se vincula también con la configuración espacial de la oferta cultural de Tandil que se concentra en gran medida alrededor de la Plaza Independencia (también conocida como Plaza del Centro).

Por otra parte, y volviendo sobre otro punto ya mencionado en la sección precedente encontramos un estímulo adicional para los consumos vinculados con la *sociabilidad* y los afectos, es decir una participación en talleres y actividades basada en la frecuentación de amistades y familiares, que frecuentemente se combina con otras ventajas ya mencionadas como la cercanía de los espacios y la disponibilidad de tiempo. En esta línea, numerosos entrevistados mencionaban la asistencia a este tipo de actividades sobre esta base, como en el caso de Camila y Héctor, que cuentan haber asistido a un nuevo evento municipal de Villa Gesell, la “Fiesta del Arte”, motivados, entre otras cosas, por el hecho de que su hija hacía una presentación con su grupo de danzas urbanas. Algo similar nos cuenta Úrsula, ya que tanto su hija como algunas de sus nietas toman clases de zumba y bachata en la *Casa de la Cultura* y suelen invitarla a sus presentaciones.

Ahora bien, al analizar este tipo de vinculación con las ofertas culturales, debemos reconocer que, si bien se encuentra relativamente generalizado en virtud de la escala urbana y la sociabilidad a ella asociada, el mismo impacta más en las mujeres que en los hombres, debido a que son ellas quienes más se ocupan de las tareas de cuidado. Así, la maternidad y el trabajo de cuidado funcionan como un estímulo para realizar actividades que, tal vez, no se realizarían de igual manera. Como es habitual, si bien la maternidad funciona en estos casos como un elemento de aliento a estos consumos, nuestras entrevistadas nos han hecho saber que no necesariamente la actividad se experimenta como disfrute, sino más bien como parte de las cargas del cuidado. Así, Camila, por ejemplo, luego de contarnos que no le despiertan mucho interés las obras que tienen lugar en la *Casa de la Cultura* de Villa Gesell reconoce, irónicamente, que el fin es acompañar a su hija y amigas y no “que sea un planazo digamos”.

Por último, también resulta interesante pensar lo qué sucede con “la falta de información” que hemos visto esgrimida a la hora de explicar la abstención respecto de ciertas actividades culturales. Si bien hemos visto este recurso en boca de nuestros informantes, también nos hemos encontrado con la caracterización de una escala urbana y de sociabilidad en las que *información circula de manera fluida* y que, por ello, permite enterarse con facilidad acerca de las ofertas y actividades locales. A modo de ejemplo, Camila de Villa Gesell nos comenta que a pesar de que no lee noticias ni mira el canal de televisión local, en la escuela en que trabaja “siempre está como rondando la información. [...] porque van a ofrecer los talleres o [...] porque el hijo de mi compañera va y lo hace”. De la misma forma, Marina de Tandil, si bien dice enterarse de muchas actividades por su trabajo como productora de una radio local, también destaca que “muchas de la gente que organiza son amigos y amigas. Entonces también esa data me llega”. Incluso sucede algo similar con Alan (Editor, 45 años), quien al inicio de la entrevista nos decía no estar muy informado de las actividades culturales de la ciudad, pero que luego da cuenta de un vasto conocimiento de la misma a la que accede por el diario local, porque le avisa su hermana que también vive en Tandil o por recomendaciones de padres de los amigos de su hijo de ocho años. De esta manera, los vínculos estrechos con amigos, colegas o familiares favorecidos por la escala de estas ciudades no sólo contribuyen a alentar un tipo de consumo cultural basado en la sociabilidad, sino que también permiten la circulación de la información acerca de las propuestas locales.

A partir de estos casos, argumentos y recursos, puede verse cómo la evidencia encontrada en nuestra investigación complejiza los discursos y supuestos en torno a

la actividad y el consumo cultural en ciudades no metropolitanas, que habitualmente tienden a ver sólo falta, escasez y dificultades.

Reflexiones finales

A lo largo del presente artículo hemos analizado los resultados de una investigación realizada entre 2015 y 2020 sobre consumos culturales en ciudades no metropolitanas de la Provincia de Buenos Aires, centrándonos fundamentalmente en los motivos que alegan sus habitantes para explicar tanto sus consumos y sus prácticas, como su abstención. Para ello, problematizamos los argumentos que predominan en este tipo de estudios mayoritariamente cuantitativos y centrados en las constricciones para el consumo cultural, a la vez que nos propusimos dar cuenta de ciertas particularidades que emergen del modo de vida en las ciudades no metropolitanas.

El artículo propone una mirada analítica centrada en las *justificaciones* de los actores (y no en las “motivaciones”, empíricamente inaccesibles), que se propone entender los motivos alegados para la no realización de ciertas prácticas en términos de *excusas* (Werneck, 2009), es decir, como actos de habla que dan cuenta de la validez de una regla general, a la vez que justifican la excepción ante ciertas circunstancias particulares atenuantes.

Si bien hemos considerado a los distintos motivos de desaliento a ciertas prácticas y consumos culturales localizados en tanto *excusas*, los mismos efectivamente contribuyen y se conjugan de diversas maneras para constreñir ciertos tipos de consumo cultural. En este sentido, puede pensarse que los actores al momento de justificar sus decisiones para acercarse o no a ciertas ofertas culturales, actúan como si sopesaran por un lado el peso del interés, las ganas o la emoción que les genera cierta práctica cultural, y por el otro una serie de dificultades que son movilizadas a la hora de volver verosímiles y legítimas sus excusas: la pobreza de la oferta cultural, la falta de tiempo y de dinero, la adversidad del clima o los problemas de salud, entre otros factores. Ciertamente, esto no implica ignorar que no todos los actores están provistos con las mismas herramientas y recursos para hacer frente a dichas dificultades; por el contrario factores como la posición social, los ingresos, el género (y en especial la desigual distribución de las tareas de cuidados entre hombres y mujeres), la edad o el estado general de salud plantean límites a la capacidad que tendrán los sujetos a la hora de sortear sus dificultades, o en la naturaleza misma de éstas (Noel, 2013).

Finalmente, abordamos factores que los actores identifican como facilitadores del consumo cultural en ciudades de esta escala y hemos visto que en muchas ocasiones se contraponen de manera simétrica a los que explicaban la “falta” de consumos culturales: la disponibilidad de tiempo, la accesibilidad o gratuidad de las ofertas, la cercanía de los espacios, la sociabilidad y la circulación fluida de la información.

Bibliografía

- Aliano, N., y Moguillansky, M. (2017). De los consumos a las prácticas culturales. Una mirada desde las articulaciones biográficas. *Astrolabio*, (19), 96-117. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/17850>
- Becker, H. (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Benzecry, C. E. (2012). *El fanático de la ópera: Etnografía de una obsesión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Blanc, M. (2016). "Para além das suas fronteiras": pessoalidade, conduta pública e trajetórias pequenourbanas. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 15(45), 78-88. Recuperado de <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>
- Bourdieu, P. (1999). Efectos de lugar. En Bourdieu, P. (dir.) *La miseria del mundo* (pp. 119-124). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2006). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. y Darbel, A. (2012). *El amor al arte: Los museos de arte europeos y su público*. Buenos Aires: Prometeo.
- Campos Medina, L. (2012). El consumo cultural: Una actividad situada. En P. Güell y T. Peters (Eds.), *La trama social de las prácticas culturales: Sociedad y subjetividad en el consumo cultural de los chilenos* (pp. 51-81). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Campos Medina, L. (2015). Análisis del consumo cultural en clave territorial. Algunas pistas otorgadas por la ENPCC 2009. *Contenido. Arte, Cultura y Ciencias Sociales*, (5), 14-27.
- Da Matta, R. (1997). *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- De Abrantes, L. (2021) *En los senderos del tiempo. Una etnografía sobre las experiencias temporales de un balneario bonaerense (Villa Gesell 2015-2020)*. Tesis de doctorado en Antropología Social. Universidad Nacional de San Martín.
- Fischer, M. (2021a). Las dinámicas de la "cultura" en dos ciudades no metropolitanas de la Provincia de Buenos Aires (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional de San Martín.
- Fischer, M. (2021b). La conformación de la oferta cultural de dos ciudades no metropolitanas de la provincia de Buenos Aires. Noel, G. y N. Gavazzo (Eds.). *Fuera de escala: migraciones y transformaciones sociales en aglomeraciones medianas y pequeñas de la Argentina* (pp. 51-79). Banfield: Teseo.
- Fischer, M. (2022). La gestión de la "cultura" en ciudades no metropolitanas. Una comparación entre Tandil y Villa Gesell (Provincia de Buenos Aires, Argentina). *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos*, (26), 170-191. <https://doi.org/10.48162/rev.48.031>
- García Canclini, N. (1992). Los estudios sobre comunicación y consumo: El trabajo interdisciplinario en tiempos neoconservadores. *Diálogos de la Comunicación*, (32), 1-9.
- Gravano, A., Silva, A. y Boggi, S. (eds.) (2016) *Ciudades vividas. Sistemas e imaginarios de ciudades medias bonaerenses*. Buenos Aires: Café de las ciudades.
- Greene, R. y de Abrantes, L. (2018) El Modo de Vida en Ciudades No-metropolitanas. Disolviendo el Binarismo Urbano/Rural. En R. Greene (Ed.). *Conocer la Ciudad. Imaginarios, Métodos, Cartografías, Sentidos* (pp. 207-238). Santiago de Chile: Bifurcaciones.
- Igarza, R. (2009). *Burbujas de ocio: Nuevas formas de consumo cultural*. Buenos Aires: La Crujía.
- Merlo, Julio F. (2021). La ubicación del Fuerte Independencia a través de las investigaciones arqueológicas (Tandil, provincia de Buenos Aires). *Anuario de Arqueología, Rosario*, (13), 115-128.
- Moguillansky, M. y Fischer, M. (2017) ¿La cultura está en otra parte? Acerca de

prácticas y consumos culturales en ciudades pequeñas y grandes de la Argentina. *Cuestión Urbana*, (2), 63-75.

Noel, G. D. (2013). De los Códigos a los Repertorios: Algunos atavismos persistentes acerca de la cultura y una propuesta de reformulación. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 3(2).

Noel, G.D. (2017). Ni lo Uno ni lo Otro, sino Todo lo Contrario. Las Limitaciones del Dualismo Rural-Urbano en el Abordaje de la Región Costera del Río de la Plata y Algunas Propuestas de Reconceptualización. *Tessituras* 5(1), 129-170.

Noel, G.D. (2020). *A la sombra de los bárbaros: Transformaciones sociales y procesos de delimitación moral en una ciudad de la Costa Atlántica bonaerense (Villa Gesell, 2007-2014)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.

Ortega Villa, L. M. (2009). Consumo de bienes culturales: Reflexiones sobre un concepto y tres categorías para su análisis. *Culturales*, 5(10), 7-44.

Ortega Villa, L. M. y Ortega Villa, G. (2005). *Donde empieza la carne asada. Consumo de bienes culturales en sectores populares de Mexicali*. Mexicali: UABC.

Peters, T. (2012). La afinidad electiva entre consumo cultural y percepción sociocultural: El caso de Chile. En P. Güell y T. Peters (Eds.), *La trama social de las prácticas culturales: Sociedad y subjetividad en el consumo cultural de los chilenos* (pp. 149-178). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Pinochet Cobos, C. y Güell, P. (2018). Visitantes, audiencias, públicos. Apuntes para un estudio desde las prácticas culturales. *Atenea (Concepción)*, (518), 151-166. <https://doi.org/10.4067/S0718-04622018000200151>

Quevedo, L. A. (2008). Consumos y prácticas culturales en América Latina. En F. J. Piñón (Ed.), *Indicadores culturales 2007: Cuadernos de políticas culturales* (pp. 109 - 117). Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Re, V. (2025). Figuraciones del Retorno en el imaginario cultural de la pequeña ciudad: Espacios, temporalidades y afectos desde el enfoque de las movilidades. *Revista del Museo de Antropología*, 18(2), 367-378. <https://doi.org/10.31048/djd5bj89>

Rotbaum, G. (2008). Consumos culturales en el país y en la Ciudad de Buenos Aires. En F. J. Piñón (Ed.), *Indicadores Culturales 2007: Cuadernos de políticas culturales* (pp. 38-47). Caseros: EDUNTREF.

Scott, M. B. y Lyman, S. M. (1968). Accounts. *American Sociological Review*, 33 (1), 46-62.

Sempere Ruiz, F. (2018) *Los consumos de los bienes culturales públicos en la ciudad de Santa Fe* (Tesis de doctorado). Universidad de Alicante, España.

SInCA (2013). *Encuesta Nacional de Consumos Culturales 2013/2013. Informe general*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SInCA.

SInCA (2017). *Encuesta Nacional de Consumos Culturales 2017. Informe general*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SInCA.

Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia: Universidad de Antioquia.

Trimano, L. G. (2017). Paisas y gringos. Neorruralidad serrana, transformaciones relacionales e identidades emergentes, Argentina. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 49(3), 461-471. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562017005000023>

Urry, J. (2002). Mobility and Proximity. *Sociology*, 36 (2), 255-274.

Werneck, A. (2009). Moralidade de bolso: A 'manualização' do ato de dar uma desculpa

como índice da negociação da noção de ‘bem’ nas relações sociais. *Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 2(3), 107-141. Recuperado de <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7161>

Werneck, A. (2011). A velhice como competência de efetivação de ações moralmente questionadas. Situações em supermercados do Rio de Janeiro. *RBSE*, 10(28), 11-44.

Wilkis, A. (2018). El poder de (e)valuar. En A. Wilkis (Ed.), *El poder de (e)valuar: La producción monetaria de jerarquías sociales, morales y estéticas en la sociedad contemporánea* (pp. 9-26). San Martín: UNSAM Edita.



Melina Fischer es Doctora en Sociología y Magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales (EIDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Es becaria postdoctoral de CONICET con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones para la Transformación (CENIT) de la UNSAM. Actualmente se encuentra investigando sobre políticas científicas orientadas a la resolución de problemas.



Gabriel D. Noel es antropólogo, doctor en ciencias sociales e investigador de CONICET con sede en el Laboratorio de Neuroingeniería del Instituto de Tecnologías Emergentes y Ciencias Aplicadas de la Universidad Nacional de San Martín. Asimismo es Profesor Titular en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y parte del plantel docente de posgrado de la Universidad Nacional de Córdoba y la Universidad Nacional de Misiones.

Las disputas por la memoria social y el espacio sacralizado: Gauchito Gil y Virgen de Luján enfrentados en la gruta de los pañuelos¹

[MARCO ANTONIO GIOVANNETTI]

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
División Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales y Museo,
Universidad Nacional de La Plata
mgiovannetti@conicet.gov.ar

Resumen

Se presenta un fenómeno religioso particular en la localidad de Sierra de los Padres (Mar del Plata, Argentina) que expone un escenario interesante para analizar situaciones de tensión entre dos tipos de cultos diferentes, uno católico formal que involucra a la Virgen de Luján, y otro de corte popular conocido como Gauchito Gil. Se describirán ambos contextos poniendo especial énfasis en las evidencias materiales de tensión que produce la competencia del espacio. Todo esto será analizado desde la perspectiva de la disputa de las memorias sociales y sobre todo de la importancia del espacio como dispositivo fundamental de la materialidad y de las prácticas sociales. Se busca en este artículo la presentación de un fenómeno religioso original y distintivo que será interpelado mediante un análisis que pone el eje en la construcción de los espacios de culto y en la lucha por controlarlos.

Palabras clave: prácticas religiosas, materialidad, memoria social, conflicto

Disputes over social memory in a sacred space: Gauchito Gil and Virgen de Luján confront each other in the Gruta de los Pañuelos

Abstract

A particular religious phenomenon is presented in the town of Sierra de los Padres (Mar del Plata, Argentina) that presents an interesting scenario to analyze situations of tension between two different types of cults, one formal Catholic that involves the Virgen de Luján, and another of popular cut known as Gauchito Gil. Both contexts will be described putting special emphasis on the material evidence of tension produced by the competition for space. All this will be analyzed from the perspective of the dispute



¹ Artículo recibido: 4 de abril de 2025. Aceptado: 4 de marzo de 2026.

of social memories and above all the importance of space as a fundamental device of materiality and social practices. This article seeks to present an original and distinctive religious phenomenon that will be questioned through an analysis that focuses on the construction of spaces of worship and the struggle to control them.

Keywords: religious practices, materiality, social memory, conflict

Disputas pela memória social em um espaço sagrado: Gauchito Gil e Virgen de Luján confrontados na Gruta de los Pañuelos

Resumo

Um fenômeno religioso particular é apresentado na localidade de Sierra de los Padres (Mar del Plata, Argentina) que expõe um cenário interessante para analisar situações de tensão entre dois tipos diferentes de cultos, um católico formal que envolve a Virgem de Luján, e outro popular conhecido como Gauchito Gil. Ambos os contextos serão descritos com especial ênfase nas evidências materiais de tensão produzidas pela competição espacial. Tudo isso será analisado sob a perspectiva da disputa pelas memórias sociais e sobretudo da importância do espaço como dispositivo fundamental da materialidade e das práticas sociais. Este artigo procura apresentar um fenômeno religioso original e distinto que será questionado através de uma análise que coloca o eixo na construção de espaços de culto e na luta para controlá-los.

Palavras-chave: práticas religiosas, materialidade, memória social, conflito

Introducción

La construcción social de los espacios sagrados no solo puede pensarse desde lo discursivo que emana desde las instituciones religiosas que, supuestamente, los fundamentarían y legitimarían. Prácticas sedimentadas en tales espacios dan forma a esa textura diferencial del mundo vivido-habitado (sensu Martín, 2007) que justifica la percepción de sacralidad y, por lo común, aporta dimensiones más complejas sobre el terreno de lo estrictamente discursivo. Estamos hablando aquí del reconocimiento de la materialidad, resaltando su dimensión espacial –aunque sin desconocer del mundo de los objetos–, un factor imprescindible e indivisible de las prácticas religiosas, fundamentalmente en la ejecución de los rituales. Por otra parte, los rituales religiosos, desde la perspectiva de la temporalidad, suelen entenderse como mecanismos arraigados en una cronología profunda, generalmente tan antiguos que sus orígenes solo se manifiestan mitificados y difícilmente articulables con eventos históricos precisos. Materia prima fundamental para los estudios de memoria de larga duración, –las ceremonias conmemorativas de Connerton (1989), la memoria cultural de Assmann (2008)– normalmente no pueden ser confiables para explicar las condiciones iniciales que, por ejemplo, dan sentido a la emergencia de un espacio como lugar sacralizado. Tampoco las relaciones conflictivas que tensionan tales procesos, un campo que, por el contrario, puede ser abordado teóricamente por las nuevas dimensiones de los estudios de memoria que exploran un pasado más reciente.

Por ello mismo, quisiera presentar un caso que, a mi juicio, se expone como paradigmático para explorar un fenómeno religioso que, aunque fundamentalmente católico, posee elementos novedosos y creativos del culto: la marcación de un espacio como lugar sagrado sin antecedentes religiosos previos; el anclaje en objetos originales para el culto, pañuelos, que a manera de exvotos condensan la materialidad del

fenómeno; y por último, la disputa abiertamente material por la ocupación de los espacios entre prácticas religiosas legitimadas y no legitimadas. Presento de esta forma la Gruta de los Pañuelos en la Sierra de los Padres, muy cerca de Mar del Plata, costa atlántica argentina.

El caso que pretendo desarrollar analíticamente se define a partir de un santuario católico con una historia particular que comienza en 1948, momento en que se habría producido un milagro que movilizó una creciente devoción al punto de representar hoy en día un llamativo espacio que resalta por los colores de miles de pañuelos que son anudados unos a otros como ofrendas dentro y en los alrededores de una gruta que contiene la imagen de la Virgen de Luján. Tuve la oportunidad de visitar este espacio en 2024 y registré no solamente la plena configuración de un paisaje sacralizado, sino además, eventos que a través de testimonios materiales me indicaron que se produjeron tensiones violentas de disputas por la hegemonía de los tipos de cultos permitidos y la apropiación espacial para los mismos.

Este trabajo girará en torno a las emergencias de los espacios sagrados a través de un caso relativamente reciente en el tiempo, poniendo en primer plano la materialidad tanto de su instalación como de sus prácticas correspondientes. Su propia particularidad temporal me permite detectar elementos materiales que articulan con una memoria social reciente dejando huellas que aún el paso del tiempo no ha erosionado. Como arqueólogo que estudia rituales muy antiguos², estoy más acostumbrado a la larga duración, por lo que detectar los comienzos de prácticas particulares resulta muy complicado. Y, sobre todo, resulta difícil detectar disputas y violencia en los mismos dado que, como destaca Turner (1980) generalmente los discursos orales o performáticos de los rituales enmascaran, a través de una compleja estructura simbólica, las tensiones sociales. Por ello, el caso de la Gruta de los Pañuelos puede resultar interesante para reflexionar desde la materialidad sobre las tensiones propias de las luchas por la hegemonía y legitimación de los discursos, la memoria, los espacios y los objetos en las expresiones religiosas.

Algunas aclaraciones metodológicas

Antes de resumir el camino metodológico, por el cual he construido algunas ideas interpretativas acerca de este caso, quisiera prevenir sobre los alcances de esta presentación. Antes que nada, se trata de un texto un tanto experimental, pues parte de una construcción plena desde datos fácticos obtenidos del registro material complementado con datos periodísticos y bibliográficos. Se trata de una primera instancia donde se intenta interpretar plenamente desde la materialidad, en una especie de juego arqueológico. Con esto no se pretende negar la vitalidad presente del santuario ni desprestigiar las voces de quienes viven y experimentan la sacralidad, ofrendando, pidiendo, agradeciendo, gestionando o disputando el lugar. Si no, por el contrario, quiero comenzar construyendo un cuerpo de interpretaciones (quizás más bien hipótesis de partida) sobre la fuerza de la memoria anclada en el espacio y en los objetos que muestran en ciertos casos devoción y respeto, y en otros, cierto grado de violencia. Este sería el primer paso de un proceso que continuará buscando plasmar las voces de actores relevantes de esta trama social. Sin duda será fundamental conocer a través de testimonios orales de primera mano los

² Mis proyectos de investigación actuales giran alrededor de los paisajes sacralizados de tiempos inkaicos y coloniales en el Noroeste de Argentina.

decires de los feligreses, los agentes eclesiásticos, los comerciantes y feriantes del predio, los devotos del Gauchito Gil o de la Virgen y tantos otros actores que participan de este circuito de prácticas de sacralidad (en el sentido de Martin 2007). Pero, veo necesario realizar esto en una etapa subsiguiente, no tanto para corroborar o refutar lo observado desde la materialidad sino más bien para poner en tensión un espectro epistemológico con otro. Veremos luego que entendemos la materialidad no como un subproducto de las prácticas sociales sino como una dimensión fundamental de tales prácticas. Los relatos orales revelan un espectro de conocimientos, así como lo hace también el contexto material y espacial. Buscaremos los puntos de concordancia como así también sus puntos de tensión. Pero, en esta oportunidad, será expuesta una de las dimensiones relegando para un momento posterior la otra. Se mostrarán relaciones espaciales y materiales con el auxilio de material bibliográfico y periodístico escrito y audiovisual fundamental para caracterizar elementos básicos de este santuario y su historia. La perspectiva teórica de los procesos de memoria intervendrá como red de contención para pensar el caso históricamente en función de aparentes tensiones sociales por el control del mismo.

En esta primera instancia se visitó el santuario en dos oportunidades durante el año 2024. Realicé mediciones, mapas y croquis de la disposición espacial. También conformé un registro fotográfico intenso buscando captar el espacio en una escala amplia. En paralelo, también, detalles a partir de encuadres de objetos y disposiciones en escala menor que permitieran eventos puntuales como secuencias de ofrendas o destrucción de objetos. Recorrer y registrar el espacio me permitió reconocer voces perpetuadas materialmente en la cartelería o en pintadas anónimas. También un trabajo posterior con imágenes aéreas y satelitales disponibles en la Web para buscar relaciones desde la “mirada de halcón” que permite este corpus gráfico.

En la lectura bibliográfica que realicé para este trabajo me detuve en una frase de Costilla y Ruffa (2015: 328) que me resultó interesante para pensarla desde la perspectiva que me interesa: “...consideramos entonces que la clave para caracterizar fenómenos de religiosidad popular debe encontrarse dentro del propio campo religioso donde se inscriben esos fenómenos y no tanto en características previas de los actores que los expresan”. Si bien las autoras suscriben esta idea para superar dicotomías teóricas respecto del estudio de la religiosidad y los conceptos problemáticos asociados a la misma, me tomo el atrevimiento de repensarla en mis propios parámetros de arqueólogo que centra los fenómenos sociales en la materialidad. Creo que es posible pensar los campos religiosos también desde el anclaje material (y por ende espacial) específico para descubrir aristas que no necesariamente podrían surgir desde las ideas y expresiones verbales de los actores participantes. O sea, en buena parte, ese mundo de “características previas que los actores expresan”. Ahora bien, el universo simbólico que sostiene estos sistemas de creencias en gran parte se obtiene de la práctica etnográfica a partir de captar los discursos, eso no es posible negarlo. Pero también esos símbolos quedan anclados al lugar y a las cosas y no necesariamente se corresponden en su totalidad con los discursos correspondientes. Es decir, las prácticas se ponen en movimiento en un espacio concreto y dejan sus huellas materiales con cierto reclamo de exclusividad. Desde aquí pretendo hacer esta primera aproximación a la Gruta de los Pañuelos.

El caso empírico: la Gruta de los Pañuelos

La Sierra de los Padres es una localidad periurbana de Mar del Plata en la costa atlántica argentina, distante de la ciudad unos 27 km hacia el oeste (Figura 1). Se caracteriza por un paisaje serrano bajo, apenas 150 m.s.n.m con un atractivo geopaisajístico interesante compuesto por numerosos aleros, cuevas y peñascos típicos de la serranía de Tandilia a la cual se articula como una de sus últimas estribaciones. Siempre constituyó un lugar de recreación y paseo turístico complementario de las famosas playas veraniegas. En la última década la Sierra de los Padres cuadruplicó su población alcanzando más de 4200 habitantes y un crecimiento urbanístico notable.



Figura 1. Ubicación de la ciudad de Mar del Plata y la localidad de Sierras de los Padres. Imágenes reformuladas de Google Earth.

En la altura de las sierras se ubica la Gruta de los Pañuelos. Si bien tanto la Sierra como la Laguna de los Padres constituyen un atractivo reconocido³, al parecer la Gruta de los Pañuelos no goza de la popularidad masiva de otros santuarios católicos. Sin embargo, la magnitud de su manifestación una vez en el lugar demuestra que no se trata de un santuario menor y efímero. Y cuando se busca información sobre el mismo es posible incluso encontrar estudios sociales interesantes que han indagado en su condición de santuario mariano (Rodríguez y Miranda 2024) y de espacios de sacralidad periurbanos (Píccolo s/d).

La gruta sorprende por los miles de pañuelos coloridos anudados unos a otros, conformando cadenas entrelazadas y superpuestas frente a la entrada de un socavón natural de unos 20 metros de largo (Figura 2). Sobre el fondo de la gruta se ubica en una caja de cristal una imagen de la Virgen de Lujan (Figura 3). La memoria oral indica⁴

³ El epíteto Padres para referir toponímicamente al lugar remite a la historia de los sacerdotes jesuitas que en 1746 fundaron la misión de Nuestra Señora del Pilar de Puelches. Por considerarse el primer acto de ocupación efectiva por parte de la colonia en la región del sur pampeano posee un valor histórico reconocido para Mar del Plata.

⁴ El relato principal se transmite en la actualidad a través de diversos medios entre los que predominan

que en el año 1948 una pareja de inmigrantes italianos coloca una pequeña imagen dentro de la gruta y anuda dos pañuelos como ofrendas para pedir por la llegada de un hijo, dado que la mujer no podía concebir. Cuatro meses después regresan a confirmar la ofrenda, pues se había producido el milagro (Segura 2003). El relato de boca en boca en los barrios marplatenses hace que algunas personas se acerquen al lugar pidiendo por la llegada de hijos al mundo o por protección en los embarazos. El único registro material que se conserva de tales comienzos es una imagen de la Virgen pintada sobre la pared rocosa de la gruta con la fecha 1953, obra al parecer realizada por parientes de la pareja italiana (Rodríguez y Miranda 2024). Las décadas siguientes fueron testigo de un incremento notable de la veneración de la Virgen en la Gruta replicando el hito originario de la pareja de inmigrantes, es decir, dejar como ofrenda un pañuelo para pedir o agradecer (Píccolo s/d). Pero, en 1982 esto cambiaría a partir de un acto de sacrificio notable por parte de un grupo de fieles al transportar a caballo desde Luján (aproximadamente 500 km) una Virgen resguardada en una caja de cristal (Rodríguez y Miranda 2024). La Iglesia católica a través de la representación del obispo de Mar del Plata, Monseñor Rómulo García, presidió la ceremonia de bendición (Figura 4). Al día de hoy, esta imagen de la Virgen es el epicentro ritual en la gruta y la gestión del espacio sagrado se centraliza en la Parroquia Nuestra Señora del Pilar de Sierra de los Padres.



Figura 2. Frente principal de la Gruta de los Pañuelos. Fotografía del autor.

los testimonios volcados a las redes sociales, plataformas virtuales y entrevistas periodísticas, todas factibles de reproducirse a través de internet. Existe al mismo tiempo un importante desarrollo de cartelera informativa con detalles de la historia y origen del culto. Existe, al mismo tiempo bibliografía historiográfica interesante que recupera algunos documentos (Segura 2003). En la misma se detectan algunas variantes como por ejemplo el año del pedido original, no en 1948 sino en 1949. En este trabajo me atenderé a lo registrado en el sitio en la cartelera, no por desconfianza de los estudios históricos sino por anclarme en la propuesta de la materialidad desplegada en el lugar.



Figura 3. Fondo de la Gruta con la imagen de la Virgen de Luján dentro de una caja de cristal. Fotografía del autor.

El paseo actual expone un espacio muy agradable tanto para el recorrido religioso como turístico. El ingreso a la Gruta cuenta con estacionamiento bien mantenido y una feria diversa de productos regionales y artesanales (Figura 5). Cada puesto expone decenas de pañuelos de colores para venderles a quienes no lleven uno propio. La cartelera se vuelve fundamental para presentar a un visitante ingenuo la historia mitificada del lugar (Figura 6). Otros elementos como sendas y bancos demuestran el interés municipal por presentar un recorrido armónico que culmina en el impresionante escenario de la Virgen y los pañuelos anudados y superpuestos, colgando de los árboles y desplegándose por decenas de metros (Figura 7). Placas con mensajes de agradecimiento personal, flores, rosarios, imágenes menores y decenas de grafitis sobre el sustrato rocoso completan un mundo material que comunica las formas rituales junto a los pañuelos.

Pero apenas unos 50 metros más allá, donde pareciera extenderse la senda sólo para apreciar la belleza natural de la vista de altura, la Gruta mantiene algunos secretos que no comulgan con la supuesta armonía del santuario mariano. Así, es posible observar un escenario material de conflicto y competencia ya que otros devotos cristianos pero del especial culto popular del Gauchito Gil intentan introducir su particular performance y materialidad⁵. Aprovechando las mismas plataformas naturales de la Gruta intentaron conformar un paisaje rebosante de color rojo, pintando paredes y bases rocosas (Figura 8). Pero la inscripción de gran tamaño “No Romper Gauchito Gil” expone un solitario

⁵ El culto del Gauchito Gil tiene su epicentro a la vera de la ruta 123 en el santuario de Mercedes (provincia de Corrientes) donde habría ocurrido la ejecución del gaucho Antonio Mamerto Gil Núñez en la década de 1870. Luego de años de atribuírseles milagros y de practicarse un culto particular rico en símbolos propios, gradualmente fue conquistando espacios diversos, primero sobre distintas rutas y caminos y luego en domicilios particulares (<https://www.cultura.gob.ar/santos-populares-gauchito-gil-8664/>). Es notable observar hoy que se multiplican las ermitas en los espacios públicos urbanos (Mignogna 2017; Cerezo 2019). Plazas, veredas y parques son tomados como lugares representativos para colocar una vela roja frente a una imagen cuidadosamente resguardada en una casilla de madera pintada de rojo.

testimonio de una materialidad que ya no es, pues no queda objeto alguno en ese preciso lugar. Los indicios de problemas no solo se evidencian por la pintada, sino que también es posible observar sobre paredes y techo las marcas de hollín de un fuego intenso. Si bien tanto en el culto de la Virgen como en el del Gauchito se encienden velas, mi experiencia de arqueólogo me lleva a inferir que es necesario un calor mucho más intenso para provocar tales marcas⁶. Es muy probable que el espacio haya sido incendiado deliberadamente a juzgar por el mensaje grafiti. Es probable también que la hostilidad manifiesta llevara a los devotos del Gauchito Gil a mudar su culto unos 30 metros más distante y tomar posesión de otro espacio. A diferencia del anterior se observa una notable inversión de esfuerzo a través de la modificación del espacio original ya que se construyeron paredes para producir el efecto de una cueva, se apuntaló una entrada rectangular con vanos de madera y se pintó por completo de rojo el interior y exterior del recinto (Figura 9). En la actualidad se observa la recepción de todo tipo de ofrendas como imágenes de yeso del Gauchito Gil, cigarrillos, latas de cerveza, botellas de gaseosas, pañuelos rojos en el interior y atados en la entrada, estampitas, mensajes escritos y flores. La pintura exterior se percibe reciente, es decir, el trabajo no puede sobrepasar los dos o tres años de antigüedad. Aun así, algunas inscripciones a manera de grafitis realizadas con borra de tinta blanca han colonizado varios sectores. Pero las prácticas de violencia simbólica parecen no haberse detenido. La imagen principal de unos 40 cm de alto que representa al Gauchito crucificado sobre una cruz roja fue completamente destruida al igual que otras de menor tamaño. Un par más se mantienen sanas y en posición original de ofrenda lo que denota que el culto continuó aún después del ataque (Figura 10).



Figura 4. Colocación de la Virgen de Lujan el día 18 de julio de 1982. Fotografía tomada de: <https://historiademardelplata.wordpress.com/2011/05/16/sierra-de-los-padres-la-gruta-de-los-panuelos/>

⁶ En el espacio de la virgen había observado lo mismo, pero encontré una explicación en un testimonio del presidente de la ONG Gruta de los Pañuelos. En el año 2012 se habría producido un incendio el día 8 de diciembre, día de la Virgen. No es posible certificar si se trató de un acto vandálico por parte de detractores del culto o un accidente con alguna de las velas que quedan encendidas (https://www.youtube.com/watch?v=faL_SQaTXgA&ab_channel=Cr%C3%B3nicasdeSilvinaEscudero).



Figura 5. Imagen aérea del sector de la Gruta con los puntos de paseo turístico y la ubicación de la Virgen. También se señalan los puntos de ubicación del Gauchito Gil. El primero (GG1) antes de su traslado donde se ubica actualmente (GG2). Imágenes reformuladas de Google Earth.

Es necesario aclarar que en la Gruta otros episodios de violencia han sido registrados y no sólo hacia el Gauchito Gil. En junio de 1999 todos los pañuelos fueron robados, se quemaron telas y se dañó el cristal que protegía a la virgen (Diario La Nación, 3 de enero 2000). Esto motivó un pedido de guardia permanente y fue el impulso de las modificaciones que se aprecian en la actualidad. Sumado al evento de incendio relatado anteriormente, podría interpretarse que la Gruta de los Pañuelos recurrentemente es atravesada por conflictos de significativa magnitud.



Figura 6. Cartel informativo en la entrada de la Gruta. Introduce al visitante sobre la historia del lugar y la particularidad del ritual. Gentileza de ViajeDescubra.com



Figura 7. Cadenas de pañuelos anudados que se ramifican por todo el espacio incluso colgando de los árboles. Fotografía del autor.



Figura 8. Primera posición de culto al Gauchito Gil. Fue quemada y conserva grafitis pidiendo por su no destrucción. Fotografía del autor.

Justificación teórica ¿por qué el campo de la memoria y de la materialidad?

Como arqueólogo, al visitar la Gruta no pude dejar de admirarme por la majestuosa transformación de un espacio otrora “natural” en un paisaje sagrado en poco más de 70 años. El pasado es materia prima para la arqueología, aunque pensar a la disciplina solamente como el estudio del mismo no es del todo correcto. La especificidad de la arqueología es la materialidad como parte componente de los procesos sociales. La definición de proceso conlleva implícitamente la idea de tiempo y por ende de pasado.

Si bien es cierto que estamos habituados a indagar sobre segmentos temporales mucho más amplios, de siglos y milenios más que décadas, la materialidad de tiempos recientes puede ser parte de nuestras preguntas y definiciones. Incluso una ventaja adicional puede aprovecharse de esta situación. El terreno de los estudios de memoria social puede aportar valiosas herramientas y reflexiones donde el espacio, punto de partida esencial de la materialidad, ha sido largamente estudiado como anclaje de la memoria (Hallbwachs 2004, Nora 1998; Jelín 2002). En síntesis, el campo de los procesos de memoria como fenómeno emergente desde la materialidad enmarcada en la religión se dispone como un excelente faro teórico para interpretar la Gruta de los Pañuelos como espacio de disputa. De hecho, el fenómeno mismo de devoción del Gauchito Gil ha sido analizado a la luz de los procesos de construcción de memoria e identidad en el marco de las religiones populares y en un contexto de desregulación de los sistemas religiosos y diversificación de las creencias en Argentina (Galera 2010).



Figura 9. Ubicación actual de la ermita al Gauchito Gil, minuciosamente preparada y pintada. Fotografía del autor.

La mayoría de los estudiosos definen la memoria social como un discurso socializado ampliamente difundido que se concentra en el pasado como recurso determinante del presente, es decir siempre es presente-centrado. Este discurso requiere de una comunidad de memoriantes que lo reproduce actualizándolo a las condiciones sociales contemporáneas. Pensar en comunidades indefectiblemente nos posiciona en el terreno de las identidades. Pensadas en plural, se debe considerar que cualquier sujeto atraviesa y ejerce una multiplicidad de identificaciones dependiendo de los contextos sociales en los que participa. La relación entre identidad y memoria forma un dispositivo indisoluble de la reproducción social, porque la identidad se construye en el tiempo (Assmann 2008) y la memoria “estructura las identidades sociales al inscribirlas en una continuidad histórica y dotarlas de sentido” (Traverso 2011:16), enuncia lazos de pertenencia y constituye los marcos de las diferenciaciones (Da Silva Catela 2011). Y tales sentidos se vuelven inteligibles a través de sentimientos de pertenencia, siendo

por ello que Halbwachs (2004) le otorga tanta importancia a la comunidad afectiva en la constitución de la memoria colectiva ya que los afectos en los vínculos sociales constituyen una poderosa argamasa de grupos.



Figura 10. Detalle del interior de la ermita del Gauchito Gil. La figura principal y varias menores fueron destruidas. Fotografía del autor.

El tema que nos convoca gira en torno a la sacralización y competencia por la legitimidad de un espacio, más precisamente un espacio religioso para una comunidad de creyentes. En arqueología tenemos algunos problemas conceptuales respecto del espacio como categoría analítica de la realidad social. De hecho, se prefiere pensar en términos de paisaje. Ingold (1993) buscando romper la oposición binaria entre lo humano y la naturaleza, le imprime al concepto un carácter dialéctico. El paisaje no existe por fuera de quién lo habita ni tampoco se define como la mera representación mental de quién lo percibe. Se trata más bien de una experiencia relacional donde, inspirándose en Connerton (1989), se produce un movimiento de incorporación más que de inscripción. En base a esto, el espacio no se inscribe en el cuerpo como realidad ajena a este, sino que se incorpora produciéndose un efecto de creación mutua. La realidad que una persona experimenta en un paisaje, pensemos en el espacio sagrado de la Gruta por ejemplo, sería una conjunción de las experiencias de otros a lo largo del tiempo (testimoniadas por conjuntos de objetos allí presentes como producto de la sedimentación de las prácticas e información circulante por diferentes medios), representaciones propias sobre el sentido del lugar (ideas que se le imprimen a partir de su articulación con un universo mayor de sentidos, en este caso el universo católico) y las cualidades físicas que se imponen (la gruta con todo su atractivo “natural”). Toda praxis se vuelve inconcebible si se la separa de su contexto espacial y material particular (Swenson 2015). Entonces, el espacio devenido en lugar o paisaje compone uno de los pilares de la materialidad, quizás el más importante. La materialidad es definida como la dimensión material de la práctica, sosteniendo que esta última compone una triada apuntalada en la acción, lo material interviniente y la representación (Nielsen 2008).

Debe pensarse, al mismo tiempo, como un proceso de constitución recíproca, es decir, los humanos producimos las cosas pero al mismo tiempo ellas nos producen a nosotros con el factor tiempo como garante del proceso de un devenir continuo sin precisiones de orígenes ni finales.

Afortunadamente existe todo un campo de estudios que enfocan el fenómeno religioso y sus materialidades. En Argentina encontramos muy buenos ejemplos, ya sea buscando entender el rol de los objetos sacralizados como los ex-votos y su incidencia en diferentes contextos sudamericanos (Costilla y Ruffa 2015); o los tipos y jerarquías de las “mercancías” que se consumen en determinados ritos, como en el culto a San Expedito (Algranti 2016). Incluso la forma en que se entiende la materialidad de los mismos cuerpos sacralizados que no solo se convierten en reliquias en sí mismos, sino que distribuyen su poder como reliquia por contacto, atendiendo al deseo proxémico de los devotos (Puglisi 2018). Definiendo la materialidad de estos fenómenos como dimensión de producción y reproducción de lo sagrado, evitando su reducción a epifenómenos de procesos económicos o meras representaciones simbólicas (Ceriani Cernadas y Puglisi 2021), se destina una importancia fundamental a la producción de los espacios sagrados⁷. La noción de geosímbolos, como marcadores de lugares cargados semánticamente -que reflejan y forjan identidades- así como también cargados de memoria, fue utilizada, por ejemplo, para cartografiar la ciudad de Luján desde su estatus y diversidad religiosa (Flores 2016; Flores y Giop 2017). Estos geosímbolos podrían entenderse como una especie de mojones de la espacialidad religiosa que justamente marcan una geografía de lo sagrado activando específicas producciones y sentidos del territorio junto a los procesos identitarios que se le asocian (Ceriani Cernadas y Puglisi 2021). La diversidad y complejidad de los cultos, entre ellos el difícil camino del catolicismo y sus múltiples manifestaciones, puede ser pensado desde estos geosímbolos (o hierópolis) como espacios dinámicos desde la perspectiva del peregrino visitante en los centros sagrados de peregrinación (Carballo 2009-2010). Las complejas territorialidades construidas en torno al culto al Gauchito Gil también han sido foco de interesantes estudios recientes (Cerezo 2019). Lugares siempre cambiantes y por sobre todo muy vinculados con el fenómeno del catolicismo popular como veremos luego.

Ahora bien, es necesario definir la relación profunda entre memoria y paisaje⁸. Desde los trabajos pioneros de Halbwachs (2004) se reconocía que la imagen de permanencia y estabilidad en las cosas, entre ellos el paisaje (todo lo que hace el grupo puede traducirse en términos espaciales), crean la sensación de inmutabilidad. De hecho, se otorga especial importancia al espacio religioso para los procesos de memoria colectiva. Para los grupos de creyentes la separación entre lo sagrado y lo profano se produce esencialmente en el espacio.

En función de lo anterior se desprende entonces que el tipo de fenómeno de memoria que se impone en nuestro caso no tendría relación directa con fenómenos políticos o culturales que sostienen agenda en la opinión pública de las últimas décadas (Jelin 2002). Se trata más bien de fenómenos de memoria vinculados a la religión, una

⁷ Para un resumen del devenir histórico de la relación espacialidad/sacralidad en el campo de las ciencias sociales ver Flores (2016).

⁸ Como fue referido usaremos las nociones de paisaje y espacio casi como sinónimos, aunque atendiendo que las especificidades disciplinarias pueden marcar sutiles diferencias de sentido y alcance de los conceptos. Sin embargo, dado que este trabajo intenta hacer equilibrio entre delgadas líneas interdisciplinarias preferimos utilizar ambos términos.

dimensión social que suele desplegarse a lo largo de plazos temporales extensos y duraderos, memorias largas (Da Silva Catela 2011), quizás indefinibles. Por ello mismo, suelen identificarse con fenómenos más propios de las ceremonias conmemorativas de Connerton (1989) o incluso bajo el marco de la memoria cultural de Assmann (2008) más que dentro del cuadro de la memoria colectiva de Halbwachs (2004).

Por otra parte, introduciéndonos en el terreno de las disputas, la memoria social se estructura en torno de la reproducción de prácticas y discursos y por ello mismo mantiene una fuerte relación con el campo de la ideología (Nielsen 2008). El pasado suele ser materia de disputa por los diferentes agentes sociales que buscan posicionarse ventajosamente en la arena pública dado que, como aclarábamos, siempre está presente-centrado. Por ello, las memorias como procesos subjetivos e intersubjetivos son entendidas siempre como fenómenos plurales que con frecuencia disputan lugares de poder para conquistar espacios discursivos y legitimadores de posiciones sociales: “lograr posiciones de autoridad, o lograr que quienes las ocupan acepten y hagan propia la narrativa que se intenta difundir, es parte de estas luchas. También implica una estrategia para ganar adeptos, ampliar el círculo que acepta y legitima una narrativa, que la incorpora como propia identificándose con ella” (Jelin 2002: 68). Por lo mismo, en estas disputas aquellas memorias que logran imponerse se convierten en dominantes, aunque siempre serán acechadas por otras memorias subalternas que pueden amenazar tal hegemonía (Pollak 2006). Pueden fluir subterráneamente construyendo sus propios marcos interpretativos y conceptuales o pueden reclamar su lugar junto a las memorias dominantes cuando son denegadas (Da Silva Catela 2011). En la Gruta de los Pañuelos pareciera que estos procesos siguen aún su curso.

Finalmente, manteniéndonos en el terreno de las disputas, merece una aclaración conceptual el fenómeno de los cultos populares y los cultos oficiales, un largo debate de la clasificación de las prácticas religiosas católicas y sus tensiones permanentes. Durante mucho tiempo tal dualismo dominó la escena académica de los estudios sociales sobre religión. Sin embargo, en los últimos tiempos tal situación fue observada desde la crítica buscando comprender mejor los fenómenos populares que nunca dejaron de componer el universo católico especialmente de Latinoamérica (Frigerio 2007, 2018a; Semán 2001, de la Torre 2012; Martín 2007). A partir de aquí se ha propuesto que la religiosidad popular debe ser entendida como una lógica que contiene dimensiones holísticas, relacionales y cosmológicas en el sentido de que atraviesa todos los aspectos de la vida de los creyentes y las prácticas religiosas intervienen en la vida de todos en la comunidad (Semán 2001). Todas estas propuestas reniegan de la perspectiva que estigmatiza los cultos populares y los coloca por fuera de la práctica católica. Al mismo tiempo, se subraya que los cultos de tipo popular nunca se adscribieron a una supuesta forma hegemónica del catolicísimo, rescatando de esta manera la implicancia que tuvieron en Latinoamérica dando cuenta de una gran diversidad y de componentes fuertemente locales (Frigerio 2018a; Costilla y Ruffa 2015). En definitiva, estos cultos siempre fueron el entre-medio de las ideas y prácticas de las altas esferas dominantes y la masa de creyentes que de alguna forma practicaban un catolicismo “a su manera” pero no como una forma paralela sino transversal a la institución (de la Torre 2012). Pensarlos por fuera de las dicotomías clásicas lleva a considerar el concepto de prácticas de sacralización de Martin (2007) para definir lo sagrado como texturas diferenciales del mundo experimentado por los sujetos que se manifiestan en momentos, ocasiones sociales y espacios distintivos no permitiendo una división dicotómica con lo profano

del devenir cotidiano. Claramente el culto al Gauchito Gil se inscribe en este tipo de prácticas de sacralidad que no responden a una organización central y jerárquica que controle los discursos, representaciones y prácticas religiosas (Galera 2010). Por esto mismo, tener en cuenta este tipo de discusiones críticas colaborará en la tarea de evitar caer en dicotomías simplistas y no relacionales aunque, no por ello, evitando el terreno de las disputas y tensiones.

El lugar de las memorias y la materialidad en la Gruta de los Pañuelos

Materialidades (y sus memorias consecuentes) en tensión

Cuando pretendo articular la noción de materialidad con la de memoria para analizar el caso de la Gruta de los Pañuelos intento ir más allá de la propuesta de Jelin (2002) que considera la memoria producida por sujetos que comparten cultura y que indefectiblemente la materializan en “vehículos de memoria” como museos, monumentos, películas, etc. No tanto por un desacuerdo con esta idea sino más bien por la necesidad de recurrir al concepto dinámico de materialidad, el cual se entiende como proceso que dialécticamente participa en la producción de relaciones sociales. Los grupos sociales producen las cosas, lo material –los vehículos de memoria en este caso- pero en un proceso de constitución recíproca donde en simultáneo las cosas y el espacio circundante determinan las características de las relaciones sociales, al mismo tiempo en que son transformados en configuraciones específicas. Además, al no ser posible establecer la preexistencia de uno de los factores sobre el otro jamás podría instalarse la preeminencia constitutiva de lo social sobre la materia y viceversa. Lo social humano desde el momento mismo de aparición del fenómeno cultural siempre se conformó a partir de los materiales que manipulaba y transformaba. Por ende, un espacio como la Gruta de los Pañuelos en la actualidad ya es preexistente a cualquiera de los contemporáneos visitantes y devotos y, por ende, determina en gran medida el carácter de las prácticas que allí se desenvuelven, incluso cuando rompen la mera reproducción y producen cambios o tensiones.

Lo material estalla en mil formas y colores fundidos en un paisaje de siluetas rocosas, arboles, cartelería, caminos, vírgenes (unas más grandes, otras más pequeñas, dibujadas o en cajas de cristal), velas derretidas y sobre todo miles de pañuelos de colores anudados. Y muy cerca, aunque alejado visualmente, el rojo intenso, las figuras de yeso y las ofrendas en cigarrillos y alcohol del Gaucho milagroso. Los pañuelos, aunque sólo se concentran en el rojo, marcan un interesante común denominador que demuestra el cruce de significantes de uno a otro culto. Cuando Barrios Cristaldo afirma que “la imagen (del Gauchito) se conforma a partir de la reiteración de un conjunto de normas iconográficas que son alojadas y permanentemente actualizadas en la memoria colectiva” (2016: 218) da cuenta de cierta versatilidad intrínseca que aprovecha escenarios altamente cambiantes y heterogéneos que se nutren de todos los recursos de la comunicación visual. La imagen actual del Gauchito Gil y de su parafernalia presenta un repertorio amplio y abierto a expresiones populares variadas y la Gruta consecuentemente ofició como sustrato atrayente. Además la religiosidad popular presenta muchos ejemplos de convivencia y sincretismo de prácticas no estrictamente católicas, al menos desde lo normativo. Como lo subraya Carballo (2009-2010) la religiosidad católica popular se presenta muchas veces con símbolos y significantes que son profundamente resignificados de acuerdo con modos locales que se articulan a creencias e identidades diversas por fuera del catolicismo hegemónico. Son escenarios

donde es posible reconocer la diversidad y convivencia de cultos diversos. En la Gruta de los Pañuelos pareciera que los devotos al Gauchito Gil buscan lazos simbólicos y materiales comunes, como el pañuelo rojo y compartir el lugar. Pero, como vemos, no pareciera suceder lo mismo desde la posición de los otros creyentes, los que asumen su rol de sujetos legitimados que se atribuyen el control y la regulación del paisaje sacralizado. Pareciera que este paisaje reclama exclusividad de la Virgen María.

Los eventos de la Gruta de los Pañuelos instalan su primer mojón temporal a mediados del siglo XX tomando la superficie rocosa como sustrato para una humilde Virgen pintada. El pañuelo, símbolo, ofrenda y objeto concreto de transmisión comenzaría un recorrido que apenas ocho décadas después permite construir un relato y sobre todo una práctica sólidamente ritualizada. Recordemos que el evento de origen no tiene documentos precisos sino solamente relato oral devenido en memoria colectiva y, sobre todo, un espacio donde se encadenan los pañuelos, año tras año. Lo material enseña, a veces simbólicamente, por imitación y repetición en el acto ritual, pero también explícitamente por el efecto pedagógico que produce el texto escrito plasmado en la cartelera. Así, se instala una verdadera ceremonia conmemorativa pues el rito se replica performativamente a través de pañuelos anudados e impregnados de rogativas y pedidos. La memoria se materializa más que en discurso en acciones religiosas y en el pasado que produce efecto en el presente a través de la materialidad interpuesta y condensada en el espacio físico de la Gruta. Los pañuelos aseguran frente a la Virgen una cadena continua que demuestra no sólo el paso del tiempo sino un modo de reproducir el ritual. La impresión que produce el entramado de pañuelos de alguna forma comunica como se debe proceder ritualmente. Nada ni nadie explica qué hacer con los pañuelos, pero todo el mundo colorido que se presenta frente, por ejemplo, a un devoto novato explica que debe anudar el suyo propio en una cadena que condensa el paso del tiempo. El sentido, por supuesto, requiere un conocimiento social más complejo que se sumerge en cuestiones sensibles de la reproducción de la vida traducidas en la llegada al mundo de los hijos propios (la cartelera ayuda mucho en este sentido). Y, no menor, conocimientos y sentimientos propios de la fe católica. El culto al Gauchito Gil comienza su marcha mucho después intentando no invadir el espacio concreto de la Virgen, en un primer momento buscando cierta cercanía. Pero los restos de la confrontación violenta se dejan ver. Superficies y paredes quemadas son el preludio del graffiti que pide detener la destrucción, obligando un traslado varios metros más lejos donde se observó otra oleada de vandalismo.

Teóricamente podemos pensar en Jelin (2002) cuando establece que la lucha por las memorias se da entre actores que reclaman el reconocimiento y la legitimidad de su palabra y de sus demandas. Situación de luchas por las representaciones del pasado, centradas en la disputa por el poder. Implican, por parte de los diversos actores, estrategias para “oficializar” o “institucionalizar” una (su) narrativa del pasado. Nunca mejor para articularlo con el evento de 1982 que instala la Virgen de Luján, apropiación que hace la Iglesia de la Gruta que naciera décadas atrás como culto popular. Pero, como decíamos, más bien pareciera que la lucha se da por la legitimidad de los actos rituales, y sobre todo, por el espacio ritual sin dejar de reconocer que todo esto se enmarca en un discurso implícito. Ahora bien y en concreto, ¿por qué podríamos afirmar que en el proceso de disputas en la Gruta se produce una lucha por la legitimidad e identidad de las memorias? Para responder, sería necesario acercarnos al fenómeno de negaciones de alteridades y de procesos de invisibilización tal como observa García (2016) en los

discursos hegemónicos de los museos como dispositivos culturales y constructores de memoria. Los olvidos conscientemente buscados, tendenciosamente intencionados suponen la decisión de no transmitir un contenido. Una historia que, a partir del silencio y la negación, busca un olvido activo de los sectores subalternos. La borradura material a través de la destrucción de los objetos apunta a la búsqueda intencionada de ese olvido. Las borraduras y olvidos pueden también ser producto de una voluntad política por parte de actores que elaboran estrategias para ocultar y destruir pruebas y rastros, impidiendo así recuperaciones de memorias en el futuro (Jelin 2002). Hay que reconocer que la religiosidad permite el control y gestión de los territorios en tanto que los signos involucrados demarcan lo sagrado, construyendo espacialidades donde política y religión se fusionan, incluyendo y excluyendo personas y cosas (Flores 2016).

Memorias (y su correspondiente materialidad) en tensión

El fenómeno religioso de la Gruta de los Pañuelos se encolumna sobre dos ejes factibles de ser analizados desde la perspectiva de las memorias sociales y de la espacialidad religiosa en disputa. Por un lado, la constitución de un lugar de memoria, pero no tanto en el sentido de monumento sino como idea de continuidad plena y sin fractura entre pasado y presente según la noción de verdaderas memorias de Nora (1998, 2009), una forma de continuar viviendo con el pasado a través de la rememoración en acto. Por el otro, la disputa por memorias dominantes y memorias subterráneas, denegadas o silenciadas (Jelin 2002, Pollak 2006, Da Silva Catela 2011) en la práctica de diferentes formas de cristianismo, uno católico formal y otro popular.

El primero de los ejes expone un escenario que a primera vista podría ser engañoso y enmascararía al segundo, si solamente hacemos foco en la consolidación de un culto moldeado a imagen y semejanza de la liturgia católica formal, con la Virgen como estandarte. Si bien por un lado se define como un culto bastante clásico sobre la Virgen María, con claros indicios de continuidades rituales y representaciones que pueden rastrearse hasta la edad media (Rodríguez y Miranda 2024), la nueva gestualidad y materialidad de los pañuelos lo vuelven inquietantemente diferente. Un comportamiento sumamente original en cuanto a la práctica católica en sí misma. Casi que podría afirmarse que se trata de un ensamblaje de una memoria tradicional con otra reciente y disruptiva todo ocurriendo dentro de una aparente normalidad. Pareciera observarse que los mecanismos repetitivos del procedimiento litúrgico reconfiguran la memoria presentándola como un ritual sin edad en palabras de Nora (1998). O como un dispositivo mnemotécnico (Connerton 1989) muy particular, ya que ejecuta performativamente el ritual, absorbiéndolo dentro de la propia normalidad que deviene de la reproducción de un evento específico del pasado (rito de los pañuelos) que ha sido transmitido oralmente, en ciertos textos escritos y en la práctica de generación en generación. Por ello, la instalación y continuidad del culto a la Virgen de la Gruta puede ser entendida, en el sentido de memoria social, como un acto de reproducción performativa y simbólica más que representativa del recuerdo dado que fueron apropiados y, sobre todo, puestos en acción elementos del pasado (Jelin 2002). Pero es importante reconocer que no operaría una mera repetición pasiva, sino que, al contrario, el pasado fue sucesivamente reactualizado en actos presentes cuyos agentes de acción introdujeron dinámica en el proceso, muchas veces inyectando cambios. De otra forma no podría entenderse la singularidad de este caso. Si bien el ritual mantiene por lo común un mecanismo conservador respecto de la repetición, lo cual, justamente,

garantiza la fuerte continuidad de la memoria del pasado, es insoslayable la posición activa y dinámica de los reproductores del rito y la conmemoración. La diferencia entre una mera reproducción representativa de la continuidad y la presentación actualizada del acto en el presente es fundamental para entender la naturaleza creadora de la producción del acto ritual.

El objeto material (y símbolo al mismo tiempo) que condensaría la introducción de prácticas originales sería indudablemente el pañuelo. Opera como productor de sentido para la acción y como portador de la memoria del evento milagroso original. Pero, a mi entender, toda esta creatividad ritual encuentra un límite en el hito apropiador de la Iglesia Católica cuando en 1982 incorpora formalmente el espacio y todo lo relativo al sentido del ritual. A partir de la instalación de una imagen poderosa de la Virgen -más grande y con una parafernalia de detalles que la resaltaban- la Gruta realmente deviene en espacio monumental. No faltó la mística y pomposidad del acto de traslado a caballo desde Luján por parte de gauchos tradicionalistas. A partir de este momento evoca rasgos distintivos y altamente visibles propios del monumento para proyectar ideas y materiales hacia el futuro (Van Dyke 2019) a través de una experiencia presencial que fusiona cuerpo, práctica religiosa, lugar y objeto distintivo, el pañuelo. Lo novedoso para resaltar es la emergencia de un acto hegemónico que despoja al lugar sagrado de las formas difusas y problemáticamente indisciplinadas del culto popular de origen para introducirlo en la formalidad litúrgica. En el mismo proceso el carácter de durabilidad de la Gruta, probablemente un efecto involuntario en sus primeros momentos da inicio a la aparición del monumento que a partir de ahora ancla las memorias dominantes institucionalizando el culto y demarcando los límites con lo popular. Aun así, el pañuelo seguirá funcionando como mediador que permite a los sujetos participantes vincularse con las potencias sagradas sin necesidad de una intervención clerical.

Ahora bien, esta aparente armonía de asimilación del rito popular en conmemoración mariana se altera nuevamente por la incansable indocilidad del, valga la redundancia, carácter popular a través de la instalación del Gauchito Gil. Existirían elementos muy interesantes respecto de la proliferación y difusión del culto al Gauchito Gil que ayudan a entender como en la Gruta de los Pañuelos es difícil pensar una emergencia del mismo por coyunturas azarosas o aisladas. Al contrario, centrándonos en el trabajo de Barrios Cristaldo (2016) se verifican mecanismos de memoria que dinamizan fuertemente el fenómeno como expresiones de la religiosidad popular que se potencia por causas heterogéneas y de coyunturas políticas particulares. De estas se destacan las masivas migraciones internas dentro del país sobre todo a inicios del siglo XXI, las notables transformaciones de los aparatos de comunicación, las nuevas formas de expresión de la cultura popular y la manifestación vehemente de expresiones reprimidas durante la dictadura aún varias décadas después. Todos estos mecanismos impulsores permitieron el flujo de una memoria que fusionaba elementos fundantes de la misma nación argentina como el gaucho y cristo, expresiones sintetizadas de la lucha política del interior contra Buenos Aires. Además, se articula con la moral católica que contempla el sacrificio por los humildes y la creencia en la posibilidad de acceder a milagros, sobre todo en el ámbito de la salud. En la actualidad la diseminación de los altares a lo largo del país se ha vuelto un fenómeno para nada insignificante convirtiendo cada locus en una forma metonímica del centro neurálgico de Mercedes en Corrientes, sobre todo en la condensación temporal de lo sagrado que se produce cada 8 de enero, fiesta conmemorativa principal (Galera 2010; Mignogna 2017, Cerezo 2019).

Tal explosión en múltiples espacios públicos de la figura del gaucho correntino no suele superponerse con los espacios católicos⁹. Por ello, la irrupción del culto en el espacio católico de la Gruta de los Pañuelos se vive como un desafío, reflejando una clara disputa de memorias sociales (Pollak 2006), aunque insoslayablemente en posiciones de poder diferentes y jerarquizadas. El culto a María reclama su legitimidad de preexistencia junto al peso institucional milenario que le otorga la Iglesia Católica¹⁰. El Gauchito Gil, en cambio, es un culto relativamente reciente practicado mayormente por las comunidades de bajos recursos donde el fuerte rastro del sincretismo con lo gaucho y probablemente lo indígena no puede enmascarse (Barrios Cristaldo 2016). Una memoria fuerte, en términos de Traverso (2011), representada en un símbolo poderoso como la Virgen católica que tiene una jerarquía y reconocimiento muy alto e institucionalizado versus una memoria débil (op. cit.) con una imagen despreciada como popular de bajo rango¹¹. En la Gruta materialmente se pudo corroborar el intento de expulsión y destrucción de las imágenes depositadas llevando la disputa al plano de la agresión directa. Es posible que mediante estos actos se busque producir una borratura explícita y un efecto de olvido a través de la anulación de reproducción de la memoria contenida en el rito, específicamente en el espacio donde se produce y en los objetos de ofrenda. Hemos analizado que la operación de otorgamiento de sentido al pasado se da en la práctica misma de la ceremonia conmemorativa. Sin la práctica ritual no se produciría tal memoria. Y no existe práctica de sacralización sin espacio concreto donde producirla ni objetos que permitan la conexión directa con la entidad sacralizada.

Varios son los indicios respecto de la disposición espacial de los eventos que pueden estar indicando el peso relativo de la materialidad en esta disputa. Si sólo pensáramos para este caso en disputas discursivas acerca del pasado en la manera de relatos antagónicos y excluyentes, no vería tan clara tal confrontación. Cuando digo que no es clara una disputa discursiva no me refiero a que quienes expulsan los rituales del Gauchito no tengan en claro, en términos discursivos, por qué lo hacen. Sino más bien que pareciera que los devotos del Gauchito Gil no buscaran apropiarse del lugar, ni, a partir de tal acto, reemplazar narrativas. La evidencia material de su ubicación tangencial, un tanto alejada del altar principal, parece clave en este caso. Las disposiciones en el espacio claramente indican esto, no una búsqueda de reemplazo, sino un acoplamiento, incluso secundario y lateral y tomando como significativo común el pañuelo, aunque pasando por el tamiz cromático del simbolismo rojo. Pero, al parecer, el discurso hegemónico de la Virgen lejos está de una apertura integradora. Pareciera operar, en cambio, un sentimiento de rechazo como temor a la contaminación de un culto que se percibe

⁹ Entre la bibliografía consultada encontré un caso en la ciudad de Olavarría donde un fenómeno curioso ocurre cercano al penal de Sierra Chica (Mignogna 2017). En el santuario que la autora clasifica como de “los pibes chorros” se ubica a cierta distancia una imagen de la Virgen y otra de San Expedito. Pero no mucho más en relación a espacios compartidos.

¹⁰ La cuestión del peso específico de la figura de la Virgen María en la iconografía instituyente de la identidad religiosa nacional y el tema de la centralidad de Luján como epicentro mariano, locus desde el cual partió la peregrinación gaucha en 1982, se percibe como toda una problemática relevante. Deberá ser tema fundamental en los futuros estudios sobre la Gruta.

¹¹ Suele asociarse el culto del Gauchito Gil con ciertos vínculos con la delincuencia y San La Muerte (Barrios Cristaldo 2016). Pero en la investigación de Olavarría Mignogna (2017) encuentra una división interna entre los “santuarios de la gente decente” y los de los “pibes chorros” donde, por caso, una diferencia material de las ofrendas son las armas, balas e imágenes de San La Muerte. Cada uno suele descalificar al otro.

rayando lo pagano, popular en la peor de las consideraciones posibles, claramente discriminatorio. La borradura, entonces, se hace presente de la forma más violenta en su faceta iconoclasta. Destruye hasta la más mínima de las estatuillas, ni siquiera buscando desplazar sino expulsar o peor aún borrar por completo. No aceptan huellas ni expresiones pintorescas (aquellas que se toleran desde posiciones dominantes a sabiendas de su carácter inofensivo) en la memoria de este espacio mariano. Interesante es recordar que, aunque nació de prácticas tan populares e informales como las del Gauchito Gil, su mito de pañuelos y milagros logra institucionalizarse y legitimarse sin mayores sobresaltos, evento mojón que se instala en 1982 con el hito de apropiación y asimilación en la memoria (cultural, social) hegemónica del culto cristiano.

Elizabeth Jelin (2002) da cuenta de las transformaciones producidas en los tiempos recientes de ciertos marcos sociales de memoria, entre ellos la Iglesia Católica, debido al cuestionamiento social de ciertos saberes entronizados y canonizados en la larga duración. Articula muy bien con los estudios sobre procesos religiosos en Argentina que dan cuenta de las transformaciones producidas post-dictadura donde ciertos marcos regulatorios se flexibilizaron de forma que, sin caer en el modelo de la ruptura con un supuesto monopolio religioso católico anterior, facilitaron la instalación de cultos diversos (Frigerio 2007). Si bien el culto en la Gruta de los Pañuelos puede ser pensado como un fenómeno típico de reproducción de la tradición y la costumbre católica, la irrupción intempestiva de un culto popular no reconocido institucionalmente da cuenta de este tipo de reclamo por el reconocimiento en la arena pública por parte de nuevos sujetos religiosos. Pero la reacción se hace sentir, pues el ataque violento en el intento de expulsar al Gauchito Gil da cuenta no sólo de la exclusión espacial sino al mismo tiempo de una búsqueda de deslegitimar lo popular no institucionalizado. Frigerio (2018b) subraya que los marcos regulatorios no deben ser buscados solamente en la intervención institucional o gubernamental, sino que los marcos represivos sociales pueden ser igual o más determinantes al momento de combatir otras formas religiosas. Grupos de milicias de devotos en muchas ocasiones actúan subrepticamente para reprimir otras formas de culto que no por más elusivas resultan menos eficaces. La ciudad “mariana” de Luján expone algunos interesantes ejemplos de esto según el estudio de Flores y Giop (2017).

Conclusión

La intención de este escrito es una especie de acto de presentación con intensos momentos de reflexión de relevantes problemáticas sociales, como los procesos de memoria y la incidencia productiva de la materialidad. También un poco de discusión con autores reconocidos en los campos de la religiosidad popular y la promesa de completar la investigación con una significativa producción etnográfica. Pero, como se habrá advertido, siempre la centralidad estará ubicada en el campo de la materialidad, de la cual las personas siempre tienen mucho para decir. El acto de presentación refiere a un lugar que claramente se reconoce como sacralizado con peculiares, casi únicas, prácticas de sacralización. La Gruta de los Pañuelos prácticamente no figura en la lista de centros marianos importantes por lo menos para el campo académico (Carballo 2010). He aquí un primer aporte. Luego se buscó retratar y entender parte de los procesos de sedimentación histórica, aunque fundamentalmente a partir de la materialidad y de la información actualmente circulante en medios de comunicación e internet. Y, lo más importante, exponer y entender un proceso que, según mi juicio, remite a actos de tensiones y disputas sociales por el paisaje sacralizado, la legitimidad

de prácticas y de memorias condensadas en tales prácticas.

No fue fácil cruzar las dos problemáticas centrales del escrito. Porque, aunque he sugerido que la perspectiva de la memoria social es útil para interpretar el fenómeno de las disputas, caeríamos en una trampa interpretativa si sólo nos quedamos en el terreno de las memorias excluyendo la materialidad. Si bien se verifica una disputa por el lugar como espacio conmemorativo y ritual donde la memoria se filtraría como efecto de la práctica religiosa, el objetivo primordial de la disputa pareciera ser el espacio sacralizado. Pero esto puede complejizarse aún más si pensamos que, a fuerza de intervención espacial la devoción por el Gauchito Gil intenta acoplarse con la memoria católica que emana del lugar como espacio sagrado y milagroso, no buscando un reemplazo. Se ubica en sectores aledaños, no se superpone, y cuando sufre ataques se corre aún más. Pero, aunque el Gauchito Gil se forme en representaciones nodales vinculadas al ser nacional (gaucho, cristo, etc.) que plantea un fuerte anclaje con la memoria colectiva de sectores populares (Barrios Cristaldo 2016), por ahora en la Gruta de los Pañuelos enfrenta problemas para instalarse en el espacio sacralizado católico sufriendo violencia simbólica iconoclasta. La sociedad englobante católica (en términos de Pollak 2006) abrió las puertas a la primera expresión popular del culto emergente en 1948, pero mantiene al margen a la segunda. El rito original de los pañuelos nunca tuvo una instancia violenta ni tampoco enfrentó lo que Da Silva Catela (2011) refiere como la negación mediante la denigración de las otras memorias.

En el caso analizado en este trabajo, obviamente que la escala del fenómeno se limita al espacio puramente local. Sería aventurado pensar que quienes buscan la borratura del Gauchito Gil en la Gruta lo hacen en el marco de un proyecto mayor contra el culto popular que, por el contrario, se muestra en expansión en la actualidad. En la Gruta pareciera una lucha meramente por el espacio local y la supervivencia de las memorias en tanto consecuencia de la disputa por el espacio y la posibilidad de desplegar en el mismo el ritual y sus estructurantes “cosas”.

Resulta imposible predecir qué sucederá de todo esto. Algunos indicios en santuarios del Gauchito Gil donde cierto sector tolerante de la Iglesia acompaña las conmemoraciones pueden darnos pistas¹² y sugerirnos otra forma de asimilación. O quizás nada de eso suceda y se mantenga la distancia separadora. Algunos ritos populares acoplan sus memorias sin dificultades. Otros no tanto.

Bibliografía

Algranti, J. (2016). Consumos Rituales: usos y alcances de las mercancías religiosas en el santuario de San Expedito. *Andamios*, 13(32), 331-356.

Assmann, J. (2008). Communicative and Cultural Memory. En P. Meusburger, M. Heffernan y E. Wunder (eds.), *Cultural Memories* (pp. 15-27). Heildenberg, Alemania: Springer.

Barrios Cristaldo, C. (2016). Configuraciones de la nación argentina en la imagen del santo popular Gaucho Antonio Gil. *Memoria Social* 20 (40), 205-221.

Carballo, C. (2009-2010). Peregrinos católicos y religiosidad popular en Argentina. *Estudios Socioterritoriales, Revista de Geografía* (8), 53-69.

Cerezo, G. (2019). Marcas religiosas, territorios y espacios en el culto al Gauchito Gil.

¹² Ver <https://www.cultura.gob.ar/santos-populares-gauchito-gil-8664/> para casos en el santuario de Mercedes o en la Villa 31 de CABA

- En C. Carballo y F. Flores (eds.), *Geografía de lo sagrado en la contemporaneidad* (pp. 479-500). Quilmes, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Ceriani Cernadas, C. y Puglisi R. (2021). Las formas materiales de la vida religiosa. Cuerpos, objetos y patrimonios en dos movimientos cristianos de Argentina. En B. Gonzáles (ed.), *Prospección religiosa en el cono sur, mercantilización, materialidades y creencias* (pp. 87-112). Santiago, Chile: CRAAN Editores.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press
- Costilla, J. y Ruffa, J. (2015). Entre pedidos y favores: santuarios católicos y religiosidad popular local en perspectiva comparada. En M. Contardo y P. Fogelman (comp.), *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur* (pp. 305-332). Buenos Aires, Argentina: Relig-Ar Ediciones.
- Da Silva Catela, L. (2011). Memorias en conflicto. De memorias denegadas, subterráneas y dominantes. En E. Bohoslavsky, D. Lvovich, R. Pittaluga, y M. Iglesias (comps.), *Problemas de historia reciente del Cono Sur. Volumen I*. Los Polvorines, Argentina: UNGS - Prometeo Libros.
- De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas-Revista de Ciências Sociais* (12), 506-521.
- Flores, F. (2016). Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico-metodológicos. *Revista Cultura y Religión*, 10(1), 3-16.
- Flores F. y Giop M. (2017). Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa. *Estudios Socioterritoriales, Revista de Geografía* (21), 173-187.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En J. Carozzi, C. Ceriani Cernadas (comp.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp. 87-118). Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Frigerio, A. (2018a). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y representaciones sociales*, 12(24), 51-95.
- Frigerio, A. (2018b). Religion Out of Place: Social Regulation of Evangelical Expansion in Buenos Aires. En J. Mapril, R. Blanes, E. Giumbelli y E. Wilson (eds.), *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective* (pp. 275-293). Londres, Inglaterra: Palgrave Macmillan Editora.
- Galera, M. (2010). Construcciones de memoria e identidad en religiosidades populares: reinención del pasado y conformación identitaria en los discursos y prácticas religiosas de devotos del Gauchito Gil. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- García, R. (2016). Museos, imaginarios y memorias en la escenificación de la historia. *Culturas, Debates y perspectivas de un mundo en cambio* (10), 151-172.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza, España: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*. 25(2), 152- 174.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid, España: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina. En Carozzi, J. y Ceriani Cernadas C. (comps.), *Ciencias sociales*

y religión en América Latina. *Perspectivas en debate* (pp. 61-86). Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.

Mignogna, D. (2017). Templos de la ciudad media: santuarios del Gauchito Gil en espacios urbanos diferenciados. *Iluminuras* 18, (45), 163-189.

Nielsen, A. (2008). The Materiality of Ancestors. Chullpas and Social Memory in the Late Prehispanic History of the South Andes. En B. J. Mills y W. H. Walker (eds.), *Memory Work. Archaeologies of Material Practices* (pp. 207-231). Santa Fe, EEUU: School of American Research Press.

Nora, P. (2009). *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Montevideo, Uruguay: Editorial Trilce.

Nora, P. (1998). La aventura de Les lieux de mémoire. *Revista Ayer* (32), 17-34.

Píccolo, J. P. (s/d) Santuarios periurbanos de altura marianos: estudio de caso en la Gruta de los Pañuelos en la Sierra de los Padres. Consultado el 19 de septiembre de 2024 en https://ci.usal.edu.ar/archivos/geousal/docs/adpiccolo_seminario_periurbano__1_.pdf

Pollak, M. (2006). *Memoria, silencio y olvido. La construcción social de identidades frente a las situaciones límite*. La Plata, Argentina: Al Margen Editorial.

Puglisi, R. (2018). Materialidades sagradas: cuerpos, objetos y reliquias desde una mirada antropológica. *Ciencias Sociales y Religión*, 20(29), 41-62.

Rodríguez, G. y Miranda L. (2024). La proximidad sensible en la devoción mariana. De su génesis medieval al mundo contemporáneo: el caso de la Gruta de los Pañuelos de Sierra de los Padres (provincia de Buenos Aires, Argentina). *Escorialensia*, (2), 1-33.

Segura A. (2003) *Historia de Sierra y Laguna de los Padres*. Mar del Plata, Argentina: Editorial Martin.

Semán, P. (2001) Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* (3), 45-74.

Swenson, E. (2015). The Materialities of Place Making in the Ancient Andes: a Critical Appraisal of the Ontological Turn in Archaeological Interpretation. *Journal of Archaeological Method and Theory* (22), 677-712.

Traverso, E. (2011). *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Turner, V. (1980). *La Selva de los Símbolos*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.

Van Dyke, R. (2019). Archaeology and Social Memory. *Annual Review of Anthropology* (48), 207-225.



Marco Antonio Giovannetti es Investigador Independiente del CONICET con lugar de trabajo en la División Arqueología del Museo de La Plata (FCNyM-UNLP). Es Profesor Adjunto de la cátedra Arqueología Argentina de la Carrera de licenciatura en antropología (FCNyM-UNLP). Sus líneas de investigación abarcan ritualidad y paisajes sacralizados antiguos y actuales. Dirige un equipo de investigación en paisajes sacralizados andinos desde tiempos inka hasta la actualidad con perspectivas focalizadas desde la arqueología y la etnografía. Es autor y co-autor de más de 70 trabajos de investigación entre los que se incluyen 3 libros.

Hacia una perspectiva intercultural en la resolución de conflictos con la ley penal como garantía del acceso a la justicia de los pueblos indígenas¹

[CAROLINA MARIANA VIÑAS]
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
y Facultad de Ciencias Naturales y Museo
Universidad Nacional de La Plata
caromavi2@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo se aborda el derecho de acceso a la justicia por los pueblos indígenas, dado que es uno de los ámbitos donde más impacta la falta de reconocimiento de sus derechos, particularmente en la justicia penal. El análisis parte desde el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), cuya ratificación por el Estado marca un hito en el compromiso de respeto y reconocimiento de los derechos indígenas. A partir de esta base convencional, el abordaje se despliega en una doble vertiente: el derecho de acceso a la propia justicia, y a la justicia occidental. Entre las cuestiones a dilucidar se intenta responder a los siguientes interrogantes: ¿qué implica el pleno acceso a la justicia por parte de los pueblos indígenas? ¿es posible un reconocimiento a la justicia propia? En dicho camino, se advierten las tensiones normativas que emergen ante la ausencia de un reconocimiento expreso en la Carta Magna sobre la aplicación del derecho consuetudinario indígena en la solución de conflictos, para lo cual se ponen en diálogo las normas internas con los Instrumentos Internacionales a los que ha suscripto Argentina, resaltando la plena operatividad de estos últimos, a la luz del principio *pro persona*. Luego, se profundiza en el concepto e implicancias del pluralismo jurídico, contrastándolo con el monismo jurídico, y se analiza cómo el neo-racismo y el racismo institucional, basados en la diferencia cultural, obstaculizan el reconocimiento de los sistemas normativos indígenas. Finalmente, se aboga por una perspectiva intercultural como herramienta metodológica y conceptual para el abordaje de los conflictos, promoviendo el diálogo entre sistemas, como propuesta de superación del etnocentrismo normativo y para garantizar un proceso judicial que respete la diversidad y las formas de resolución propias de los pueblos indígenas. Palabras clave: pueblos indígenas, acceso a la justicia, ley penal, perspectiva intercultural



¹ Artículo recibido: 29 de noviembre de 2025. Aceptado: 1 de junio de 2026.

Towards an Intercultural Perspective on Conflict Resolution through Criminal Law as a Guarantee of Indigenous Peoples' Access to Justice

Abstract

The present work addresses the right of access to justice for Indigenous peoples, as this is one of the spheres most significantly impacted by the lack of recognition of their rights, particularly within the criminal justice system. The analysis is grounded in the International Labour Organization (ILO) Convention No. 169 (1989), whose ratification by the State marks a milestone in the commitment to respecting and recognizing Indigenous rights. Based on this conventional framework, the approach unfolds along a twofold dimension: the right of access to their own justice systems and access to Western justice. Among the issues to be elucidated, this study seeks to address the following questions: what does full access to justice entail for Indigenous peoples, and is the recognition of their own justice systems possible? In exploring these questions, the work identifies the normative tensions emerging from the absence of express recognition in the National Constitution regarding the application of Indigenous customary law in conflict resolution. To this end, domestic regulations are brought into dialogue with the international instruments signed by Argentina, highlighting the full operability of the latter in light of the *pro person* principle. Furthermore, the study delves into the concept and implications of legal pluralism in contrast to legal monism, analyzing how neo-racism and institutional racism—based on cultural difference—hinder the recognition of Indigenous normative systems. Finally, this work advocates for an intercultural perspective as a methodological and conceptual tool for conflict resolution, promoting a dialogue between systems as a proposal to overcome normative ethnocentrism and to ensure a judicial process that respects diversity and the ancestral methods of resolution inherent to Indigenous peoples.

Keywords: indigenous peoples, access to justice, criminal law, intercultural perspective

Rumo a uma perspectiva intercultural na resolução de conflitos com a lei penal como garantia do acesso à justiça dos povos indígenas

Resumo

No presente trabalho, aborda-se o direito de acesso à justiça pelos povos indígenas, visto que este é um dos âmbitos onde a falta de reconhecimento de seus direitos causa maior impacto, particularmente na justiça penal. A análise parte do Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (1989), cuja ratificação pelo Estado marca um marco no compromisso de respeito e reconhecimento dos direitos indígenas. A partir desta base convencional, a abordagem desdobra-se em uma vertente dupla: o direito de acesso à própria justiça e à justiça ocidental. Entre as questões a serem elucidadas, busca-se responder aos seguintes interrogantes: o que implica o pleno acesso à justiça por parte dos povos indígenas? e se é possível um reconhecimento da justiça própria? Nesse percurso, advertem-se as tensões normativas que emergem diante da ausência de um reconhecimento expresso na Carta Magna sobre a aplicação do direito consuetudinário indígena na solução de conflitos; para tanto, colocam-se em diálogo as normas internas com os Instrumentos Internacionais subscritos pela Argentina, ressaltando a plena operatividade destes últimos à luz do princípio *pro persona*. Em seguida, aprofunda-se no conceito e nas implicações do pluralismo jurídico, contrastando-o com o monismo jurídico, e analisa-se como o neorracismo e o racismo institucional, baseados na diferença cultural, obstaculizam o reconhecimento dos sistemas normativos indígenas.

Finalmente, defende-se uma perspectiva intercultural como ferramenta metodológica e conceitual para a abordagem dos conflitos, promovendo o diálogo entre sistemas como proposta de superação do etnocentrismo normativo e para garantir um processo judicial que respeite a diversidade e as formas de resolução próprias dos povos indígenas.

Palavras-chave: povos indígenas, acesso à justiça, lei penal, perspectiva intercultural

Introducción

En los Estados Nación, en particular en Argentina, los pueblos indígenas han sufrido y sufren la falta de reconocimiento efectivo de sus derechos. En uno de los ámbitos en el cual se produce el mayor impacto es en el acceso a la justicia. Esta situación se evidencia de manera particular en el sistema de justicia penal. La ausencia de reconocimiento de los derechos, no sólo se refiere a los derechos individuales, sino a sus derechos entendidos en forma colectiva.

En la justicia, en particular en el ámbito penal, habitualmente se desconoce que muchos de los derechos indígenas toman sentido en su dimensión y ejercicio colectivo. Esto posiblemente pueda estar vinculado a ciertas cuestiones: una de ellas es la lógica de construcción de las normas en los Estados-Nación (en los cuales los pueblos indígenas han sido incorporados, asimilados o integrados) que, en general, abordan a sujetos individuales y no en forma colectiva.

La falta de reconocimiento de los derechos indígenas también se relaciona con que la construcción de normas está atravesada por jerarquías de poder, y por la carencia de una perspectiva intercultural en la resolución de conflictos. Esta situación impacta en el acceso a la justicia en sus dos vertientes aquí propuestas: el acceso a la justicia occidental y el acceso a la propia justicia indígena. De acuerdo con lo mencionado, es que se cuestiona el real acceso a la justicia por parte de los pueblos indígenas y conduce a reflexionar acerca de ¿qué implica el pleno acceso a la justicia por parte de los pueblos indígenas? y si ¿es posible un reconocimiento a la justicia propia?

Para ello, en el presente trabajo se realizará inicialmente un abordaje de los derechos de los pueblos indígenas, tal como fueron reconocidos normativamente en Instrumentos Internacionales y en la Constitución Nacional Argentina, entre ellos el derecho de acceso a la justicia, y la especial configuración que adoptan. Posteriormente, se realizará una aproximación conceptual e histórica de la “otredad” y lo que implica “hacer justicia”. Luego, se abordará la noción de pluralismo jurídico a los fines de explorar un marco en el cual pueda encauzarse el reconocimiento del derecho indígena y el acceso a la justicia. Finalmente, se desarrollará y propondrá una perspectiva intercultural como tentativa de solución en el abordaje de los conflictos de los pueblos indígenas (colectiva e individualmente) con el sistema de justicia penal argentino.

La metodología empleada incluye revisión bibliográfica, normativa y jurisprudencial. Esto permitirá delimitar los derechos indígenas (incluyendo el derecho consuetudinario), sus características y su amplia diversidad, así como la noción de acceso a la justicia, en las dos vertientes aquí propuestas. El análisis parte del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), cuya ratificación por el Estado marca un hito en el compromiso de respeto y reconocimiento de los derechos indígenas.

Se incorpora en el desarrollo del presente, el caso “Reyna Maraz Bejarano” que transitara en materia penal, dado que este es un caso testigo de cómo influye en el desarrollo

de un proceso penal la ausencia de incorporación de una perspectiva intercultural e ilustra la falta de acceso a la justicia atribuible a organismos judiciales del Estado.

Derechos de los pueblos indígenas

Recepción normativa: Instrumentos Internacionales y Constitución Nacional

En el ámbito normativo internacional se receptan los derechos de los pueblos indígenas en forma específica. Para dar cuenta de ello se realizará una breve reseña de su contenido; se centrará en aquellos puntos que interesan a este trabajo; se realizará un somero análisis de sus normas y de allí se dará cuenta del compromiso asumido por el Estado argentino al suscribirlos. Los Instrumentos Internacionales abordados son: el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT en adelante), Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Finalmente se analizará la recepción normativa en la Constitución Nacional Argentina.

Convenio 169 OIT

Uno de los instrumentos que resulta central en el reconocimiento de los derechos de pueblos indígenas es el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales suscripto por Argentina mediante la Ley Nacional N° 24071 en el año 1992, en cuyas normas se plasman derechos tanto individuales como colectivos.

Dicho Convenio se asienta en dos postulados básicos: el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias; y, su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan. Estos postulados sirven de base para la interpretación de las restantes disposiciones del Convenio, es decir, debe ser sistemática (Atienza 2012).

Al suscribir este instrumento, el Estado argentino se comprometió a adoptar medidas para asegurar a los miembros de dichos pueblos el goce en pie de igualdad de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población; a promover la plena efectividad de sus derechos sociales, económicos y culturales, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones. Además, a colaborar en la eliminación de las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, siempre en forma compatible a sus aspiraciones y formas de vida con miras a proteger sus derechos y a garantizar el respeto de su integridad.²

Hay un compromiso expreso asumido por el Estado de asegurar el goce pleno de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Esto se encuentra en línea con lo receptado por la Convención Americana de Derechos Humanos (en adelante CADH), donde el Estado también asume el compromiso de respetar los derechos y libertades allí previstas, y garantizar su pleno ejercicio sin discriminación³.

El Estado al aplicar la legislación nacional a los pueblos indígenas, según el compromiso internacional asumido, debe tomar en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario, entendido este como “un conjunto de costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad” que no están relacionadas al poder estatal y que

² Art. 2.2 Convenio 169 OIT.

³ Art 1 CADH

no constituyen una dimensión autónoma de la sociedad (Stavenhagen 1990, como se citó en Sierra 1993) o, en términos de Sierra (1993), las manifestaciones de derechos que son propias de cada comunidad indígena, resultado de las costumbres o del uso, que se vinculan con el control social dentro del grupo. Sin embargo, se advierte el establecimiento de una barrera al goce pleno de los derechos de los pueblos indígenas, al limitar su ejercicio a que sean compatibles con el sistema jurídico nacional y con los Derechos Humanos internacionalmente reconocidos. En este sentido, lo que existe es un reconocimiento meramente formal sobre sus derechos, pero incumplido en la práctica dado que finalmente su ejercicio permanece subordinado a su compatibilidad con el sistema normativo del Estado nacional, lo cual puede conducir a arbitrariedades. Sin adentrarse exhaustivamente en la vieja discusión sobre relativismo o universalismo cultural, se tiene un claro ejemplo de este último, y consecuentemente de falta de reconocimiento por parte del Estado a la diversidad cultural, en tanto se toman los parámetros normativos de la cultura occidental como modelo para verificar su adecuación y su eventual reconocimiento. Es pertinente mencionar que respecto de la discusión sobre relativismo o universalismo cultural Villoro (1998) indica que las potencias dominantes han legitimado históricamente el colonialismo basado en la creencia de que la difusión de ciertos valores universales (como la religión y la civilización) resultaría beneficiosa para otros pueblos. En contraposición, el relativismo cultural cuestiona esa pretensión universalista al sostener que los valores son producto de contextos culturales específicos y no poseen validez absoluta. Desde esta perspectiva, la universalización de los valores de una cultura dominante constituye una operación ideológica y práctica destinada a justificar las relaciones de poder y subordinación entre culturas.

En consecuencia, se advierte que subyace, en términos de Kalinsky (2003), y concretamente referido a la ley penal, la idea de que los particularismos no deben debilitar la fuerza de aplicabilidad de la ley estatal, y conjugar de tal forma un potencial peligro de debilitamiento de la confianza pública en la aplicación de ella.

De todos modos, el Estado nacional asumió al suscribir el Convenio 169 de la OIT, el compromiso de respeto por los métodos a los que los pueblos recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros, y a las autoridades y tribunales que deban intervenir en cuestiones penales, debiendo tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia.

Por otra parte, el instrumento analizado dispone que cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general deberán considerarse sus características económicas, sociales y culturales, y dar preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento.⁴

Hasta aquí se puede sostener que el Convenio 169 de la OIT es clave como punto de partida para la aplicación de las propias normas de los pueblos indígenas en la resolución de conflictos que los involucren. En materia penal es donde adquiere mayor resistencia dicho reconocimiento. Esto se debe a que al pensarse la aplicación del derecho indígena desde la lógica del sistema jurídico occidental se espera correspondencia con las categorías con que este tipifica la conducta criminal y la sanción aplicable. Esta expectativa responde a la necesidad del derecho penal de encuadrar los hechos dentro de esquemas rígidos y dicotómicos, lo que impide reconocer que otras culturas pueden

⁴ Art 8, 9 y 10 Convenio 169 OIT

organizar la justicia a partir de principios distintos, no necesariamente centrados en la tipificación delictiva ni en el castigo. De este modo, se evidencia que la dificultad no radica en el derecho indígena en sí, sino en la imposición de un marco interpretativo que no reconoce la diversidad cultural y las múltiples formas de construir sentido en torno a la norma, la responsabilidad y la justicia (Kalinsky 2003).

La resistencia en la práctica al reconocimiento del derecho indígena a regirse por sus propias normas se encuentra en íntima vinculación con el derecho de acceso a la justicia. Este puede entenderse en su dualidad, comprensivo tanto del acceso a la justicia occidental como a la que ejercen en su propio contexto, con sus propias normas, tema que se abordará en profundidad en los acápites siguientes.

En línea con ello, el Convenio establece que los pueblos indígenas deben contar con protección contra la violación de sus derechos y la posibilidad de iniciar procedimientos legales, sea personalmente o bien por conducto de sus organismos representativos, para asegurar el respeto efectivo de sus derechos, entre ellos, el método propio de resolución de conflictos, por ejemplo, con la justicia penal.

El acceso a la justicia occidental también debe allanarse ante las propias limitaciones en relación con la diversidad de idiomas o lenguas originarias que muchas veces se presentan. En dicha dirección, hay un compromiso asumido por el Estado argentino para subsanarlas. Este compromiso radica en adoptar medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces.⁵

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas

Otro de los Instrumentos Internacionales a destacar es la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que fue aprobada por la Asamblea General, el 13 de septiembre de 2007, suscripta en el mismo año por nuestro país. Allí se reconoce su derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de Derechos Humanos. Asimismo, los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las responsabilidades de los individuos para con sus comunidades⁶.

Las disposiciones allí previstas deben interpretarse con arreglo a los principios de la justicia, la democracia, el respeto de los Derechos Humanos, la igualdad, la no discriminación, la buena administración pública y la buena fe.

Luego, la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada por la Asamblea General de la OEA el 15 de junio de 2016 también fue suscripta por nuestro país, manifestando de tal modo adhesión a su contenido. De sus previsiones, dos normas concretas interesan para el presente trabajo: el artículo XXII y el Artículo VI. Asimismo, el Estado argentino se comprometió a tomar medidas eficaces en conjunto con los pueblos indígenas para asegurar su implementación.

El artículo XXII, interesa en tanto se les reconoce expresamente a los pueblos indígenas

⁵ Art. 12 Convenio 169 OIT

⁶ Arts. 34 y 35 Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas

el derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de Derechos Humanos.

El derecho y los sistemas jurídicos indígenas deben ser reconocidos y respetados por el orden jurídico nacional, regional e internacional y los asuntos referidos a personas indígenas o a sus derechos o intereses en la jurisdicción de cada Estado, serán conducidos de manera tal de proveer el derecho a los indígenas de plena representación con dignidad e igualdad ante la ley. En consecuencia, tienen derecho sin discriminación, a igual protección y beneficio de la ley, incluso, al uso de intérpretes lingüísticos y culturales.

Dicha norma se enlaza con el artículo VI en referencia a los derechos colectivos los cuales son asumidos como indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblos. En este sentido, los Estados deben reconocer y respetar, el derecho de los pueblos indígenas a su actuar colectivo; a sus sistemas o instituciones jurídicas, sociales, políticas y económicas y a sus propias culturas. Asimismo, dicho compromiso incluye el respeto al derecho de profesar y practicar sus creencias espirituales; a usar sus propias lenguas e idiomas; y a sus tierras, territorios y recursos. Por otra parte, los Estados deben promover la participación plena y efectiva de los pueblos indígenas, y la coexistencia armónica de los derechos y sistemas de los grupos poblacionales y culturas.

En ambos instrumentos se continúa advirtiendo esa exigencia de compatibilidad entre las normas propias y las occidentales como condición de reconocimiento.

Constitución Nacional Argentina

En el marco del derecho interno, la Constitución de la Nación Argentina (1994) establece, en su artículo 75, inciso 17, el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas. En este sentido, el Estado asume el compromiso de garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, así como el reconocimiento de la personería jurídica de sus comunidades. Respecto a la tierra, la norma fundamental estipula el compromiso en el reconocimiento de la posesión y propiedad comunitarias que tradicionalmente ocupan, además de regular la entrega de otras tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano. Finalmente, se compromete a asegurar la participación de estas comunidades en la gestión de sus recursos naturales y en los demás intereses que las afecten.

Nuestra Carta Magna expresamente no contempla un reconocimiento del propio derecho indígena -en el sentido de sistema normativo-, ni la posibilidad de regirse mediante sus propias normas. No obstante, es a la luz de los Instrumentos Internacionales antes referidos y que fueron suscriptos por nuestro país, que el derecho indígena se vuelve plenamente operativo. En soporte a dicha afirmación podemos sostener que en virtud del principio *pro persona*, que refiere que para la aplicación de normas y su interpretación debe adoptarse aquella que ofrezca mayor protección o mayor derecho, priman en este caso los Instrumentos Internacionales frente al derecho interno.

Acceso a la Justicia

Como antes fuera resaltado, a pesar de la limitación constitucional advertida, los derechos de los pueblos indígenas se encuentran receptados normativamente en

diversos Instrumentos Internacionales, cada uno con su propia especificidad. Sin embargo, en la práctica la falta de reconocimiento se hace patente en múltiples situaciones cotidianas. Un ejemplo paradigmático es la justicia penal. En efecto, mientras que en el derecho occidental se recurre mayormente a la sanción como medio para resolver las controversias, en los sistemas indígenas predomina la composición. La finalidad de ambos sistemas de normas es diferente. En el sistema occidental, no exento de controversias, la sanción penal impuesta posee un fin retributivo para algunos y preventivo para otros. Este tipo de respuesta penal, con su énfasis retributivo o preventivo, se encuentra intrínsecamente ligada a los fundamentos del Estado de Derecho occidental, anclada en la tradición jurídica de raigambre romanista y el postulado del monismo jurídico (tema que será abordado posteriormente). Esta visión se caracteriza por ser marcadamente individualista y universalista, al presuponer un sujeto libre y autónomo para la ley penal, y por concebir al derecho como un sistema de normas rígidas y dicotómicas. Así, la finalidad de la sanción penal opera bajo una lógica eurocéntrica que toma sus propios parámetros normativos como universales, lo que se contrapone directamente a la perspectiva colectiva y restaurativa que prima en los sistemas de justicia indígenas. En este sentido, en el sistema indígena predominan medidas reparatorias, no como castigo, y, mayormente, para la resolución de controversias se utiliza la mediación, donde deciden por mayoría (Ramírez 2021a). Aquí se propone la existencia tanto del derecho de los pueblos indígenas al acceso a la justicia estatal como del derecho a regirse en base a sus propias normas, y a solucionar las controversias mediante sus propios procedimientos. De este modo, se entiende el acceso a la justicia desde una doble vertiente: a) acceso a la propia justicia, a recurrir al amparo de sus propias instituciones y normas; y, b) acceso a la justicia occidental, la del país en el que se encuentran.

La primera vertiente, es decir, el derecho al acceso a la propia justicia indígena se encuentra reconocido en diversos Instrumentos Internacionales que la Argentina ha ratificado, como antes se refirió, lo que se vuelve plenamente operativo aun ante la ausencia de una normativa interna propia, como la Constitución Nacional, que lo reconozca. En efecto, la Carta Magna argentina, si bien ha avanzado en el reconocimiento de derechos, que antes del año 1994 no tenían recepción, ha quedado a medio camino en dicha tarea. Concretamente, no se ha reconocido el derecho a resolver sus conflictos en base a sus propias normas, lo cual conduciría al derecho de acceso a la justicia en sus propios términos.

Nuestro país, a pesar del reconocimiento formal de la diversidad y de algunos derechos en la Carta Magna, quedó estancado en el segundo ciclo de reformas jurídico-políticas⁷

⁷ En tal sentido señala Yrigoyen (2009, como se citó en Aylwin Oyarzun 2012) la existencia de tres ciclos de reformas jurídico-políticas de los Estados en América Latina en relación con los pueblos indígenas. Un primer ciclo se desarrolla durante la década de los 80, previo a la aprobación del Convenio 169 de la OIT. Las reformas allí impulsadas particularmente en Guatemala (1985), Nicaragua (1987) y Brasil (1988) se centraron en el reconocimiento y protección de la pluri-etnicidad y del derecho a la identidad cultural (tanto individual como colectiva), establecieron derechos sobre la tierra y algunas formas de autonomía. Un segundo ciclo de reformas se llevó a cabo en los años noventa, luego de la aprobación del Convenio 169 de la OIT. En este segundo ciclo, los Estados introdujeron reformas constitucionales en las que, en general, se reconoció a los pueblos indígenas como sujetos colectivos, se reconocieron derechos territoriales relacionados con la tierra, el territorio y los recursos naturales, y derechos de carácter lingüístico y cultural. Dichas reformas constitucionales hicieron foco en la naturaleza multicultural o pluricultural de los Estados. En el marco de estas reformas, la existencia de los indígenas como pueblos

de la región (Aylwin Oyarzun 2012). Esto difiere de lo acontecido en otros países como Bolivia y Ecuador, que han avanzado en el reconocimiento de Estados plurinacionales e interculturales y en la emergencia de una ciudadanía diferenciada. En efecto tanto en la Constitución Política de Ecuador⁸ como en la Constitución Política de Bolivia⁹ se reconoce el derecho a la jurisdicción indígena, a recurrir a los propios procedimientos de resolución de conflictos en base a sus propias normas; además de permitir el ejercicio de derechos colectivos, entre ellos, la libre determinación y la autonomía.

Es claro que la falta de reconocimiento expreso en la Constitución Argentina de la autoridad indígena dentro de sus territorios y de la justicia indígena —aplicada y administrada por sus propias autoridades, según sus normas y procedimientos tradicionales—, limita sus derechos. Esto subordina el ejercicio de tales derechos a la justicia estatal, restringiendo así su libre autodeterminación. De esta manera, se incumple con los Instrumentos Internacionales antes reseñados y que fueron suscriptos por nuestro país.

La segunda vertiente, el acceso a la justicia occidental se encuentra garantizada normativamente no sólo en la Constitución Nacional Argentina, sino también en varios tratados de Derechos Humanos suscriptos por nuestro país como la CADH la cual fue incorporada con jerarquía constitucional en el art 75 inc. 22.

El acceso a la justicia occidental es un derecho inherente a todo ser humano por el simple hecho de serlo, y de este modo es receptado en la normativa nacional e internacional.

diferenciados fue reconocida por la Constitución Nacional Argentina (1994), entre otras. El derecho propio o consuetudinario, tanto dentro de la jurisdicción del Estado como a través de los sistemas de justicia indígena, fue reconocido en otros Estados (México, Ecuador, Colombia y Perú). El tercer ciclo de reconocimiento de derechos de pueblos indígenas está representado por Ecuador (2008) y Bolivia (2009) ambas constituciones tienen en común haber surgido de asambleas constituyentes electas por voto popular, con la participación activa de los pueblos y nacionalidades indígenas, y ratificadas a través de referéndum. Asimismo, coinciden en el reconocimiento de la coexistencia de pluralidad de naciones y de sus derechos colectivos.

⁸ Art. 171: “Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales. El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria”

⁹ Arts 30 “II. En el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos: 1. A existir libremente. 2. A su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión(...)14. Al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión”

Art 179 “I. La función judicial es única. La jurisdicción ordinaria se ejerce por el Tribunal Supremo de Justicia, los tribunales departamentales de justicia, los tribunales de sentencia y los jueces; la jurisdicción agroambiental por el Tribunal y jueces agroambientales; la jurisdicción indígena originaria campesina se ejerce por sus propias autoridades; existirán jurisdicciones especializadas reguladas por la ley. II. La jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originaria campesina gozarán de igual jerarquía. III. La justicia constitucional se ejerce por el Tribunal Constitucional Plurinacional”.

Art. 290. “I. La conformación de la autonomía indígena originario campesina se basa en los territorios ancestrales, actualmente habitados por esos pueblos y naciones, y en la voluntad de su población, expresada en consulta, de acuerdo a la Constitución y la ley. II. El autogobierno de las autonomías indígenas originario campesinas se ejercerá de acuerdo a sus normas, instituciones, autoridades y procedimientos, conforme a sus atribuciones y competencias, en armonía con la Constitución y la ley.”

En tal sentido es posible aproximarse a la noción de acceso a la justicia a partir de la CADH. Este derecho, considerado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (en adelante CIDH) como una norma imperativa del Derecho internacional, surge de la interacción armónica entre los artículos 8 y 25 de la Convención.

El artículo 25 de la CADH¹⁰ delinea el derecho a la tutela judicial efectiva, la cual en términos amplios establece la obligación del Estado de ofrecer a todas las personas de su jurisdicción un recurso contra violaciones de sus Derechos Humanos, incluyendo no sólo los derechos previstos en esa Convención sino también los que se encuentren incorporados en la Constitución o ley, garantía que la Corte consideró como pilar básico no sólo de la CADH, sino del Estado de Derecho en una sociedad democrática¹¹.

La tutela judicial es entendida no sólo como el acceso del ofendido a los procesos penales en condición de querellante, sino también como derecho a obtener un pronunciamiento efectivo mediante mecanismos efectivos de justicia¹². En dicha dirección, los procesos deben ser accesibles para las partes, sin demoras u obstáculos injustificados. El Estado tiene la obligación no sólo de consagrar normativamente dicho derecho sino también garantizar su efectiva aplicación.

Ese recurso efectivo que se encuentra previsto y reconocido debe además ser idóneo y tramitarse de acuerdo con las normas del debido proceso, de conformidad con lo establecido en el artículo 8 de ese Instrumento Internacional. Las víctimas deben contar con amplias posibilidades de ser oídas y actuar en dichos procesos tanto para el esclarecimiento de los hechos y castigo de los responsables como para obtener una reparación.

Así lo ha sostenido la CIDH en varios casos sometidos a su intervención. En concreto, en el caso “Pueblos Kaliña y Lokono vs. Surinam”¹³ sentencia del 25 de noviembre de 2015 sostuvo que los recursos internos, deben ser interpretados y aplicados con el fin de garantizar los Derechos Humanos de los pueblos indígenas, tomando en cuenta una

¹⁰ Artículo 25 Protección Judicial 1. Toda persona tiene derecho a un recurso sencillo y rápido o a cualquier otro recurso efectivo ante los jueces o tribunales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la Constitución, la ley o la presente Convención, aun cuando tal violación sea cometida por personas que actúen en ejercicio de sus funciones oficiales. 2. Los Estados Parte se comprometen: a) A garantizar que la autoridad competente prevista por el sistema legal del Estado decidirá sobre los derechos de toda persona que interponga tal recurso; b) A desarrollar las posibilidades de recurso judicial, y c) A garantizar el cumplimiento, por las autoridades competentes, de toda decisión en que se haya estimado procedente el recurso. -

¹¹ Corte Interamericana de Derechos Humanos Caso Reverón Trujillo Vs. Venezuela Sentencia, 30 de junio de 2009 (Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas) párr. 59.-

¹² Corte Interamericana de Derechos Humanos Caso Bayarri vs. Argentina Sentencia de 30 de octubre de 2008 (Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas) párr. 117.-

¹³ Los pueblos indígenas Kaliña y Lokono reclamaron al Estado de Surinam el reconocimiento de su territorio ancestral, que nunca fue delimitado ni titulado oficialmente. Parte de esas tierras fueron convertidas en reservas naturales, entregadas a terceros y utilizadas para actividades mineras sin consulta previa a las comunidades. Esto afectó sus prácticas tradicionales, su acceso al territorio y generó daños ambientales. Además, la legislación de Surinam no reconocía a los pueblos indígenas como sujetos colectivos, dificultando el acceso a la justicia y a la propiedad comunitaria. La Corte Interamericana de Derechos Humanos declaró responsable al Estado de Surinam por violar los derechos de los pueblos Kaliña y Lokono. Consideró que el Estado era responsable de la violación de varios derechos tales como a la personalidad jurídica, a la propiedad colectiva, a la consulta previa, a la participación política, a la identidad cultural y al *acceso a la justicia*, debido a la falta de reconocimiento legal de las comunidades y a las decisiones tomadas sobre sus territorios sin su consentimiento ni participación. https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_309_esp.pdf

serie de criterios, además del reconocimiento de su personalidad jurídica colectiva en tanto pueblos indígenas y personalidad jurídica individual, como integrantes de los mismos; la capacidad legal para interponer acciones administrativas, judiciales o de cualquier otra índole de manera colectiva, a través de sus representantes, o en forma individual, tomando en cuenta sus costumbres y características culturales; la garantía de acceso a la justicia de las víctimas en tanto miembros de un pueblo indígena sin discriminación y conforme a las reglas del debido proceso. Afirmó que, para ello, el recurso disponible debe ser accesible, sencillo y dentro de un plazo razonable.

La CIDH esbozó una serie de medidas que los Estados deben implementar para garantizar el acceso efectivo a la justicia y eliminar los obstáculos que lo impiden, las cuales incluyen: asegurar que los miembros de la comunidad puedan comprender y hacerse comprender en los procedimientos legales iniciados, facilitándoles intérpretes u otros medios eficaces para tal fin; proporcionarles acceso a asistencia técnica y legal en relación con su derecho a la propiedad colectiva, en el supuesto de que estos se encontrasen en una situación de vulnerabilidad que les impidiera conseguirla; facilitar el acceso físico a las instituciones administrativas y judiciales, o a los organismos encargados de garantizar el derecho a la propiedad colectiva; facilitar la participación de los pueblos en el desarrollo de los procesos judiciales, administrativos o de cualquier otra índole. Asimismo, garantizar el otorgamiento de una protección efectiva que tome en cuenta las particularidades propias que los diferencian de la población en general y que conforman su identidad cultural, sus características económicas y sociales, su posible situación de vulnerabilidad, su derecho consuetudinario, valores, usos y costumbres, así como su especial relación con la tierra, y el respeto de los mecanismos internos de decisión de controversias en materia indígena, los cuales se encuentren en armonía con los derechos humanos.

Todos estos obstáculos que deben sortear los pueblos indígenas tanto individual como colectivamente para ejercer su derecho de acceso a la justicia, tales como las barreras idiomáticas, económicas, culturales en sentido general, y la consecuente discriminación que además históricamente vienen padeciendo, sumado a la vulnerabilidad socio-económica en que se encuentran que les impiden hacer valer sus derechos en procesos judiciales, derivan en una limitación al acceso efectivo. En este sentido, se puede advertir que en las 100 Reglas de Brasilia¹⁴, se consagra como especial causa de vulnerabilidad la de pertenecer a un grupo indígena, condición que además puede verse intersectada por múltiples vulnerabilidades, como el género y la pobreza.

Un caso que claramente representó una falta de consideración de la doble situación de vulnerabilidad que implica ser mujer e indígena y su impacto al momento de enfrentarse a un proceso penal fue el iniciado contra Reyna Maraz Bejarano¹⁵. Su condena fue posteriormente revertida por el Tribunal de Casación de la provincia de

¹⁴ Reglas de Brasilia Sobre Acceso a la Justicia de las personas en condición de vulnerabilidad. Sección 2º aprobadas en el año 2008 en la XIV Cumbre Judicial Iberoamericana, acordadas entre los Estados, entre ellos Argentina, a los fines de garantizar el acceso a la justicia de personas en condiciones de vulnerabilidad.

¹⁵ Tribunal en lo Criminal n°1 del Departamento Judicial Quilmes c. n°4586, seguida a Reyna Maraz Bejarano por los delitos de homicidio agravado “*criminis causae*”, homicidio agravado por el concurso premeditado de dos o más personas, robo agravado en despoblado y en banda, en concurso real. <https://www.pensamientopenal.com.ar/fallos/40234-reina-maraz-homicidio-criminis-causa-prision-perpetua>

Buenos Aires revocando aquella que le fuera impuesta¹⁶.

Los hechos del caso consistieron en la acusación y posterior condena a Reyna Maraz Bejarano, una mujer boliviana perteneciente al Pueblo Indígena Quechua, condenada en primera instancia a prisión perpetua por el homicidio de su pareja L. S. V. en la localidad de Florencio Varela (Buenos Aires, Argentina). Reyna pasó más de dos años en prisión preventiva sin entender de qué se la acusaba, sólo hablaba quechua y durante las primeras etapas del proceso, no se le proporcionó un intérprete. La defensa recurrió la sentencia alegando que no existían pruebas suficientes para demostrar su participación en el homicidio, y que la condena se basó en una valoración arbitraria de la prueba y en prejuicios sobre la imputada. El Tribunal de Casación observó que la acusada era una mujer indígena, migrante boliviana, analfabeta y víctima de violencia de género, y señaló que durante el proceso no se respetaron adecuadamente sus derechos lingüísticos y culturales. El Tribunal revisó críticamente la sentencia condenatoria y concluyó que presentaba graves deficiencias en la valoración de la prueba y falta de certeza suficiente sobre la coautoría de Maraz Bejarano en el homicidio.

Se advierte, en términos de Carrasco (2016) la presencia de dos colectivos sociales que se presentan distanciados uno de otro por barreras lingüísticas. Esta división es asimétrica, en tanto que uno de ellos es el encargado de administrar justicia, y en dicho contexto el idioma aparece algunas veces como obstáculo para el establecimiento del vínculo, y otras veces como argumento que justifica la inacción.

A la barrera del idioma se sumaba que Reyna Maraz Bejarano no sabía leer ni escribir y su condición de migrante todo lo cual le impidió un real acceso al derecho de defensa. Por otra parte, su historia vital no fue considerada en el proceso, pese a que fue víctima de violencia sistemática por parte de su pareja, no fue un factor tenido en cuenta al evaluar su conducta. La ausencia de perspectiva de género e intercultural generaron una deficiente resolución del conflicto y un ejemplo de falta de acceso a la justicia occidental.

En sintonía con lo sostenido por Ramírez (2021b) para garantizar el acceso a la justicia de mujeres indígenas se debe entender de dónde parten, qué discriminaciones y carencias atravesaron a lo largo de su vida. La historia vital atravesada por la subalternización histórica de los integrantes de pueblos indígenas no suele ser contemplada a la hora de resolver situaciones procesales como la acontecida, donde no sólo evidencia desigualdad por género sino también, desigualdad de clase y por ser indígena.

Pluralismo jurídico y otredad

Aproximación a la otredad

El proceso de construcción de la otredad, es decir, explicar la presencia de la alteridad social y cultural proponiendo una división entre Nosotros (nacional) y el Otro (Boivin et al 2004) conduce a resaltar cuestiones históricas que lo atraviesan hasta hoy en día, entre ellas, el colonialismo y neocolonialismo que impactan directamente en los temas aquí presentados.

Desde la llegada de los europeos a América —proceso históricamente denominado “conquista”, aunque diversos autores lo caracterizan como un proceso de genocidio y

¹⁶ Sala VI TCP causa n°69680 caratulada “Maraz Bejarano, Reyna s/Recurso de casación”, sent. 29/12/16. <https://repositorio.mpd.gov.ar/jspui/bitstream/123456789/5420/3/18---%20Maraz%20Bejarano%20%28causa%20N%C2%Bo%2069680%29.pdf>

etnocidio sobre las poblaciones indígenas (Bartolomé 2003)— se produjo un encuentro entre Occidente y sociedades consideradas “diferentes” respecto de los parámetros culturales europeos. Esta relación y la percepción de esa alteridad se convirtieron en objeto de interés y análisis.

En la República Argentina, el exterminio fue la norma imperante en la relación con el indígena, el cual era considerado un ser inferior. La finalización de las campañas militares generó la necesidad de hacer algo con el indígena, que era considerado como un “problema a resolver”, y emergió la intención de atraerlo a la civilización (Martínez Sarasola 2005). La visión generalizada de la época percibía al indígena como inferior, incapaz, ignorante e inculto lo que conllevaba la obligación del Estado de introducirlo en las ventajas de la “civilización”, blanca, europea, luego de haberlos despojado de sus tierras y explotado su fuerza de trabajo (Martínez Sarasola 2005). Es decir, el intento de explicar dicha diferencia y justificar el accionar de la sociedad colonizadora, ha partido del racismo.

Diversos autores han analizado la noción de racismo y el impacto del colonialismo en las sociedades colonizadas, entre ellos, Menéndez (1972, 2018) quien entiende que para definir al racismo se lo debe referir a las relaciones sociales, económicas y políticas, tanto a nivel macro como microsocial que implican ciertas acciones de sectores dominantes sobre los otros en función de características biológicas o culturales. Entre las acciones anteriormente mencionadas se encuentran: la negación, discriminación, explotación y subordinación del otro.

Asimismo, según Wieviorka (2009) por racismo se entiende una caracterización de un grupo humano dada por atributos naturales, asociados a su vez a características intelectuales y morales aplicables a cada individuo relacionados a ese conjunto y, a partir de ahí, adoptar alguna práctica de inferiorización y exclusión. Así, se produce una subordinación de lo indígena asociado a la diferencia fenotípica, y de allí su extensión a lo cultural. A su vez, este proceso de inferiorización se realiza en un contexto de ampliación de dominio territorial de Occidente y la conformación de los Estado-Nación, como el argentino, que requería, entre otras cosas, la creación de estructuras propias (soberanía nacional y territorial) que le garantizaran el total control sobre los indígenas mediante su incorporación como unidad (Bartolomé 2003). En este marco, la diversidad cultural no fue plenamente reconocida, sino gestionada a través de diversas prácticas como el genocidio y la negación.

Retomando lo propuesto por Wieviorka (2009) la noción de racismo, centrado en su recorrido histórico, emerge en la época de entreguerras, esto es entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, sostiene que en la práctica tuvo lugar antiguamente y no sólo en relación con la experiencia occidental. El autor plantea que, al estar asociado a la modernidad, el racismo puede abordarse desde dos entradas: la primera, como fenómeno ideológico, como conjunto de ideas y doctrinas; y, la segunda, desde las modalidades concretas en que se expresa en la práctica, como la discriminación, las masacres, la explotación.

Wieviorka (2009) menciona que entre las implicaciones del racismo científico-ideológico (Siglos XVII-XIX) convergen varios campos de saber, doctrinas e ideologías cuyo interés radica en la pretensión de demostrar la existencia de razas, con la superioridad cultural de la raza blanca sobre otras y la mezcla como fuente de decadencia (mestizaje). Sostiene Wieviorka (2009) que con cierto determinismo pretende explicar no sólo los atributos

físicos de cada miembro de una supuesta raza, sino también el funcionamiento de las sociedades o comunidades compuestas por esa raza. Así, basándose en una supuesta científicidad se construye una supuesta superioridad cultural que se corresponde a la raza blanca, entendida como sinónimo de civilización. Por otra parte, la clasificación es empleada como mecanismo para identificar y distribuir las poblaciones en términos de razas.

Wieviorka (2007) también advierte que el racismo científico-ideológico muta, entre otros, a lo que denomina racismo institucional y neo-racismo. Aquí el foco se centra preponderantemente en la imputación de determinados rasgos culturales a los grupos humanos.

Conforme lo analizado por Wieviorka (2007) sobre la mutación del racismo científico-ideológico se propone relacionarlo con los desarrollos teóricos acerca de la diversidad cultural y que a partir de la década del año 1960 se le dio el nombre de multiculturalismo. Se tomará la definición de multiculturalismo entendido como un conjunto de prácticas destinadas a administrar el hecho histórico y social de la heterogeneidad cultural, pudiendo reproducir relaciones de dominación más que de verdadera inclusión (Hall 2010, citado en Restrepo & Bocarejo 2011).

En Argentina como en otros países de Latinoamérica, dada la preeminencia de gobiernos neoliberales, se está en presencia de lo que Hale (2005) menciona como multiculturalismo liberal. Los gobiernos neoliberales poseen un reconocimiento limitado de los derechos culturales y del principio de la igualdad intercultural (Hale 2005) que cuando se combinan con estrategias económicas neoliberales (entre ellas un modelo de desarrollo económico a largo plazo que se aleja de la agricultura a gran escala y se orienta a la manufactura en zonas de libre comercio, y servicios financieros) provocan, entre otras cosas, una reconfiguración de las jerarquías de cada grupo social dentro de la sociedad.

Se puede afirmar que a raíz de lo planteado por Hale (2005), lo que realmente ocurre es un enmascaramiento del racismo en la pretensión de un multiculturalismo liberal que reconoce en forma limitada los derechos. Ese reconocimiento es limitado ya que los Estados reconocerán los derechos indígenas en tanto les sirvan para mantener estable el modelo neoliberal, esto es en términos de Hale (2005) racionalizar la tenencia de la tierra, reducir el potencial de caos y conflicto, limitando la capacidad de los pueblos indígenas para desarrollar alternativas políticas que desafíen las estructuras de poder existentes.

De este modo, se sostiene que perviven prácticas cotidianas que espejan la dominación de la sociedad occidental y la idea de subordinación de lo considerado como indígena, aunque desde lo discursivo no se observe en forma explícita, y el ámbito de las prácticas judiciales no se encuentra exento de ello (Manzanelli 2023).

A partir de aquí, se realizará un análisis tanto del neo-racismo como del racismo institucional por ser los de interés para el presente trabajo.

Siguiendo a Wieviorka (2009), nos encontramos hoy en día ante un neo-racismo donde la cultura, la lengua, las tradiciones se perciben como amenaza a la identidad del grupo dominante. En consecuencia, aquel que no comulgue con la identidad del grupo dominante no tiene lugar en la sociedad, se le niegan sus valores y su ser cultural. Se tiende a rechazar a aquel que se percibe diferente.

La amenaza a la homogeneidad del grupo dominante, en el contexto del acceso a la justicia aquí analizado, podría traducirse como la constante búsqueda de uniformidad,

tanto en la normativa como en la práctica, para la resolución de conflictos dentro del sistema de justicia occidental. Con ello, la persistencia de esta homogeneidad en la justicia se logra al obstaculizar el acceso de los pueblos indígenas al ejercicio de sus propias normas. Todo intento de resolución de conflictos que implique procedimientos diferentes a los empleados por el Estado es un llamado de alerta, un posible ataque a esa uniformidad en hacer las cosas en materia jurídica. En línea con lo sostenido por Kalinski (2003) la preservación de la confianza pública en ley estatal -rechazando cualquier particularismo que ‘debilite’ su vigencia- va a funcionar como un blindaje ideológico de la homogeneidad del grupo dominante, pues etiqueta cualquier forma alternativa de justicia indígena, no como un ejercicio de derechos, sino como una amenaza directa a la uniformidad necesaria para sostener la estructura del poder jurídico occidental.

En la sociedad occidental, las normas -y en particular las normas penales- si bien reflejan los valores y bienes considerados importantes para los ciudadanos/as y de allí el interés en su protección, forman parte de una dimensión más en el espectro de la gran variedad de asuntos que componen la vida o actividad cotidiana de las personas. Por su parte, en los pueblos indígenas se encuentran integradas indisolublemente a su cosmovisión, y a su forma de vincularse con el entorno.

De este modo, hay que partir, para entender el derecho consuetudinario indígena, de que el mismo no permanece aislado de las restantes dimensiones que atraviesan al grupo en su cotidianidad, sino que se encuentra íntimamente vinculado a la identidad cultural del grupo e indisolublemente relacionado al territorio, de allí que para su comprensión hay que analizarlo en forma conglobada. Esta identidad indígena, a diferencia de la identidad individualista occidental, es intrínsecamente comunitaria y se vincula con el territorio no como un mero recurso, sino como base de la existencia misma del pueblo; con la capacidad de gestionar su propia vida y conflictos; define su estatus como pueblo frente al Estado; y esa identidad se manifiesta en una forma de vida particular de ser, ver y actuar en el mundo (Ramírez 2021a).

En dicho sentido se ha expresado la CIDH en diversos casos que han llegado a su conocimiento. Sostuvo que el derecho a la identidad cultural tutela la libertad de las personas, inclusive actuando en forma asociada o comunitaria, a identificarse con una o varias sociedades, comunidades, o grupos sociales, a seguir una forma o estilo de vida vinculado a la cultura a la que pertenece y a participar en el desarrollo de esta. En ese sentido, el derecho protege los rasgos distintivos que caracterizan a un grupo social, sin que ello implique negar el carácter histórico, dinámico y evolutivo de la cultura.¹⁷

Por otro lado, el racismo institucional, es aquel racismo no abiertamente declarado, soterrado en las prácticas, que mantiene a los individuos en situación de inferioridad en virtud de mecanismos no percibidos socialmente, inscripto en los actos rutinarios. Incluso sin ser percibidos como actos de tal clase (Wieviorka 2007, 2009).

Los conflictos que se presentan en la justicia penal y que tienen como actores a integrantes de pueblos indígenas, enfrentan inicialmente a los operadores judiciales, quienes realizan las prácticas jurídicas cotidianas, a un desconcierto sobre la forma de abordaje de los problemas planteados tratando de encajarlos en el corset de la norma occidental. Hay una colisión inicial entre ambos sistemas normativos primando el

¹⁷ Caso Comunidades Indígenas Miembros de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) Vs. Argentina. Sentencia del 6 de febrero de 2020 (Fondo, Reparaciones y Costas) párr. 240.

occidental y desconociendo todo tipo de acercamiento de solución fuera de dicho marco. Emerge allí esa noción de racismo, donde el sistema dominante, por caso el occidental, sin expresarlo abiertamente, pero hecho patente en las prácticas, inferioriza, desconoce y desdeña toda otra forma de hacer justicia.

El pluralismo jurídico como punto de partida del acceso a la justicia

Se parte de la noción de que el derecho no sólo es producto de sociedades con Estado, puede encontrarse en todo tipo de sociedades, y además dentro de un Estado pueden encontrarse diferentes manifestaciones de derecho. También se sostiene que el derecho en ninguna sociedad es estático, sino que cambia, se modifica, se amolda acorde a los devenires e intereses de cada sociedad. A lo largo de la historia han existido diferentes formas de derecho en distintas partes del mundo, no todas vinculadas a un Estado ni siquiera a un gobierno centralizado (Pirie 2023). En este sentido, como lo demuestran estudios históricos y antropológicos, los saberes normativos indígenas son dinámicos y heterogéneos incluso al interior de una misma comunidad (Cunill & Llanes 2024)

El pluralismo jurídico (Ariza Higuera & Bonilla Maldonado 2007) es entendido como modelo de análisis que intenta liberarse de la preeminencia fáctica, analítica y política del derecho estatal como expresión de soberanía. Esto da por tierra la noción instalada en la empresa colonial con visión etnocéntrica sobre el derecho occidental como único y legítimo, desafiando de tal forma directamente su pretensión de universalidad.

Por otro lado, según Cruz Rueda (2008), el pluralismo jurídico consiste en observar al derecho como un universo de órdenes jurídicos interconectados, relacionados en un mismo campo social, lo que permite abordar el dinamismo y cambio según el contexto de relación entre los indígenas y el Estado.

La existencia de sistemas normativos indígenas se comprende en tanto se vea al derecho como producido no sólo por el Estado. Un campo jurídico en constante interacción con el campo jurídico estatal (Cruz Rueda 2008). Aun así, conservan valores sociales y lógicas distintas. El Derecho Occidental, al remitirse a los principios generales del Derecho, concepto que se ancla en su tradición jurídica, es individualista, universalista y contrario al principio de colectividad. Las normas indígenas, por su parte, deben ser comprendidas en su contexto de producción histórico y cultural, de subalternidad frente al Estado. Los principios generales del derecho indígena son una combinación de valores éticos y morales de esa sociedad.

El monismo jurídico, como una forma de crear y aplicar la ley dentro del Estado, enraíza en los postulados de que dentro de un Estado existe un soberano indivisible, sea constituido por uno o varios sujetos, con poder creador de Derecho y fuente única de poder político que garantiza la cohesión en la nación. Enlazada con la noción de liberalismo considera a los seres humanos iguales, deben ser ciudadanos iguales, y finca su compromiso con los principios de igualdad, unidad política y seguridad jurídica. Esta unidad y el orden interno se garantiza con la existencia de un único ordenamiento jurídico, con normas jurídicas universales que se presentan como atemporales (Ariza Higuera & Bonilla Maldonado 2007).

Emergido como contracara del monismo jurídico, más precisamente del monismo jurídico liberal, el pluralismo jurídico puede ser abordado desde dos nociones. Desde aquel llamado pluralismo jurídico clásico, que se centra en el análisis de las relaciones entre el derecho europeo y el derecho autóctono en contexto colonial. O bien, desde una segunda noción que focaliza en la pluralidad de ordenamientos jurídicos existentes

dentro de los Estados industriales y pre-industriales (Ariza Higuera & Bonilla Maldonado 2007).

Desde la corriente del pluralismo jurídico (Ariza Higuera & Bonilla Maldonado 2007) se ha criticado al monismo jurídico liberal como normativamente errado y poco fértil, y a sus postulados, que defienden la universalidad del Derecho Occidental y lo que ello implica, con marcado carácter cultural y enraizado en una tradición histórica determinada, su carácter contextual y definido como solo uno de los principios de organización social.

En efecto, dentro de los Estados coexisten diversos grupos indígenas, con diversas formas de organización y de normas, cuya negación no elimina su existencia. Es claro que en un grupo emergen diariamente una pluralidad de conflictos que no necesariamente salen a la luz de la justicia occidental y cuya solución se alcanza dentro del mismo grupo. No es esperable que no exista ningún conflicto. Como en todo grupo humano las controversias están a la orden del día. El problema emerge cuando sobre alguno de dichos conflictos toma conocimiento la justicia occidental y queda cautivo en alguna de sus normas, tensionando de esta forma la homogeneidad normativa esperada. Allí, el enfrentamiento encuentra sustento no sólo por el choque de sus normas, sino por el de sus costumbres, inclinándose la balanza hacia la justicia occidental no sólo por la ausencia de reconocimiento de sus formas de solución de conflicto y de sus normas autodeterminadas, sino también por lo que podríamos llamar un etnocentrismo normativo.

Siguiendo a Ramírez (2021a), el derecho a la administración de justicia propia por parte de los pueblos indígenas conlleva el fortalecimiento de la institucionalidad y el reconocimiento de sus propias autoridades, las cuales existen aún ante su falta de reconocimiento por el Estado occidental. Dichos sistemas, si bien con particularidades propias, contienen autoridades para decidir conflictos, que los resuelven en la práctica cotidiana en base a fuentes productoras de derecho que establecen qué está permitido y qué prohibido, lo que colisiona con la idea clásica de Estado. Es decir, el pluralismo jurídico no sólo debe ser reconocido desde lo normativo, sino desde las prácticas.

Reconocer el derecho a la administración de su propia justicia por los pueblos indígenas, tanto en el ámbito normativo como en la práctica, formalizaría una situación ya existente: la administración de justicia interna en los grupos. Esta realidad no puede desvanecerse por su mero desconocimiento, ni por el temor a una posible secesión de los pueblos. Dicho temor fue incluso un obstáculo a superar en el año 2007, durante el debate para la aprobación de la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. Han transcurrido casi 20 años desde entonces y, a nivel interno, esta discusión aún no ha sido zanjada.

La administración de su propia justicia es tanto un derecho como un medio de convertirse en interlocutores del Estado, reivindicar el estatus de autoridad indígena y fortalecer su propia institucionalidad (Ramírez 2021a). En dicho sentido, el respeto a sus decisiones y sus modos de gestionar sus conflictos devienen para un Estado que persiste en ver a sus formas de vida como exóticas, desconocidas y poco aceptables para el derecho occidental, como un impedimento para su incorporación en el marco jurídico interno, y alejado de las prácticas jurídicas cotidianas. Es claro que el ejercicio de poder de parte del Estado, aprovechando la asimetría a su favor en la relación entablada con los grupos indígenas de nuestro país, direcciona hacia una subestimación de sus herramientas en la resolución de sus propios conflictos.

Ello puede explicarse por la falta de encaje con una tradición jurídica como la occidental, de raigambre romanista, dividida por materias y con procedimientos propios para la resolución de cada conflicto. Es que la justicia indígena es una sola, no hay división por materias, y cobra fundamental importancia lo colectivo.

En efecto, retomando nociones antes explicitadas, la justicia indígena se basa en el principio de la comunalidad entendida como organización sociopolítica comunitaria que se basa en el interés común de la colectividad y el fortalecimiento de valores compartidos y capacidades comunes de todos los seres que co-habitan el territorio (Aquino 2013, citado en Achondo Pavón & Gallardo Macip 2023). Allí es donde los derechos adquieren pleno sentido, en su dimensión y ejercicio colectivo, y esa identidad intrínsecamente comunitaria supone que “hacer justicia” implica a la persona en relación con la comunidad, y busca que la conducta mantenga el orden social, del cual depende la cohesión grupal y su existencia. En ella sólo hay consenso sobre cuáles comportamientos están prohibidos y cuáles permitidos, sin soporte escrito. Posee características propias como la oralidad, permanece en la memoria y la tradición, y es transferida de generación en generación, resolviendo conflictos en contextos asamblearios (Ramírez 2021a).

Todo ello cuestiona los propios fundamentos de la justicia occidental. Incluso la importancia de las creencias espirituales y religiosas tienen peso propio al momento de resolver una controversia, medios totalmente desconocidos para la justicia occidental actual.

Siguiendo a De Sousa Santos (2012) hablar de justicia indígena no refiere a un método alternativo de resolución de litigios como el arbitraje, conciliaciones, jueces de paz, justicia comunitaria, sino a una justicia ancestral de pueblos originarios anclada en todo un sistema de territorios, de autogobierno, de cosmovisiones propias, con una larga historia y una memoria igualmente bastante prolongada, constituida por mucho sufrimiento, pero también por muchísima resistencia hasta el presente.

El desafío es lograr coordinar ambas justicias superando el temor a la ruptura de la unidad del Derecho que el pluralismo jurídico genera.

¿Es posible el reconocimiento de un derecho de acceso a la propia justicia para los pueblos indígenas?

La noción de acceso a la justicia obliga a retomar y enlazar algunos de los contenidos previamente desarrollados, en tanto que “hacer justicia” desde una perspectiva práctica, difiere entre la sociedad occidental y la indígena. Con esto no se desea efectuar una generalización tal que no permita percibir que existen diferencias entre los grupos indígenas, ya que cada sistema indígena es resultado de su propia historia y cultura, pero con fines meramente analíticos y aproximativos al tema hay un punto en común que los une, la lógica diferente a la adoptada por el Estado occidental.

En el derecho positivo aplicado en la sociedad occidental, la prisión, como medida de coerción en un proceso penal, es concebida como una de las formas de hacer justicia, generalmente, exigida por la ciudadanía. Por su parte, en la sociedad indígena como se ha visto, las normas integran un sistema jurídico cultural, las cuales responden a valores y principios culturales propios, y otorgan legitimidad al ejercicio de la autoridad para hacer justicia entendiendo por “hacer justicia” apegarse a dichos valores.

El sistema jurídico indígena incluye instituciones, procedimientos y autoridades para su aplicación que conservan sus propias singularidades. De este modo, “hacer justicia”

en el derecho indígena implica, siguiendo a Cruz Rueda (2008), la observancia y aplicación de un conjunto de normas jurídicas que establecen derechos y obligaciones, llevada a cabo a través de un cuerpo de autoridades designadas por la comunidad, con facultades delegadas de decisión, resolución y ejecución.

Hacer justicia en este contexto (Cruz Rueda 2008) implica considerar las circunstancias del caso concreto, teniendo en cuenta la persona en relación con la comunidad. El principio básico en que se asienta es que la conducta humana debe ser conforme al orden social y contribuye a su mantenimiento. De ello depende la existencia como grupo, hace a la cohesión de sus miembros en consonancia con la particular manera de ver el mundo, y a su identidad cultural. El individuo debe cumplir sus deberes y obligaciones con la comunidad ya que aceptó las normas acordadas en conjunto, en general en asambleas, que regulan la vida en comunidad, de la misma manera que la resolución de los conflictos concretos.

De Sousa Santos (2012) demuestra que hay cuatro tipos de formas de relación entre la justicia indígena y la occidental: la negación, la coexistencia a distancia, la reconciliación y la convivencia. Desde un punto de vista histórico, la vinculación entre la justicia indígena y la justicia occidental ha ido mutando hacia relaciones que tienden a integrarlas, más allá de que no se trate de una evolución lineal ni necesaria. Así, se puede advertir, como indica De Sousa Santos (2012) que:

a) La negación no reconoce otro tipo de justicia, ya sea tanto de la justicia indígena a la occidental o viceversa. Por un lado, el no reconocimiento de la justicia indígena por parte de la justicia occidental se manifiesta como represión violenta a las autoridades indígenas o sobreposición a sus decisiones. Por otro lado, el no reconocimiento de la justicia occidental por la justicia indígena se manifiesta en forma de clandestinidad de las propias decisiones y el retiro hacia territorios donde la justicia occidental no tenga acceso.

b) La coexistencia a distancia entre ambas justicias es el reconocimiento mutuo, pero con la prohibición de contacto. El autor menciona al apartheid en Sudáfrica como un ejemplo donde la justicia comunitaria africana se aplicaba a las áreas que estaban limitadas a la población negra.

c) La reconciliación es un tipo de relación en donde la justicia occidental reconoce a la indígena, le reconoce alguna dignidad como reparación por la forma en que ese tipo de justicia fue dejada de lado o reprimida en el pasado. El objetivo de este tipo de relación radica en sanar el pasado sin interferir con el presente y futuro.

d) La convivencia es la aspiración a que la justicia occidental y la indígena se reconozcan recíprocamente y se nutran una a la otra dialógicamente, respetando las autonomías propias y los respectivos dominios de jurisdicción. De Sousa Santos, menciona que este tipo de relación es apenas un ideal. Dicha relación necesita de una cultura jurídica de convivencia y compartida por los operadores judiciales de ambas justicias presentes. Una muestra de este tipo de relación puede hallarse, al menos desde lo normativo, plasmado en las reformas constitucionales de Bolivia y Ecuador. En dichos ordenamientos, se ha avanzado hacia un reconocimiento legal de la justicia indígena, otorgándole un estatus de igualdad frente a la justicia occidental.

Luego de este análisis en que las diferencias entre los modos de hacer justicia en la práctica y los tipos de relación que se puede entablar entre la justicia indígena y la occidental, se puede afirmar que es posible el acceso a la propia justicia por parte de los pueblos indígenas. Es factible en tanto y en cuanto se apliquen las normas

internacionales que fueron suscriptas por nuestro país. En efecto, no sólo aquellas que fueron mencionadas en el acápite inicial, que son plenamente operativas, sino a partir de considerar que hay una obligación estatal reforzada respecto del reconocimiento de derechos de personas en especial condición de vulnerabilidad, entre los cuales se encuentra las personas integrantes de las comunidades indígenas cuando ejercitan sus derechos ante el sistema de justicia estatal.

Hay una obligación por parte del Estado de promover las condiciones necesarias destinadas a posibilitar que, ya sea en su individualidad como en su carácter colectivo, puedan ejercitar con plenitud tales derechos ante el sistema de justicia, sin discriminación alguna fundada en su origen o identidad indígenas. Además de ello, hay un compromiso asumido en relación con las formas de resolución de conflictos propios de los pueblos indígenas, de propiciar su armonización con el sistema de administración de justicia estatal.¹⁸

Este es un compromiso no sólo a abordar desde lo normativo sino desde su implementación práctica. El Poder Judicial como institución integrante del Estado tiene una tarea fundamental en dicha implementación práctica, debiendo asegurar además que el trato que reciban sea respetuoso con su dignidad, lengua y tradiciones culturales.

A pesar de que el acceso a la propia justicia discurre normativamente a través de los Instrumentos Internacionales adoptados, el reconocimiento formal del pluralismo jurídico en nuestro país deviene necesario para consolidar el efectivo acceso a la justicia propia de los pueblos indígenas, y formalizar una práctica que desde lo cotidiano se efectúa desde el mismo momento en que se constituyeron como grupo.

Hacia una perspectiva intercultural

Desde la década de 1990 se constituyó como un tema de moda la interculturalidad entendida en el sentido de diálogo entre culturas (Walsh 2010). Esta autora resalta la importancia de analizar el uso y las prácticas de la interculturalidad dado que, por ser un término de moda, se lo utiliza, en muchos casos, en una variedad de contextos y con diferentes intereses sociopolíticos. Para ello, distingue tres perspectivas de la interculturalidad: relacional, funcional y crítica.

La perspectiva intercultural relacional (Walsh 2010) representa la manera más simple de vínculo e intercambio entre culturas. El inconveniente de esta mirada es que suele invisibilizar o reducir los conflictos y las relaciones de poder, dominación y colonialidad persistente en las que se desarrolla. Asimismo, restringe la interculturalidad al simple contacto o vínculo —frecuentemente en el plano individual—, dejando en segundo plano las estructuras sociales, políticas, económicas y epistémicas que sitúan las diferencias culturales en jerarquías de superioridad e inferioridad. Por ello, resulta necesario cuestionar y ampliar este enfoque relacional, incorporando otras perspectivas que permitan comprender mejor el sentido, los usos y las implicancias sociales y políticas del concepto de interculturalidad en el contexto actual.

Una segunda perspectiva, denominada funcional (Tubino 2005, citado en Walsh 2010), se basa en el reconocimiento de la diversidad cultural con el objetivo de integrarla dentro del orden social existente. Promueve el diálogo, la convivencia y la tolerancia,

¹⁸ Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en Condición de Vulnerabilidad adoptadas en la XIV Cumbre Judicial Iberoamericana, celebrada en Brasilia en 2008. Regla 48.

pero no cuestiona las causas de las desigualdades ni modifica las reglas del sistema, siendo compatible con el modelo neoliberal vigente, operando bajo la misma lógica del multiculturalismo neoliberal. Así, el respeto por la diferencia se convierte en una estrategia de control social incorporando a los grupos históricamente excluidos sin alterar las bases estructurales de la desigualdad.

La tercera perspectiva, la interculturalidad crítica (Walsh 2010) no parte de la diversidad en sí misma, sino de su inserción en las estructuras coloniales, raciales y jerarquizadas que producen esas diferencias. Reconoce que dichas desigualdades se inscriben en una matriz de poder que posiciona a ciertos grupos —como los blancos o “blanqueados”— en la cima, mientras relega a pueblos indígenas y afrodescendientes a posiciones subordinadas.

Desde este enfoque, la interculturalidad se concibe como un proceso y un proyecto impulsado desde los sectores subalternizados, orientado a transformar las estructuras sociales, institucionales y de poder. No se limita a reconocer o integrar la diferencia, sino que busca redefinir profundamente las condiciones de existencia, conocimiento y convivencia. En este sentido, la interculturalidad crítica es una construcción en proceso, entendida como una práctica constante de diálogo y negociación en condiciones de equidad.

Más allá de esto, se plantea como un proyecto político, social, ético y epistémico que apunta a modificar no solo las relaciones, sino también las estructuras que reproducen la desigualdad y la discriminación. Su objetivo no es adaptarse al sistema vigente, sino transformarlo desde sus bases, reconfigurando las formas de pensar, vivir y organizar la sociedad. Por ello, su alcance involucra a todos los sectores sociales, y no únicamente a los pueblos históricamente marginados. En definitiva, propone la construcción colectiva de una sociedad distinta, cuya realización requiere acciones concretas en todos los ámbitos de la vida social, más allá del discurso (Walsh 2010).

La perspectiva intercultural se considera aquí una herramienta metodológica y conceptual pertinente a través de la cual analizar casos concretos que puedan presentarse en la justicia penal occidental, con una particular mirada, teniendo en cuenta la realidad que atraviesan los pueblos indígenas y la histórica discriminación que han padecido como también las relaciones de dominación que subyacen. Desigualdad, prejuicios y sesgos racistas constituyen una tríada desafortunada en el abordaje de las cuestiones indígenas.

Ciertos obstáculos impiden la consagración normativa interna del reconocimiento de la justicia indígena (Ramírez 2021a) como la mirada conservadora de los operadores judiciales, donde el Derecho es conceptualizado desde parámetros individualistas, y la incompreensión conceptual sobre la aplicación de los derechos indígenas amparados en el principio de igualdad mal entendido. Esta postura ignora que la igualdad no debe ser entendida como meramente formal, sino real y práctica. Además de que es imperativo considerar el contexto de producción de los hechos y suplir las condiciones de desventaja y vulnerabilidad en que se encuentran los pueblos indígenas para garantizarles un acceso efectivo a la justicia.

En este sentido el caso Reyna Maraz Bejarano permitió desnudar cómo una influencia de patrones socioculturales discriminatorios arraigados en estructuras de poder como las instituciones estatales que imparten justicia, poseen impacto directo en la garantía de acceso a la justicia. Este caso fue un ejemplo de abordaje judicial sin perspectiva intercultural crítica en términos de Walsh (2010). En efecto se dictó la sentencia

condenatoria a Reyna Maraz desestimando tanto su desconocimiento del idioma español como los antecedentes de violencia ejercida por su pareja, lo cual impactó en la valoración probatoria y en la resolución adoptada en base a ella.

En este sentido, más allá de las dificultades, una perspectiva intercultural crítica no está tan alejada como medio de solución en el abordaje de conflictos en que se encuentren como actores miembros de pueblos indígenas o sus comunidades. Más allá de lo mencionado por Walsh (2010) de que nunca se llevó a la práctica esta perspectiva crítica de la interculturalidad, se entiende que es el camino a transitar si el objetivo no es meramente declarativo y realmente se busca producir cambios en la práctica y en la relación con los pueblos indígenas.

De la misma forma que la perspectiva de género fue permeando en las prácticas judiciales, cambiando la manera de abordar los conflictos en materia penal en que se encontraban involucradas las mujeres como víctimas o imputadas¹⁹, se deberían fomentar prácticas que pongan foco en la perspectiva intercultural con los pueblos indígenas. Es decir, no sólo mediante la suscripción normativa, sino también mediante políticas públicas y capacitación a actores de agencias judiciales y a la sociedad en su conjunto, encaminadas a dar cumplimiento con las obligaciones internacionales asumidas por el Estado. Interculturalidad en el sentido que ponga en diálogo y recepte en la práctica las nociones de ambas justicias. El panorama normativo que se ha descripto válidamente permite una adopción de este tipo de perspectiva, al menos para comenzar caso a caso, fomentando la formación de los operadores judiciales para la comprensión de la diversidad, desde la interdisciplina, como desde la propia escucha de los actores.

Conclusión

A lo largo de este trabajo se realizó un abordaje tanto del marco normativo internacional, como nacional, de los derechos de los pueblos indígenas en general, del derecho al acceso a la justicia occidental y del derecho al acceso a la propia justicia por parte de los pueblos indígenas. De allí se resaltó la consagración de algunos derechos presentes en los Instrumentos Internacionales, tal como el reconocimiento de sus propios sistemas normativos para la resolución de conflictos, y como contracara, su ausencia en las normas internas como en la Carta Magna, especialmente problemático en el ámbito penal.

Se destacó la construcción de la noción de Otredad, como una división entre Nosotros nacional y el Otro, en la explicación de la alteridad cultural y social existente, enmarcado en un proceso histórico profundamente arraigado en el colonialismo y el racismo, lo cual impactó directamente en el acceso a la justicia de los pueblos indígenas. En ese sentido, se puso acento en dos tipos de racismo: el neo-racismo (la percepción de la cultura indígena como una amenaza a la identidad dominante) e institucional (prácticas soterradas en la rutina judicial).

Se enfatizó el valor del pluralismo jurídico como un modelo de análisis que reconoce la

¹⁹ Un ejemplo es la creación por la SCJBA de la Guía de Prácticas Aconsejables para Juzgar con Perspectiva de Género aprobada mediante Resolución SC N° 189/24 <https://guias.scba.gov.ar/guia-de-practicas-aconsejables-para-juzgar-con-perspectiva-de-genero/>

Por otra parte, un caso que refleja la aplicación de tal perspectiva es la sentencia del 17/06/21 de la Sala I del Tribunal de Casación Penal de la Provincia de Buenos Aires, en el marco de la Causa N° 103.123 caratulada “Reyes Rosalia Esther s/Recurso de casación” y su acumulada N° 103.852.

coexistencia de múltiples sistemas normativos, incluyendo el derecho indígena, dentro de un mismo Estado. De tal forma, al entender al Derecho como un universo de órdenes jurídicos interconectados, relacionados en un mismo campo social, permite abordar el dinamismo y cambio según el contexto de relación entre los pueblos indígenas y el Estado. Así, el pluralismo jurídico sirve como base para asegurar el reconocimiento de las normas y procedimientos de solución de controversias de los pueblos indígenas, constituyéndose de esta manera en el canal para el ejercicio del derecho de acceso a su propia justicia. En este sentido se han destacado resoluciones de la CIDH donde, en base a casos particulares, ha sentado estándares de cumplimiento por parte de los Estados suscriptores de los Instrumentos Internacionales, para asegurar el efectivo reconocimiento de dichos derechos indígenas y de acceso a la justicia, incluyendo en esta noción las dos vertientes aquí analizadas, tanto a la justicia occidental como a la propia.

Se propone en tal sentido que la superación de esta situación se puede efectuar a través de un abordaje con una perspectiva intercultural, la cual debe ser instaurada, no sólo desde dentro de las instituciones estatales, sino a través de la formación de la sociedad entera, intentando despojar de prejuicios e imaginarios sociales obsoletos sobre lo que significa ser indígena hoy. Superar el etnocentrismo normativo implica, a su vez, entender a los grupos desde su propio contexto cultural y generar las condiciones para que sus voces sean legitimadas, para comprender la esfera normativa formando parte, junto con una constelación de dimensiones, de su identidad cultural. Evitar de tal forma la reproducción de prácticas que perpetúan la idea de subordinación, y que en la formación académica de los operadores judiciales no han sido abordadas.

En línea con ello, se entiende que es posible un reconocimiento normativo de la propia justicia indígena en el interior del Estado argentino en base a una interpretación extensiva de los Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos que parta del principio *pro persona*, para garantizar el derecho de los pueblos indígenas del acceso a la propia justicia. Es claro que el desafío que enfrentamos hoy en día es no sólo el reconocimiento de la justicia indígena, sino propiciar prácticas concretas que además de una perspectiva intercultural, incluya el compromiso de los operadores de justicia para advertir la importancia del reconocimiento de la diversidad cuya ausencia se evidenció en la condena de Reyna Maraz Bejarano. En la misma dirección, garantizar un proceso judicial penal que tenga en cuenta que hay diversas maneras de resolver conflictos y reconocer cuál de ellas es la mejor opción para evitar vulnerar los derechos de los grupos indígenas, y asegurar su derecho de acceso a la justicia.

Bibliografía

- Anchondo Pavón, S., & Gallardo Macip, C. (2023). La comunalidad indígena como respuesta al individualismo moderno. *Isegoría*, 68(26). doi:10.3989/isegoria.2023.68.26
- Ariza, L., & Bonilla, D. (2007). El pluralismo jurídico: contribuciones, debilidades y retos de un concepto polémico. El debate sobre el pluralismo jurídico, Universidad de Los Andes. Recuperado de <https://www.palermo.edu/derecho/eventos/pdf/Estudiopreliminar-ArizayBonilla-VersionparaAngel.pdf>
- Atienza, M. (2012). *Tras la justicia*. Barcelona, España: Ariel.
- Aylwin Oyarzun, J. A. (2012). Derechos territoriales de pueblos indígenas en América Latina: situación jurídica y políticas públicas. En J. C. García (Ed.), *Derecho*

- constitucional indígena* (pp. 57–106). Resistencia-Chaco, Argentina: ConTexto.
- Bartolomé, M. (2003). Los pobladores del “desierto”: genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, (17), 162–189.
- Boivin, M. (2004). *Constructores de Otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Carrasco, M. (2016). Usos del derecho y procedimientos judiciales: Una lectura etnográfica entre siglos para pensar la (in)capacidad jurídica del indígena. *Revista Historia y Justicia*, (7), 10–38.
- Cruz Rueda, E. (2008). Principios generales del derecho indígena. En *Hacia sistemas jurídicos plurales* (pp. 29–49). Bogotá, Colombia: Konrad Adenauer Stiftung.
- Cunill, C., & Llanes, R. (2024). Pueblos indígenas y justicia en América Latina: una reflexión histórico-antropológica sobre el concepto de pluralismo legal. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 32(2), 6–35. doi:10.34096/mace.v32i2.14579
- De Sousa Santos, B. (2012). Cuando los excluidos tienen derecho: Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En B. de Sousa Santos & J. L. Exeni Rodríguez (Eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Fundación Rosa Luxemburg.
- Hale, C. R. (2005). Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. *Political and Legal Anthropology Review*, 28(1), 10–28.
- Kalinsky, B. (2003). Antropología y derecho penal. *Cinta de Moebio: Revista de epistemología de Ciencias Sociales*, (16), 25–37. Recuperado de <https://moebio.uchile.cl/16/kalinsky.html>
- Manzanelli, M. (2023). Modos operandi judicial: entre una gestión racializada y resignificaciones por parte de pueblos originarios en Argentina contemporánea. *Polis*, 22(64). doi:10.32735/so718-6568/2023-n64-1830
- Martínez Sarasola, C. (2005). *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Menéndez, E. L. (1972) Racismo, colonialismo y violencia científica. *Revista Transformaciones* (47): 169-196
- Menéndez, E. L. (2018). *Colonialismo, neocolonialismo y racismo: El papel de la ideología y de la ciencia en las estrategias de control y dominación*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pirie, F. (2023). Más allá del pluralismo: un enfoque descriptivo del derecho no estatal. *Jurisprudence*, 14(1), 1–21. doi:10.1080/20403313.2022.2108608
- Ramírez, S. (2021a). *La justicia indígena y la justicia ordinaria frente a los conflictos civiles: Camino para su articulación* (M. J. del Solar, Ed.). Santiago, Chile: Centro de Estudios de Justicia de las Américas. Recuperado de https://biblioteca.cejamericas.org/bitstream/handle/2015/5697/PUB_justiciaindigena.pdf
- Ramírez, S. (2021b). Una política pública de acceso a la justicia de las mujeres indígenas: Obstáculos y desafíos para su formulación. En L. Pautassi et al. (Coords.), *Tratado de géneros, derechos y justicia: Políticas públicas y multidisciplina*. Buenos Aires, Argentina: Rubinzal Culzoni Editores.
- Restrepo, E., & Bocarejo, D. (2011). Introducción (sobre multiculturalismo). *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 7–13.
- Sierra, M. T. (1993). Usos y desusos del derecho consuetudinario indígena. *Nueva Antropología*, 13(44), 17–26.

- Villoro, L. (1998). Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés. *Isonomía*, 9, 35–48. Recuperado de <https://www.cervantesvirtual.com/obra/sobre-relativismo-cultural-y-universalismo-tico-en-torno-a-ideas-de-ernesto-garzn-valds-o/>
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia & C. Walsh (Eds.), *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75-96). La Paz, Bolivia: Convenio Andrés Bello.
- Wieviorka, M. (2007). La mutación del racismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 49(200), 13–23. doi:10.22201/fcpys.2448492xe.2007.200.42560
- Wieviorka, M. (2009). *El racismo: Una introducción*. Barcelona, España: Gedisa.

Fuentes

- Constitución de la Nación Argentina. (1994). Recuperado de https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/derechoshumanos_publicaciones_colecciondebolsillo_01_constitucion_nacion_argentina.pdf
- Asamblea General de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. (A/RES/61/295)
- Cumbre Judicial Iberoamericana (2008). *Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en Condición de Vulnerabilidad*.
- Organización de los Estados Americanos. (1969). *Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica)*.
- Organización de los Estados Americanos. (2016). *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.
- Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. (C169).



Carolina Mariana Viñas es Abogada y Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Cuenta con una Maestría en Justicia Constitucional y Derechos Humanos por la Universidad de Bolonia (Italia). Actualmente, cursa el Doctorado en Derecho en la Universidad de Palermo y es Especializanda en Derecho Penal por la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (UNLP).

“Ver el mundo en Günün a yajüch”: reemergencia étnica del pueblo Günün a küna en la provincia de Buenos Aires¹

[VALERIA ALONSO]

Instituto Nacional de Epidemiología, Universidad Nacional de Mar del Plata
valeria.alonso@gmail.com

Resumen

Con el propósito de documentar los movimientos actuales de reemergencia étnica y revitalización lingüística de la *Günün a yajüch* en la provincia de Buenos Aires, en este trabajo sistematizo el recorrido etnográfico sostenido con las comunidades del pueblo *Günün a küna*. Analizo las notas de campo de encuentros, talleres de idioma y cartografías bilingües realizados entre los años 2022 y 2025 con referentes de las comunidades indígenas de Centinela del Mar, Sierra y Laguna de los Padres y las escuelas rurales. Desde las articulaciones entre lengua, territorio sociocultural y salud de las comunidades, discuto los límites de la práctica etnográfica en la Región Pampeana de Argentina, donde la Antropología puede ayudar a recomponer ese lugar etnográfico que fue arrancado mediante el genocidio, la negación y el despojo identitario de un pueblo. Revitalizar la lengua contribuye a reconocer esa relación profunda con el territorio, las plantas, las medicinas, los animales, los símbolos, para sanar las comunidades rurales, y encontrar en la continuidad de las identidades ancestrales las alternativas a los modelos violentos que impone la cultura occidental hegemónica. Aprender a ver el mundo en *Günün a yajüch* a través de nuevas vivencias y experiencias, es una tarea que nos transforma existencialmente como sujetos. Trascender nuestros esquemas hegemónicos nos permite hacernos plenamente presentes para la co-construcción de nuevos horizontes.

Palabras clave: reemergencia étnica, revitalización lingüística, encuentro etnográfico, pueblo *Günün a küna*



¹ Artículo recibido: 22 de diciembre del 2025. Aceptado: 16 de junio del 2026.

“Seeing the world in *Günün a yajüch*”: ethnic re-emergence of the *Günün a küna* people in the province of Buenos Aires

Abstract

With the aim of documenting the current movements of ethnic reemergence and linguistic revitalization of the *Günün a yajüch* in the province of Buenos Aires, this work systematizes the ethnographic journey undertaken with the communities of the *Günün a küna* people. I analyze field notes from meetings, language workshops, and bilingual mapping projects carried out between 2022 and 2025 with representatives from the indigenous communities of Centinela del Mar, Sierra de los Padres, and Laguna de los Padres, as well as with rural schools. From the perspective of the connections between language, sociocultural territory, and community health, I discuss the limitations of ethnographic practice in the Pampas region of Argentina, where Anthropology can help to reconstruct the ethnographic space that was erased through genocide, denial, and the dispossession of a people's identity. Revitalizing the language helps us recognize that profound relationship with the land, plants, medicines, animals, and symbols, healing rural communities and finding, in the continuity of ancestral identities, alternatives to the violent models imposed by hegemonic Western culture. Learning to see the world in *Günün a yajüch* through new experiences is a task that transforms us existentially as individuals. Transcending our hegemonic frameworks allows us to be fully present in the co-construction of new horizons.

Keywords: ethnic reemergence, linguistic revitalization, ethnographic meeting, *Günün a küna* people

“Vendo o mundo em *Günün a yajüch*”: o ressurgimento étnico do povo *Günün a küna* na província de Buenos Aires

Resumo

Com o objetivo de documentar os movimentos atuais de ressurgimento étnico e revitalização linguística do *Günün a yajüch* na província de Buenos Aires, este trabalho sistematiza a jornada etnográfica realizada com as comunidades do povo *Günün a küna*. Analiso notas de campo de encontros, oficinas de língua e projetos de mapeamento bilíngue realizados entre 2022 e 2025 com representantes das comunidades indígenas de Centinela del Mar, Sierra de los Padres e Laguna de los Padres, bem como com escolas rurais. A partir da perspectiva das conexões entre língua, território sociocultural e saúde comunitária, discuto as limitações da prática etnográfica na Região dos Pampas da Argentina, onde a Antropologia pode auxiliar na reconstrução do espaço etnográfico apagado pelo genocídio, pela negação e pela desapropriação da identidade de um povo. Revitalizar a língua nos ajuda a reconhecer essa profunda relação com a terra, as plantas, as medicações, os animais e os símbolos, curando comunidades rurais e encontrando, na continuidade das identidades ancestrais, alternativas aos modelos violentos impostos pela cultura ocidental hegemônica. Aprender a ver o mundo em *Günün a yajüch* por meio de novas experiências é uma tarefa que nos transforma existencialmente como indivíduos. Transcender nossas estruturas hegemônicas nos permite estar plenamente presentes na coconstrução de novos horizontes.

Palavras-chave: ressurgimento étnico, revitalização linguística, reunião etnográfica, povo *Günün a küna*

Introducción

“*Küyütsküljüchatün günün a yajüch*, estamos hablando la lengua de los pampas, estoy tan emocionada...,” le decía a mi familia mientras recorriamos el camino que nos llevaba al encuentro de paisanos y paisanas² de Centinela del Mar en la primavera de 2024. Íbamos a celebrar *Yüshawaw a kaaya*, inicio de ciclo del pueblo indígena *Günün a küna* (Gente paisana) con la comunidad *Külüla a küna* (Gente del mar).

Durante el año 2022, tomé noticia de la existencia de un descendiente del cacique Nicolás Cangapol (*Kankapül*: Loma grande) El Bravo en la zona de Sierra de los Padres. Luego de una búsqueda minuciosa, llegué a dos lugares que son significativos en mi vida: la Reserva Natural Laguna de los Padres y la Reserva Natural Centinela del Mar. En la Laguna me acerqué a la Comunidad Multicultural *Kaiu Antu* (Sexto Sol), cuyos miembros se reúnen y realizan ceremonias de cambio de estación en un *rewe*, centro ceremonial de tradición ranquel, instalado en el predio vecino al Museo Municipal José Hernández. En Centinela tomé contacto con el proyecto Pampa-Patagonia³ en la posta La Lagartija. En ambos sitios, con el tiempo participé de los procesos de reemergencia étnica de las comunidades del pueblo ancestral *Günün a küna*, conocido como *Pampas Het* o *Tehuelches septentrionales*.⁴

La fuerza y la intimidad de los encuentros con el pueblo *Günün a küna* en la provincia de Buenos Aires me llevaron a preguntarme por los modos de la resistencia y las potencialidades de la reemergencia indígena en la Región Pampeana de Argentina. Martínez Sarasola (2011) trata los procesos históricos ocurridos durante el siglo XIX en la región. Describe la conflictividad que caracteriza a estos procesos. Entre ellos, enumera el rol disociador de Buenos Aires, la presión demográfica blanca, la mezcla interétnica en las comunidades, así como la rivalidad interétnica:

Las comunidades indígenas libres de la llanura deben soportar en consecuencia no sólo la presión constante generada desde los centros de poder ‘blancos’ que pugnan por su expansión, sino la convulsión que viene de las entrañas de ellas mismas, en un doble juego que impregna la vida cotidiana. (Martínez Sarasola, 2011, p.182)

Comencé a indagar en las líneas históricas recurrentes que contribuyen con el borramiento del pueblo *Günün a küna* del mapa pampeano, luego de la última batalla de Inacayal y Foyel en 1884 y la rendición del “gran Sayhueque, el último de los irreductibles...” (Martínez Sarasola, 2011, p.230) en Junín de los Andes en 1885, ocurridas hace tan sólo 140 años. Según Bonfil Batalla (1972), indio es una categoría supra étnica que refiere necesariamente a la relación colonial. Las categorías negro e

² Se trata de categorías nativas, las y los integrantes de las comunidades del sudeste bonaerense se autodenominan paisanos. El término coincide con la etimología del etnónimo *Günün a küna*: los paisanos (de la misma procedencia) (Huircapan, 2019).

³ Pampa-Patagonia es una Asociación Civil (Matrícula N° 35.477) creada en 2015 con el propósito de poner en valor el patrimonio cultural *Tehuelche* y reconstruir los lazos sociales y culturales entre los “paisanos”.

⁴ La Organización del Pueblo *Günün a küna* (OPG) reconoce que su pueblo recibió diferentes exónimos: Pampas, Pampas Het (de Taluhet, Diuihet, Chechehet), Tehuelches septentrionales, Puelches, Puelches-Guenaken, Poyas, entre otros. Sin embargo, el pueblo se autodenomina *Günün a küna* y se auto reconoce con esa sola identidad como pueblo indígena de acuerdo con el Art. 75 Inc. 17 de la Constitución Nacional Argentina (OPG, 2025).

indio homogeneizan a los pueblos dominados, al restarles su nombre, su identidad. Para él, la “conquista del desierto” es una continuidad de la colonización europea de los siglos XVI a XVIII, puesto que ellos son considerados:

...los nuevos territorios de conquista y, en tal condición, los indios que los habitan son nuestros enemigos... Al indio hay que dominarlo, “civilizarlo”, cristianizarlo; cualquier resistencia suya, real o imaginada, justifica el genocidio -etapa extrema del etnocidio constante. El apetito de tierra es insaciable- y en América, la tierra tiene indios. (Bonfil Batalla, 1972, p.119)

El genocidio asociado a la conquista de Pampa y Patagonia desborda la noción de un “trauma histórico” (Brave Heart y De Bruyn, 1998), entendido como una pérdida no resuelta que se transmite generacionalmente, a través de medios biológicos, psicológicos, ambientales y sociales. La pérdida de tierras, de los espacios sagrados, la evangelización, el trabajo asalariado y la escolaridad generan la disrupción de los vínculos familiares, las prácticas rituales y el uso de la lengua en los pueblos indígenas (Hirsch y Alonso, 2020). Pero en la Región Pampeana, la conquista asume las características de lo que denomino un estrago histórico, signado por el “exterminio sistemático”, la “prisión”, el “confinamiento”, los “traslados a lugares extraños y distantes”, la “incorporación forzada de nuevas formas de vida”, la “supresión compulsiva de las costumbres tradicionales”, el “desmembramiento de las familias” y las “epidemias” de viruela, sarampión, neumonía, difteria, tisis y gripe, señalados por Martínez Sarasola (2011, p.233). Las dimensiones dramáticas del ataque nos conducen a reflexionar sobre cómo emerger de ese estrago histórico para transitar el largo y doloroso camino que va de la resistencia a la reemergencia *Günün a kûna* en la Región Pampeana.

Según Ratier (2010), los estudios pampeanos tuvieron una retracción hasta la segunda mitad del siglo XX, debido a la desmentida pública que Alex Hrdlicka hace de la tesis de Florentino Ameghino, sobre el origen americano de la humanidad en el Congreso de Americanistas de 1910:

¿Estaba Ameghino totalmente equivocado? El estado actual de la ciencia parece demostrar que no. Tal como él lo afirmara, el hombre convivió, en nuestras pampas, con la fauna extinguida, como ese gigantesco armadillo llamado gliptodonte en cuyo caparazón creyó ver el sabio mercedino una primitiva habitación. (Ratier, 2010, p.20)⁵

Las investigaciones de la segunda década del siglo XX, conformaron una etnología de rescate en Argentina que contribuyó a declarar la “extinción” del pueblo *Günün a kûna*. José María Cual fue considerado el último hablante *Günün a kûna* por Bórmida y Casamiquela (1959). Su nombre indígena era *Kalakapa* (Cuello); fue un paisano de Gan Gan, provincia de Chubut. Con su muerte, Casamiquela (1988) sentenció la “extinción” de la lengua *Günün a yajüch* en 1960. En 2014, Daniel Huircapan (2018; 2019; 2022) inicia un proceso de revitalización de la lengua y de reemergencia del pueblo *Günün a kûna* que llevó a su reconocimiento oficial en la provincia de Chubut (de donde es

⁵ Maravall-López, et al. (2025), identificaron un nuevo linaje genético del centro de Argentina que persiste desde hace 8.500 años y que migró hacia la Región Pampeana.

oriundo), ayudando al reconocimiento también en la provincia del Neuquén junto a los hermanos y hermanas *Günün a küna* que allí viven. El pueblo indígena fue incluido en el Censo Nacional de Población de 2022 (gestiones de Daniel también), donde 2.260 personas se identificaron *Günün a küna* en las provincias de Buenos Aires, La Pampa, Chubut, Río Negro, Neuquén, Mendoza, San Luis, Santa Fe, Córdoba y CABA (INDEC, 2022). Daniel es *gama* (cacique) de la comunidad *Kawal a külü* (Caballo blanco) que se sitúa en la Ciudad de Buenos Aires. Su nombre indígena es *Wüsüül Wirka a Pana* (El que va y que viene), es investigador independiente y docente de *Günün a yajüch* en el Centro Universitario de Idiomas de la Universidad de Buenos Aires (UBA).⁶

Respecto de los análisis de la lengua *Günün a yajüch*, existen antecedentes en las obras de Falkner, D'Orbigny, Hale, Cox, Moreno, Lehmann-Nitsche, Claraz, Harrington, Outes, Casamiquela y Escalada en los siglos XVIII, XIX y principios del XX, entre otros autores que actualmente recuperan las lingüistas Malvestiti y Orden (2014) y Huircapan (2019). Daniel tiene la particularidad de haber combinado el estudio de esas fuentes documentales con el testimonio de abuelos y abuelas recordadoras de palabras y su propio aprendizaje del idioma en la infancia.⁷

Retomar los estudios pampeanos requiere reconocer e identificar las líneas de continuidad histórica entre un presente que sobrevive al estrago de la conquista y un pasado milenario. En este trabajo sistematizo el recorrido etnográfico sostenido con las comunidades indígenas de Centinela del Mar, Sierra y Laguna de los Padres, con el propósito de documentar los movimientos actuales de reemergencia étnica del pueblo *Günün a küna* y revitalización lingüística de su idioma, la *Günün a yajüch*, en la provincia de Buenos Aires. Analizo las notas de campo de encuentros, talleres de lengua y cartografías bilingües realizados entre los años 2022 y 2025 con referentes de las comunidades y las escuelas rurales.⁸ Desde las articulaciones entre lengua, territorio sociocultural y salud de las comunidades, discuto los límites de la práctica etnográfica en la Región Pampeana de Argentina, donde la Antropología puede ayudar a reconstruir ese lugar etnográfico que fue arrancado mediante el genocidio, la negación y el despojo identitario de un pueblo.

Encuentro etnográfico con el pueblo *Günün a küna* en la provincia de Buenos Aires

Llegué a la Reserva Natural Laguna de los Padres, buscando a Sebastián Geréz Cangapol, quien trabaja allí como guardaparque. Quería encontrarme con aquello que

⁶ El movimiento de reemergencia étnica del pueblo *Günün a küna* se inscribe en los procesos complejos de reemergencia observados a partir de los años 2000, de otros pueblos indígenas que también fueron declarados “extintos”, como el pueblo *Selk'nam*, con la desaparición de Ángela Loij en 1973, considerada la “última hablante”. Estos procesos fueron denominados “etnogénesis” por Bartolomé (2003).

⁷ La recuperación lingüística que realiza Daniel Huircapan de su lengua materna *Günün a yajüch*, resuena con la revitalización de la lengua Chaná realizada por Blas Jaime en Entre Ríos (Jaime y Viegas Barros, 2013). Allí, Jaime explica cómo la transmisión oculta de la lengua por la vía materna a las hijas mujeres, fue sostenida desde la conquista y colonización del litoral hasta el tiempo presente.

⁸ Los registros se tomaron en el marco de los proyectos de investigación: “Los efectos de la pandemia de covid-19: estrategias comunitarias y derecho a la salud desde una perspectiva interseccional”, PICTO Género 2022, Agencia I+D+i y “Aproximaciones etnográficas al proceso de salud y enfermedad en contextos de sindemia”, INE/ANLIS 2025; el proyecto de extensión: “Carto-crear territorios en salud”, UNMdP 2024-2025; y cursos de Lengua y Cultura *Günün a küna* de la OPG y del Programa de Lenguas Originarias del Centro Universitario de Idiomas de la UBA en 2024.

sabía que permanecía vivo de los *Günün a kûna*, el pueblo milenario que habitaba las sierras y las costas bonaerenses antes de la denominada conquista del “desierto”,⁹ iniciada por el Estado Argentino en 1878. Mi primer acercamiento fue una visita de avistaje de aves que organizaba la Biblioteca Pública Municipal de la Laguna junto con los guardaparques. Más tarde asistí a la ceremonia de solsticio del verano 2022-2023, con la comunidad multicultural *Kaiu Antu* (Figura N° 1). Estábamos finalizando la ceremonia cuando de la espesura de la vegetación de la laguna aparecen, se manifiestan dos guardaparques para unirse al círculo alrededor del *rewe*. Uno de ellos, joven, se presenta en la *Günün a yajüch*... Al escuchar esas palabras, mi sentimiento fue de esa inmensidad oceánica que describe Freud (1930) para representar la conexión humana con la espiritualidad. Cuando finaliza el encuentro, nos despedimos. Sebastián me abraza y afirma: “sos bienvenida en el territorio...” Él define al pueblo *Günün a kûna* como “gente que es toda igual”.



Figura 1: Reserva Natural Laguna de los Padres.
Fuente: Foto de Valeria Alonso, 2023.

Ese mismo verano de 2023, llegué con mi familia a Centinela del Mar. Inmediatamente fui cautiva del paisaje, el pastizal, los acantilados, las cuevas, el mar de varios colores, la fauna, los fósiles, la laguna, los arroyos... El camino se complica cuando llueve: “el territorio te deja entrar o no”, dice Carlos Canelo, referente de la comunidad *Külüla a kûna*, o no te deja salir... Admiramos el museo de la vieja usina, el Rincón del Indio *Günün a kûna*, las fotos de todas, todos los paisanos de Pampa y Patagonia, los caciques, las familias, el genocidio, el túmulo del Malacara... Mientras escuchábamos las historias familiares, una tormenta se desató por el sur. Salir de Centinela aquella tarde nos llevó kilómetros de barro, que no llegaron a ahogar el sentimiento de habernos sumergido

⁹ Conquista del desierto es la denominación oficial de la campaña iniciada por Julio Argentino Roca en 1878. En *Günün a yajüch* no hay un término específico para ese ataque, sino un término genérico para designar el malón, la guerra y las campañas militares, que es *kanana*, según comunicación personal con Daniel Huircapan. Carlos Canelo, referente *Günün a kûna* en Centinela del Mar, recuerda el término “desbande” utilizado por los paisanos para referirse a la primera expedición de Juan Manuel de Rosas en 1833, y la expresión “cuando llegaron los argentinos...” para narrar hechos vinculados a la campaña militar posterior.

profundamente en un presente cargado de pasado.

En otoño de 2023, realizamos una entrevista grupal con la comunidad multicultural *Kaiu Antu* en la Laguna de los Padres, en el marco de un proyecto de investigación que releva las estrategias comunitarias de cuidado de la salud. Conversamos sobre la historia de la comunidad y cómo había llegado cada integrante, buscando las raíces y los descendientes actuales de los habitantes ancestrales del territorio de Sierra y Laguna de los Padres, y lo que hoy es Mar del Plata, en el partido de General Pueyrredon. Los indicios del origen indígena familiar condujeron a Valeria, integrante de la comunidad, a preguntarse por ese pasado. Una bisabuela indígena, de nombre Nazaria Lobos, que llegó del norte y se radicó en la zona de Tandil la hacía pensar en una ascendencia diaguita. Con el tiempo, como muchas otras personas que conocí en las zonas rurales del sudeste bonaerense, Valeria reconoció en esa bisabuela que logró volver del ingenio un pasado pampeano y un desplazamiento forzado de sus antepasados a la zafra azucarera del norte del país.¹⁰

Cuando en las familias que hoy habitan la Región Pampeana¹¹, hay una abuela o bisabuela de la que no se conoce bien el origen, se sospecha que es indígena, pero no se sabe bien de qué pueblo es originaria, “ahí hay que buscar la ancestralidad *Günün a küna*”, afirma Daniel Huircapan... Las palabras de Daniel traen una trascendencia vital porque conectan un pasado muy antiguo con un presente negado por los dispositivos de poder de la cultura hegemónica.

Conocí a Daniel y su familia en el Museo Etnográfico de Buenos Aires ese otoño de 2023. Fui también con mi familia, especialmente a escucharlo disertar sobre el pueblo *Günün a küna*, la lengua, el arte y las estrellas...¹² Escucharlo en el Museo Etnográfico fue significativo; en su biblioteca yo había estudiado al comienzo de mi carrera de Antropología en la UBA. Fue un retorno de un tiempo circular amplificado, como una espiral. Traje sus libros *Shüptun (El Eco)* y *La voz del viento* (Huircapan, 2019; 2022). De regreso a la Laguna, conversé con Norma Conde, referente de la comunidad *Kaiu Antu*, sobre la posibilidad de invitar a Daniel a presentar sus libros en Mar del Plata. En otoño de 2024, participé con mi familia de la firma de la personería jurídica de la Comunidad indígena *Külüla a küna* (Gente del Mar) de los pueblos *Günün a küna* y *Aonikenk* (conocido como *Tehuelches meridionales*), con el Consejo Provincial de Asuntos Indígenas de la provincia de Buenos Aires en Centinela del Mar (Figura N° 2).¹³ El encuentro tuvo lugar en la Posta La Lagartija, cuyos responsables Carlos Canelo

¹⁰ Existen trabajos que documentan estos desplazamientos de prisioneros pampas a los ingenios o forestales del norte de Argentina, basados en fuentes etnohistóricas, como Lenton (2017).

¹¹ El pueblo *Günün a küna* se presenta como un pueblo trashumante milenario de Cuyo, Pampa y Patagonia septentrional (OPG, 2025).

¹² La actividad se denominó *Günün a küna: cultura, arte y memoria*. Desde hace varios años el Museo Etnográfico Ambrosetti, dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, desarrolla una importante tarea en la visibilización de los procesos de reemergencia étnica de pueblos que fueron considerados extintos, como el pueblo *Selk'nam*, a través de los ciclos *Pushaki ke'üü* (Fuego todavía), Cazadores recolectores de Tierra del Fuego y El secreto de las máscaras.

¹³ La firma de la personería jurídica de la comunidad *Külüla a küna* en 2024 (RESO-2024-10-GDEBA-SSDHMJYDHGP) fue el resultado del proceso de recuperación del patrimonio cultural y territorial en la localidad de Centinela del Mar por parte de familias que reconocen su ascendencia *Günün a küna* en el partido de General Alvarado y familias de ascendencia *Aonikenk* residentes en la zona. El reconocimiento del estado otorga a la comunidad una legitimación externa de su asentamiento y actividad cultural y ceremonial en un contexto territorial en litigio, especialmente con los representantes de las familias

y Patricia Velardo vienen sosteniendo un espacio de la memoria indígena de Pampa y Patagonia desde hace más de 20 años. Llegaron paisanas y paisanos de Miramar, Mar del Sur, Mechongué, Otamendi, Mar del Plata y la Laguna de los Padres. Un enorme fogón recibió a los funcionarios de La Plata. La emoción de cada palabra en aquel almuerzo, la alegría de haber llegado hasta allí, la manifestación viva del recuerdo de los antiguos, encendieron los fogones que vuelven a brillar en la costa bonaerense. La jornada se extendió hasta el atardecer. Susana Vargas, Félix Yanquetruz, Mario Epumer, Sebastián Geréz Cangapol, Carlos Canelo y Patricia Velardo expresaron sus palabras. Las presentaciones personales y saludos en *Aonik’ o aien* y *Günün a yajüch* resonaron en los acantilados de Centinela. Una gran talla en madera de *Elal*, el héroe cultural *Aonikenk*¹⁴, fue instalada al frente de La Lagartija, mirando hacia el este.



Figura 2. Posta La Lagartija, Reserva Natural Centinela del Mar
Fuente: Foto de Valeria Alonso, 2024.

La presentación de los libros de Daniel Huircapan se concretó en la Biblioteca Pública Municipal de Sierra de los Padres en invierno de 2024, en el marco del ciclo Voces de la Sierra con el Centro de Extensión de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). Los paisanos de Centinela del Mar se acercaron al encuentro con Daniel, quienes se conocían de años de compartir parlamentos en Pampa y Patagonia, junto con vecinos y vecinas de Sierra de los Padres, la comunidad *Kaiu Antu*, organizadora del evento, e invitados especiales como la Asamblea Paren de Fumigarnos.

Daniel llegó a Mar del Plata con su pequeña hija Janana (Cóndor). Con la sensación de participar de un hecho histórico, fuimos a recibirles a la Terminal con Carlos Marchesi, referente *Günün a kûna* de la comunidad *Kaiu Antu*, y mi familia. Ese día tan frío de invierno recorrimos la Sierra y la Laguna de los Padres y almorzamos en la Laguna La Brava del partido de Balcarce, que lleva ese nombre en referencia a los campamentos de Cangapol apodado El Bravo por los españoles, contemporáneo de las misiones jesuíticas del siglo XVIII. Visitamos junto a Sebastián, la reducción del Pilar, cuya réplica se encuentra en la Reserva Natural Laguna de los Padres. Ese día Daniel le pregunta a Sebastián: “¿Cuál es tu *gayaw*, *gününkia* (mi paisano)?” “No tengo *gayaw*

terratenientes.

¹⁴ Siffredi (1968; 1969-1970) estudia el ciclo de *Elal* de la cosmovisión *Aonikenk*.

Daniel, se perdió...,” responde Sebastián. “Entonces habrá que recurrir al conocimiento de los ancestros para recuperar el propio de tu linaje”, afirma Daniel, y agrega:

Somos todos parientes, muchos paisanos quedaron aislados durante la campaña al desierto, no los encontraron. El ejército no conocía bien el territorio, tenían miedo. Así sobrevivieron en Chubut...¹⁵ (Daniel Huircapan)

Gayaw es un canto ancestral que expresa el linaje familiar. Proviene de los ancestros, refiere a “un lenguaje sagrado/ancestral onomatopéyico que se vuelve canción” (Daniel Huircapan). El *Gayaw* de José María Cual se llama *Kawal a küli*, la canción del caballo blanco.

Conversamos muchas horas. Fui internalizándome en un mundo otro. Me asombraban los detalles de un pasado obturado por la Nación, pero vivo en la memoria y actualizado en nuestros cuerpos. Confirmé la sensación de haber encontrado esa historia negada que estaba buscando desde hace muchos años, y comencé a dimensionar las posibilidades reales de la reetnización de las comunidades *Günün a küna* en la provincia de Buenos Aires. Escuché en Laguna de los Padres relatos negados en la Región Pampeana:

Hoy se llama *bullying*, antes era discriminación, nos decían indios, negros, en la escuela. Los abuelos dejaron de enseñarnos la lengua para que no nos discriminen en la escuela. Nos querían proteger, pero se perdía la cultura. Yo les digo a los jóvenes, nadie es más que nadie, somos todos iguales, por eso *Günün a küna*, gente que es igual. (Sebastián Geréz Cangapol)

Luego de aquella visita, comencé a estudiar a distancia la *Günün a yajüch* con Daniel Huircapan durante el año 2024. Conformamos un grupo de personas procedentes de Mar del Plata, Sierra de los Padres, Tres Arroyos y el área metropolitana de Buenos Aires. Participó Norma Lucero, *gamatsüm* (cacica) de la comunidad Lucero-Pichina:u de Rincón de los Sauces, en Neuquén. Comenzamos a “volver desde las raíces”, como dice Norma. Una nueva comunidad *Günün a küna* se organiza en Sierra y Laguna de los Padres con el nombre de *Anatagütünka aikün atük* (Guardianes de la sierra y la laguna) gracias al impulso de Carlos Marchesi. Los aprendizajes del idioma nos permitieron iniciar un proceso de revitalización lingüística con las comunidades indígenas en reemergencia de Centinela del Mar y Laguna de los Padres que extendimos a las escuelas rurales.

Durante 2025, recibimos dos visitas más de Daniel para restituir las ceremonias ancestrales del *Magün* (otoño-invierno) y *Yüshawaw a kaaya* (primavera-verano) en Sierra y Laguna de los Padres. Los fogones volvieron a iluminar el cielo de la laguna, la *yajüch* resonó con vitalidad en el territorio, sobrevolaron los pájaros y cantaron los teros, asomó la Luna y se manifestó la lluvia en abundancia. Durante la última ceremonia, se celebró un *pashtraywa* (casamiento a la manera tradicional) ante las familias de la comunidad. El caballo blanco observaba de cerca aquel regreso. Hoy estamos trabajando con la comunidad *Külula a küna* de Centinela del Mar para restituir los restos de los antiguos a los cementerios localizados en las desembocaduras

¹⁵ Chubut es la provincia de Argentina que conserva su nombre *Günün a küna*. Corresponde a un pajarito llamado *chüwüt* en *Günün a yajüch* (Huircapan, 2023).

de los ríos en el mar y que fueron vaciados. Realizamos un pedido de restitución de los restos humanos extraídos del sitio Túmulo del Malacara, situado entre la margen derecha de la desembocadura del arroyo La Malacara y las dunas costeras del Océano Atlántico, a la altura del partido de Lobería, provincia de Buenos Aires.¹⁶ El enterratorio posee una importancia ancestral para el pueblo *Günün a küna*, su ubicación cercana a la confluencia de los arroyos Malacara, del Pescado y Nutria Mansa, confirma su dimensión sagrada. El referente de la comunidad *Külüla a küna* afirma en este sentido:

Cuando logremos la restitución y los abuelos sean devueltos a los túmulos de dónde los sacaron, va a haber un sacudón, la tierra se va a manifestar. Lo que es en la tierra, es en el cielo. Así como se juntan los tres ríos, justo arriba se levanta la Cruz del Sur. (Carlos Canelo)

Aprender la *Günün a yajüch*

"*Küpasnütün ao. Küpasnütün, ¿münpajnütün? Aa*", es el saludo tradicional en *Günün a yajüch* cuando se encuentran dos personas explica Daniel Huircapan: Buenos días. Buenos días, ¿estás andando bien? Si. La modalidad del saludo expresa la particular forma de ver el mundo del pueblo *Günün a küna*, de tradición trashumante estacional y cazadora de guanacos. Se trata de *tapülü a küna*, gente que anda andando. Esta modalidad de preguntar por el otro es la base de nuestro ¿cómo andás? propio del español hablado en la Región Pampeana. En la *yajüch*, como en otras lenguas indígenas, no encontramos una palabra que designe al verbo ser, sino que aparece tácito en las expresiones como, por ejemplo: *kua yamkaank a jatkü* (yo soy una mujer buena). La partícula *ao* es de gran significación cultural propia del pueblo *Günün a küna*: con ella expresamos que nuestro corazón está puro, libre de malos pensamientos, cuando nos presentamos ante la otra persona... La belleza y el cuidado de este sentimiento contrastan con la avidez generalizada de los modos de relación social del occidente moderno.

Desde el punto de vista lingüístico se discute si la *Günün a yajüch* forma parte de las lenguas *Chon*, junto con el *aonik' o aien, teushen, selknam y haush*. Al respecto, Malvestitti y Orden (2014) acuerdan que la *Yajüch* se escindió de un tronco común *Chon* hace más de 5.000 años. Hoy podemos reconocer elementos que permanecen vivos de ese pasado milenario, como los topónimos o la misma *Walichüm* en el gualicho. *Walichüm* es una entidad femenina que fue largamente estudiada por Casamiquela (1988). Su carácter maligno provoca las desgracias y las enfermedades en la cosmovisión *Günün a küna* (Huircapan, 2022), y actualmente pervive en la noción de gualicho, una especie de embrujo en las pampas bonaerenses. También, en la provincia de Buenos Aires se mantienen topónimos que recuerdan la presencia *Günün a küna* en su territorio, como el río Quequen (*Gükün*, aguara guasu), Volcan (*Wülkaan*: abra, portezuela), Tandil (Cerro alto), Casuhati (*Katsu a atük*: cerro más alto), Chascomus (*Chaskümüshl*: medanal de lagunas), Chis Chis (*Chüschüs*: médanos de lagunillas), Chivilcoy (laguna, arroyo que desemboca en la bahía de Samborombón),

¹⁶ El sitio fue registrado por Luis María Torres y Carlos Ameghino en 1913, y los restos humanos hallados junto al material lítico asociado, fueron trasladados al Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de la Plata, donde aún permanecen. Se trata de un sitio arqueológico trabajado por Bonomo, et al. (2024), quienes le adjudican dataciones radiocarbónicas de entre 2.550 y 2.750 años de antigüedad.

Trujui (*trüjüy*: arenal), Chas (*chas*: médano), entre otros (Huircapan, 2023).

Boas (1938) identifica en la lengua del pueblo *Inuit*, conocido como esquimal, catorce palabras para decir nieve, con lo cual plantea una relación profunda entre la cultura y las sutilezas del lenguaje, a través de las palabras que configuran el mundo de una manera particular. En el mismo sentido, la lengua de “los hijos del viento, hijos de la estepa, el pastizal y la meseta” (Huircapan, 2022, p.13), la *Günün a yajüch*, posee once palabras para nombrar al viento, una entidad propia de la región pampeana y norpatagónica, portadora de historias míticas del pueblo *Günün a küna*:

Viento: s. *üyüy*, *üyü*, *aüyü*, *küyü* // soplar viento, ventear: v. *yaiüyüyü*, *yaiüyüchü*, *yaiüyüchü* // correr el viento: v. *yaschachü* // levantarse viento, ventear: *yaiüyüchakü* // hacer viento: v. *yaiüyüchü*, *yaiüyüchü* // ventoso: adj. *üyüchük*. (Huircapan, 2019, p.179)

La *Günün a yajüch* es una lengua onomatopéyica, todas sus palabras, explica Daniel Huircapan, pueden descomponerse en morfemas que conllevan un sentido propio. Al ser onomatopéyica, tal vez la lengua recupere otras literaturas, en el sentido otorgado por Le Guin (1987), que estudia las literaturas de los animales marinos o lacustres, las literaturas vegetales, o incluso la geolingüística, que leerá, según la autora, una literatura escrita por la propia tierra a través de:

...La poesía fría y volcánica de las rocas. Cada roca una palabra pronunciada
quién sabe cuándo por la tierra misma, en la inmensa soledad y en
la aún más inmensa comunidad del espacio. (p.14)

En la misma línea de la geolingüística planteada por Le Guin (1987), la *Günün a yajüch* es una lengua milenaria que recuerda las particularidades de su pasado lítico. En tal sentido, la lengua registra doce palabras y expresiones que refieren a piedra:

Piedra: s. *chüüyü* // piedra azul (para bolas de boleadoras): s. *külülach* // piedra de afilar: s. *yaujüch*, *yawüsküchawütr*, *yujüch*, *yuküch*, *yüshkachawütr* // piedra porosa para el primer sobado del cuero: s. *chaayüsh* // piedra caminadora (creencia): s. *chüüyü kürrü* // piedras de la orilla del agua: s. *yagüüp a chüü* // piedra perforada, horadada: s. *chüüyü a apagüyük* // piedra para calentar al fuego: s. *chüügan*. (Huircapan, 2019, pp.169-170)

La riqueza de la lengua se expresa en sus narraciones, recopiladas por Huircapan (2022), que incluyen los relatos sobre un tiempo primordial que se ha grabado en el cielo. En las constelaciones de estrellas puede leerse la historia milenaria del pueblo *Günün a küna* en esta región del sur del planeta. En ella, *Süüchüm* (la circunvolucionadora) - *Gamakatsüm* (mi cacica) es la gobernadora del cielo (femenino) y adquiere la forma de la Luna; *Süü* (el circunvolucionador) - *Gamakia* (mi cacique) es el gobernador de la tierra (masculino), el Sol; y *Yüshkalaw* (el arquero) es el héroe cultural que ordena el mundo. Según la narración de *Yüshkalaw* y el ñandú, *Gaayü a yatskü* (Pata de la ñandú) es el nombre con la que es conocida la constelación de la Cruz del Sur que recuerda escrito en el cielo lo que sucedió en la tierra: de como el ñandú logra escapar

de las boleadoras de *Yüshkalaw*, el héroe cultural. *Gaayü a yatskü* corresponde al centro del universo y *Gayaw a ajway* (casa ancestral), son las Tres Marías, donde se ubica el paraíso (Huircapan, 2022).

Después de la primera creación y ordenamiento del mundo antiguo, que sucedió en la Tierra y se expresó en el cielo, la memoria *Günün a küna* recuerda una gran inundación a la que denomina: *külülü apatabüshlük* (colmatación del mar) (Huircapan, 2019). De ella, explica Daniel, sobrevivieron sólo cinco personas refugiadas en cuevas. Una segunda humanidad emerge cuando *Gamakia* abre las cuevas, donde también vivían varias razas de enanos. *Guakam a küna* (los actuales) recuerdan palabras que hablan de un pasado milenario compartido por los *Paanü a küna* (los antiguos) con la megafauna pampeana y norpatagónica extinguida hace cerca de 10.000 años.¹⁷ Resulta absolutamente fantástico reconocer el parentesco de *Elümgatsüm*, la madre del linaje o la gigante de piedra, con el gliptodonte, cuyos fósiles se encuentran frecuentemente en las costas bonaerenses, vinculadas con las formaciones rocosas muy antiguas de Tandilia y Ventania. *Elümgatsüm* es la primera mujer del mundo, la primera madre "de nuestra procedencia". Como explica Daniel, el sufijo *tsüm* o *chüm* denota lo femenino, mientras que lo masculino se expresa como *kümayü*. El hijo de la gigante de piedra murió en la laguna y lo extrañaba mucho, por eso se dice que robaba chicos y los convertía en piedra. A su vez, el raspado de los restos de gliptodonte se utilizaba para proteger la salud de los niños/as en una mezcla con agua (Huircapan, 2022).

La lengua es ancestral en el territorio, contiene una palabra para nombrar el caballo antiguo americano: *Wasia*, conocido como *Hippidion*. Con la introducción europea del ganado vacuno, la *Günün a yajüch* no adoptó una palabra española para decir vaca, sino que recordó la palabra originaria referida al mamut bonaerense, mastodonte o gonfoterio, *Trüüya* (femenino): algo que emerge hacia afuera con forma curva como los colmillos. Comprender la dimensión histórica de la revitalización de una lengua ancestral, poco permeable, asociada a la riqueza de la cosmovisión *Günün a küna*, me inunda nuevamente de una emoción profunda. Una emoción que se traslada a la experiencia etnográfica de un presente redimensionado en su profundidad histórica: observo una transmisión milenaria que se continúa manifestando, a pesar de los estragos de las misiones, las campañas militares y las estancias ganaderas instaladas en la Región Pampeana.

El nombre de la pampa, vocablo quechua para llanura, es *chanül* en *Günün a yajüch*, explica Daniel. *Chanül* es el lugar para hacer ceremonia; *chanül* también significa afuera; refiere a que afuera del toldo o *ajway* se encuentra la inmensidad de la pampa... Es algo hermoso para visualizar... A su vez, *ajway* es el hogar, palabra que guarda parentesco con *ajwayküik*: hoguera; refiere al fogón donde formamos nuestra familia. Puedo imaginar los fogones brillando en las noches pampeanas... Las casas se orientan siempre al este, por el este se fue *Yüshkalaw* y hacia el este irán nuestros espíritus después de la muerte (Huircapan, 2022). La organización ancestral del *Günün a atük*, donde *Atük* es sierra, tierra y territorio, es cuatripartita. Se divide en Este: *Gajna a atük*; Sur: *Ijna a atük*; Oeste: *Tüshna a atük* y Norte: *Takna a atük*. Los *Günün a küna* ocuparon antiguamente el Este y el Norte del *atük*: desde el río Chubut hasta el sur de las provincias de Santa Fe, Córdoba, San Luis y Mendoza, y desde el océano Atlántico

¹⁷ De acuerdo con los fechados recientes, el proceso de extinción de la megafauna en la Región Pampeana se extiende desde los 12.000 hasta los 8.000 años antes del presente (Tonni y Prevosti, 2014).

hasta la cordillera de los Andes, donde convivieron con otros pueblos indígenas. Sobre el espacio material se ubica el cielo terreno: *Auju*, y más arriba el *Ashnülü*, el horizonte. Más alto aún se encuentra el *Ajüatük* y el *Chajwün*, círculo espiritual más allá de la comprensión (Huircapan, 2019).

La dinámica interétnica se expresa, como en otras lenguas indígenas, en la distinción identitaria entre *katay* (indígena), *karay* (no indígena, proviene de Garay) y *kaday* (occidental argentino, relacionada con la voz anterior). *Künü*, explica Daniel, corresponde a la familia grande, la gente, es decir, la identidad étnica se construye en el parentesco. Conocer la ascendencia hasta el bisabuelo/a cobra especial relevancia en el contexto actual de reemergencia étnica: “si mi bisabuelo o bisabuela era *günuna*, yo también lo soy”, afirma Daniel. Y recuerda las palabras de su abuela: la familia y por extensión el pueblo *Günün a küna* “es tu responsabilidad porque es tu gente”. *Nüp* y *nap* son términos que deben utilizarse para nombrar a los antepasados, “si no se usan sus espíritus se nos pueden pegar y hacer mal a la familia”, aclara Daniel. La relación entre nietos y abuelos es muy importante, especialmente los/las primeras son criadas/os por los/las abuelas, como *Yüshkalaw*, el héroe cultural fue cuidado por su abuela materna (Huircapan, 2022).

Reemergencia étnica y revitalización lingüística

“*Küshaukaunük kajwuk küna*, buenos días a todas las personas”, resuena en la laguna. En la primavera de 2025 tuvimos una primera experiencia de cartografía social bilingüe con las comunidades *Kaiu Antu* y *Anatagütünka aikün atük* en la planta de campamento de la Reserva Natural Laguna de los Padres. Las cartografías resultan mapas de intensidades, donde se expresan las dimensiones intensivas del espacio cuya densidad deriva de las condiciones trascendentales de la experiencia (Deleuze, 1996). Entre las actividades programadas por la visita de Daniel Huircapan para celebrar *Yüshawaw a kaaya* en 2025, realizamos un mapeo colectivo de la parte del territorio ancestral que se extiende desde la costa atlántica hasta las sierras de Balcarce: *Wülkaan a kalülü* (Sierras del Volcán). En el marco del proceso de revitalización lingüística y reemergencia étnica de las comunidades, identificamos la flora y fauna nativos, y realizamos su traducción a la lengua *Günün a yajüch* con el asesoramiento de Daniel. Entre las plantas, logramos identificar a *künküna* (totoral), *waira* (sauce criollo), *tülshün* (cortadera), entre otras. Algunos de los animales marinos fueron *kümürmürra* (lobo marino), *yagülk* (loro barranquero), *walanak* (ballena). Entre los habitantes de las sierras se expresaron *kalashia* (lagartija), *yamgauchach* (lagarto overo), *gaayü* (ñandú), *awünk a chüwü* (calandria), *jamjam* (carancho), *kucha* (carpincho), *lүү* (coipo), *kayawa* (maca), *kiki* (comadreja), *pana* (flamenco), *türrjtürrj* (chimango), *yüshgay* (zorro gris), *saüsü* (gato montés), *trültrak* (tero). El conocimiento profundo de Daniel sobre el territorio, permitió identificar los topónimos como *Wülkaan* (puerta del abra) en las sierras de Balcarce, y los antiguos caminos indígenas *Günün a küna* entre las reducciones jesuíticas de los Desamparados, del Pilar y de Nuestra Señora de la Concepción instaladas durante el siglo XVIII.

Replicamos el taller de cartografía social con las escuelas secundarias rurales en la Biblioteca Pública Municipal de la Reserva Natural Laguna de los Padres.¹⁸ Esperábamos co-construir conocimiento situado sobre ambiente, identidad y cuidados con impacto

¹⁸ Participaron las Escuelas N° 68 y Agraria N° 1 de Laguna de los Padres, Provincia de Buenos Aires.

en la salud de las comunidades rurales. Con estudiantes, docentes secundarios y universitarios, guardaparques y referentes de las comunidades indígenas mapeamos el territorio de la Laguna de los Padres. Así extendimos con las comunidades el proceso de revitalización de la lengua del pueblo *Günün a kûna* a las escuelas, sembrando las semillas de la incorporación de la *Günün a yajüch* a la Educación Intercultural Bilingüe en la provincia de Buenos Aires.¹⁹ Como afirma Abadía Barrero (2024), promover la salud de las comunidades requiere "sanar las heridas coloniales". Desde mi punto de vista, ello incluye recuperar la memoria, la identidad y el idioma. Si aceptamos que la salud humana no puede entenderse desvinculada de la salud del territorio, en la Región Pampeana de Argentina, debido a su historia de despojo, violencia y silenciamiento, la salud de las comunidades se enrama con la revitalización de la lengua *Günün a yajüch*. Es difícil reconstruir en palabras la intensidad de aquel encuentro. Las plantas y los animales nativos de *aikün* (la laguna), fueron emergiendo en las cartografías grupales: *tülü* (tala), *ajwakükchawütr* (chilca), *umpük* (ombú), *trültrak* (tero), *kucha* (carpincho), *tsülga* (chingolo), *tügük* (pato), *tsaalü* (peces), *jojo/waak* (garza blanca), *jüima* (mulita), *p'üchwa* (guanaca), *kalaslü* (gaviota), *kukna* (ganso), *üshyalak'üla* (murciélago), *tsüsgü* (hornero)... Sus nombres en idioma se volvieron eco en la laguna. La simbología que compone la *tüратүра*, estandarte del pueblo *Günün a kûna*, fue incorporada en los mapas: el Sol, la Luna, el Lucero, la Cruz del Sur, las Tres Marías, la sierra, el arcoiris y el mar. El año anterior habíamos colaborado con las comunidades para pintar un mural de la *tüратүра* en el interior de la biblioteca. Todas las visitas escolares comienzan con un recorrido por su simbología y la historia del pueblo

ancestral *Günün a kûna* en el territorio. Grupos de estudiantes compartieron sus mapas en un plenario final (Figura N° 3). Nuevamente la emoción de participar en un hecho histórico de reparación y restitución cultural e identitaria me conmovió profundamente, especialmente porque en cada encuentro se manifiesta una afinidad identitaria subjetiva que parece recordar la memoria cultural obturada. Cuando esa mañana, nos despedimos en círculo frente a la laguna, un niño rápidamente nos saluda en la lengua recién recuperada: *atangülütiün* (hasta volvernos a encontrar).

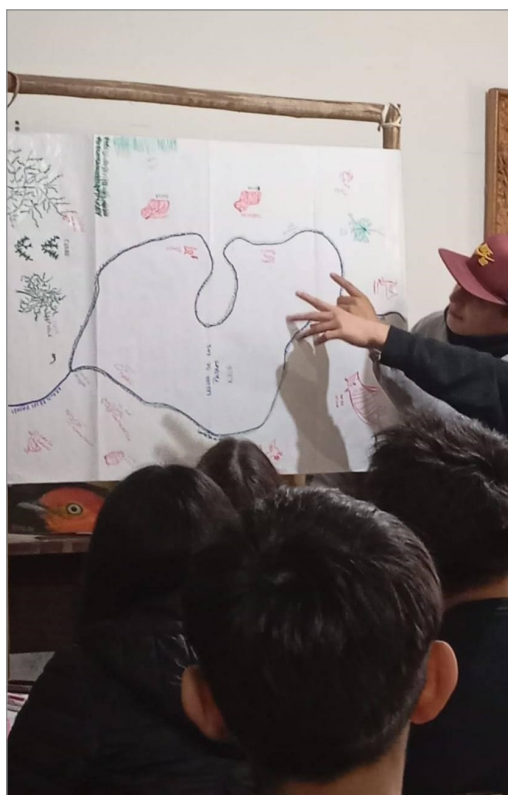


Figura 3. Biblioteca Pública Municipal Laguna de los Padres
Fuente: Foto de Alexa Caporale, 2025.

¹⁹ La Ley de Educación Nacional 26.206 de 2006 incorpora el derecho a la Educación Intercultural Bilingüe en Argentina.

Jaramillo y Lezcano (2020) enfatizan que los derechos indígenas son derechos humanos. Definen a los pueblos indígenas como formaciones políticas, económicas y espirituales. Plantean los vínculos que unen el idioma con la cultura y la identidad. Reemerger étnicamente conlleva revitalizar la lengua para reconstruir la memoria y la identidad. Ello involucra otros derechos como la posesión comunitaria de la tierra, la participación y la consulta, la educación intercultural bilingüe, y el reconocimiento de la preexistencia de los pueblos indígenas, de acuerdo con el cumplimiento constitucional del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (Ley 24.071). La preexistencia de los pueblos indígenas reconoce una relación profunda, íntima con la tierra y el territorio, así como el derecho a la autoidentificación étnica. El idioma forma parte de esa relación con el territorio, la identidad y la espiritualidad de los pueblos indígenas. Revitalizar la lengua *Günüin a yajüch* en la Región Pampeana contribuye a reconocer esa relación profunda con el territorio, las plantas, las medicinas, los animales, los símbolos, para sanar las comunidades rurales, y encontrar en la continuidad de las identidades ancestrales las alternativas a los modelos violentos que impone la cultura occidental hegemónica.

Fusión de horizontes para una etnografía pampeana

Boas (1938) señala la importancia de conocer la lengua para acceder al punto de vista indígena sin la mediación de intérpretes. Ello conlleva considerar la importancia teórica de los estudios lingüísticos en las etapas fundacionales de la disciplina antropológica. Ciertamente es que ver el mundo en los idiomas indígenas nos acerca a la experiencia etnográfica que supone ese desplazamiento intersubjetivo, tal como lo plantea Wright (2008). En la actualidad, el conocimiento del idioma nos permite también observar los elementos indígenas, aunque negados, presentes en la sociedad colonial como los topónimos, las palabras y los modismos. Si la finalidad de la etnología norteamericana era alcanzar ese conocimiento de la cosmovisión del otro a través de su lengua, así como lo fue la etnología de rescate en Argentina con Casamiquela (1958), Bórmida y Casamiquela (1959), Siffredi (1969-1970; 1995), entre otros, hoy tenemos una mirada diferente desde la colaboración etnográfica. Los nombres personales, comunitarios y locales mantienen la significación profunda que señaló Boas, así como las expresiones artísticas, pero en el contexto planteado de reemergencias indígenas comunitarias. Como dice Wright (2021), la palabra indígena nos trae, a veces en forma de susurro, la experiencia de lo extraordinario que proviene de “más allá del sur”. Para lograr escucharla, es preciso sumergirse en el mundo, en el caos de la sociabilidad, con el cuerpo, el alma y el espíritu, como adelantó Malinowski (Carvalho, 1993). Ello supone pensar la etnografía con un enfoque existencial, que a su vez recupera esa experiencia de la vida cotidiana (Wright, 2022).

Para Wright (1995; 2008), la Antropología visita los lugares periféricos de la geopolítica. Desde los centros de producción académica, como las universidades de Europa y Estados Unidos, supone un viaje hacia los márgenes de la cultura occidental, tal como señalaron varios autores (Clifford, 1997; Carvalho, 1993; Krotz, 1988; Levi-Strauss, 1958, entre otros). Sin embargo “las antropologías no metropolitanas o periféricas” (Wright, 2008, p.13) producidas en los márgenes geopolíticos de occidente, como las antropologías del sur (Krotz, 1993), producen conocimiento que forma parte de su propia experiencia de vida. En estos casos, el viaje consiste en reconocer la complejidad de la propia historia.

Pero, qué sucede cuando no hay un lugar reconocido como margen como en la Región Pampeana, cuyo blanqueamiento, a través de la criollización o agringamiento de su población, ha sido exitoso.²⁰ Entonces la Antropología puede ayudar a recomponer ese lugar etnográfico de un pueblo que fue estragado: atacado y despojado de su identidad en el pasado y luego considerado "extinto", en una dialéctica perversa de sometimiento y negación.

En este proceso etnográfico colaborativo, se produce aquella "fusión de horizontes" que, de acuerdo con Cardoso de Oliveira (2004), caracteriza un verdadero encuentro etnográfico, donde confluyen la mirada, la escucha y la escritura. Mi propia experiencia etnográfica colaborativa en los procesos de reemergencia étnica con las comunidades *Günün a kûna* en la Región Pampeana, me permite comprender ese "excedente de sentido" (Cardoso de Oliveira, 2004, p.5), que me conduce a preguntar por los modos indígenas de ser-en-el-mundo (Wright, 2008). Para el pueblo de memoria trashumante, como el *Günün a kûna* que recorría esta parte del *Günün a atük* (territorio *Günün a kûna*) estacionalmente por las sendas indígenas que iban de las sierras al mar en otoño-invierno (*Magün*) y del mar a las sierras en primavera-verano (*Yüshawaw*), su modo de ser indígena continúa siendo el andar-andando: *yanpasnü*, *yanpajnü*, *yatapülü* (Huircapan, 2019). Como dice Norma Lucero, "no necesitamos un concepto como el buen vivir". "La esencia *Günün a kûna* es *tapülü a kûna*" (gente que anda andando), agrega Daniel Huircapan.

Si la etnografía consiste en caminar por el mundo, en algún punto también el/la etnógrafa deviene nómade, así como en la etnografía multilocal propuesta por Marcus (2001) en el sistema mundo. Liberarnos de la región etnográfica (Wright, 2021), no solamente posibilita expandir los límites de la etnografía y habilitar la Antropología en casa, sino también permite practicar el extrañamiento con la propia realidad, su desnaturalización. En la Región Pampeana ello toma dimensiones considerables puesto que el peso del monodiscurso de la historia oficial es enorme, se nos hizo carne y emoción desde una edad muy temprana en la formación escolar. Solamente con una Antropología desde el cuerpo, una etnografía encarnada como la que plantea Puglisi (2019), a través de nuevas vivencias y experiencias existenciales, podremos tal vez hacernos plenamente presentes, trascender nuestros esquemas hegemónicos y aprender a "ver el mundo en *Günün a yajüch*", como enseña Daniel Huircapan. Aprender a ver, a escuchar y a sentir cómo la cultura modela las emociones, la expresividad lingüística, según recomienda Stoller (2009), es una tarea que nos transforma existencialmente como sujetos. Ya no seremos las mismas personas luego de la experiencia de campo.

El desplazamiento subjetivo que supone la práctica de la etnografía, en la Región Pampeana se vuelve ruptura: rompe la dinámica nosotros/otros en la experiencia de campo. Involucrarse con las comunidades, estudiar el idioma, participar íntimamente en las ceremonias nos confirma un saber histórico que se hizo cuerpo. Aprender a ver el mundo desde la Cruz del Sur (Wright, 1995), nos lleva a expandir los límites de la observación participante con la experiencia subjetiva y nos desmarcamos de los desplazamientos entre las posiciones *etic* y *emic*. En esa transformación subjetiva nos volvemos críticas, ya no podremos deglutir el monodiscurso hegemónico, hemos observado sus grietas y nos sumergimos en ellas con el cuerpo, el alma y el espíritu,

²⁰ El fenómeno de la inmigración agrícola europea en las pampas argentinas es analizado por Djenderedjian, 2008.

hemos escuchado las voces que vienen de más allá del sur, hemos visto el mundo desde la Cruz del Sur, hemos mirado hacia el este. Ello nos permite la colaboración etnográfica para involucrarnos con las comunidades en los procesos complejos de reemergencia étnica.

Sabemos que “la Antropología que queremos hacer es claramente crítica en ese sentido...”, como afirma Carvalho (1993, p.75), y nos lanzamos al campo en busca de “lo humano extraordinario” (p.82). También sabemos que una Antropología crítica se escribe desde los márgenes, apelando a las estrategias textuales innovadoras, como dice Masson (2019), que traen las palabras de las mujeres, las comunidades indígenas, los afrodescendientes, los barrios y las organizaciones populares. Una Antropología que diluye las fronteras entre estar allí y estar aquí (Geertz, 2003) porque queremos volver a nuestras raíces. En la Región Pampeana, todos/todas tenemos saberes ocultos sobre nuestros orígenes, desde las mujeres legendarias como la Pampa Rosa y la Baguala del Salado²¹, hasta las y los habitantes actuales de las zonas rurales, que narran sus historias familiares silenciadas, los abusos en las estancias, las historias de tristeza encarnadas en los cuerpos de las mujeres pampas...

Según Cardoso de Oliveira (2004), la observación participante es un acto cognitivo que comprende el excedente de sentido, es decir aquello que desborda la descripción literal del hecho social. Así, una descripción densa (Geertz, 2003) del encuentro etnográfico incluye la mirada y la escucha disciplinar. Nuestros encuentros en la laguna con las comunidades indígenas *Anatagütinka aikün atük* y *Kaiu Antu* y las escuelas rurales lograron esa fusión de horizontes o diálogo entre iguales que componen la conversación etnográfica y en cartografía social se denomina “plano común” (Díez Tetamanti y Sosa, 2024). El plano común consiste en el territorio compartido que se expresa en una cartografía, como el resultado de acuerdos tácitos o explícitos sobre qué dibujar. Supone compartir un horizonte de sentidos. No hay informantes en la cartografía, hay interlocutores que se encuentran para dibujar un territorio. Ello no impide que pueda manifestarse el conflicto o las presencias y ausencias que pueden confluir en un mapeo colectivo. En este encuentro, las y los estudiantes aportaron los conocimientos sobre la fauna y flora de la laguna, con las comunidades aportamos las palabras en *Günün a yajüch*. Así permitimos que ingrese la naturaleza al territorio simbólico para restaurar las relaciones sociales muertas de la aculturación, como dice Cardoso de Oliveira (2004): “¿cómo hacerla revivir, sino es por la penetración en la naturaleza de las relaciones sociales?” (p.3).

La mirada genuina de la observación participante modela un tipo particular de escritura: el texto etnográfico (Geertz, 2003). ¿Cómo sistematizar el recorrido etnográfico sin reproducir la violencia académica y el racismo que ha desvinculado la palabra y la toponimia indígena de la identidad y la historia? En este proceso colonial de dominación y apropiación del territorio, las cartografías bilingües pueden colaborar con la tarea de revincular los topónimos, las plantas y los animales con el pueblo *Günün a kùna*. Y abrir a la reflexión sobre los modos actuales de habitar los territorios y su relación con cómo nos estamos enfermando. Comprender desde la etnografía colaborativa la dinámica de las relaciones comunitarias presentes con el ambiente

²¹ Se trata de Rosa Mesé (1878-1928) de Tres Arroyos y Eulogia Sierra (1864-1926) de General Belgrano, presentes en la memoria popular, según comunicación personal con Ana Balul, profesora de Historia en Tres Arroyos, provincia de Buenos Aires.

y su historia contribuye con restablecer la salud de los territorios. Los procesos de reemergencia étnica y revitalización lingüística se encuentran imbricados con la salud de las comunidades.²² Sanar las heridas coloniales es sanar el espíritu humano, dice Abadía Barrero (2024). Las plantas, los árboles, las otras especies contribuyen con esa sanación colectiva.

Siempre volvemos a Centinela del Mar, este año volvió también a correr el agua por el arroyo El Pescado... Desde hace un tiempo, el río había devenido espectral, había desaparecido, su cauce estaba expuesto, seco.²³ Desde esa ausencia seguía dominando el paisaje costero, tenía a la comunidad pendiente de su aparición y desaparición, como los muertos que continúan influenciando la vida de los vivos (Despret, 2021). De todos modos, había una referencia al arroyo. Cuando tenía agua, se valoraban los animales, las flores. O cuando estaba seco, “podríamos organizarnos para reparar el puente para cuando vuelva el arroyo...”, proponían algunos. Le pregunté a Carlos: “¿qué pasó con el arroyo? ¿Por qué está seco?” “Son ellos que lo demoran en alguna estancia. Ya los vamos a descubrir...” respondió Carlos. Llegaron los fogones, las ceremonias de *Yūshawaw a kaaya*, el reconocimiento de la comunidad *Külüla a kūna*, y con ellos los sueños, las serpientes, los zorros grises... Y volvió a aparecer el río. Con la presencia viva de esa existencia, que augura el retorno de mejores vientos en el sudeste de la provincia de Buenos Aires, *kua kütsükal...* (yo me voy a ir yendo...). *Atakamtü yünwakia yünwakiatsüm* (hasta vernos mis amigas y amigos).

Agradecimientos

Agradezco a Daniel Huircapan de la Organización del Pueblo *Günün a kūna* y el Centro Universitario de Idiomas de la UBA; a Carlos Canelo y Patricia Velardo de la comunidad *Külüla a kūna* de Centinela del Mar; a Norma Conde, Carlos Marchesi, Sebastián Geréz Cangapol, Patricia Díaz y Luis Battochetti de las comunidades *Kaiu Antu* y *Anatagütinka aikün atük* de Laguna y Sierra de los Padres, por los conocimientos compartidos y la revisión de este trabajo. Sumo mi reconocimiento a las/los revisores de la Revista Publicar por sus valiosas observaciones y comentarios.

Bibliografía

- Abadía-Barrero, C. (2024). “Capitalismo, salud y comunidades de cuidado”. Conferencia inaugural llevada a cabo en las IV Jornadas de la Red de Antropología y Salud de Argentina, Salta, Argentina.
- Bartolomé, M. A. (2003). Los pobladores del “Desierto” genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, (17), 162-189.
- Boas, F. (1964) [1938]. Linguistics and Ethnology. En: D. Hymes (Ed.), *Language in Culture & Society. A Reader in Linguistics and Anthropology* (pp.15-26). New York, U.S.A.: Harper & Row.
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, (9), 105-124.
- Bonomo, M.; Ramos van Raap, M. A.; Cenizo, M.; Del Papa, M.; Álvarez, M. C.; Bonnat,

²² Existen algunas experiencias novedosas en Ecuador que articulan las dimensiones de los saberes ancestrales en salud con los procesos de revitalización lingüística, como Ortega y Haboud (2024).

²³ Fernández (2025) analiza en estos términos la relación de un pueblo con su río en la provincia de Catamarca, Argentina.

- G. F. e Isla, F. (2024). Nuevas investigaciones del Túmulo de Malacara (Partido de Lobería, Provincia de Buenos Aires). *Comechingonia. Revista de Arqueología*, 28(3), 67-96. doi: 10.37603/2250.7728.v.n.43761
- Bórmida, M. y Casamiquela, R. (1959). Etnografía Gününa – Këna. Testimonio del último de los tehuelches septentrionales. *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre*, (9), 153-193.
- Brave Heart, M. Y. & De Bruyn L. M. (1998). The American Indian holocaust: Healing historical unresolved grief. *American Indian and Alaska Native Mental Health Research*, 8(2), 60-82.
- Cardoso de Oliveira, R. (2004). El trabajo del Antropólogo: Mirar, Escuchar, Escribir. *Avá. Revista de Antropología*, (5), 55-68.
- Carvalho, J. J. (1993). Antropología: saber académico y experiencia iniciática. *Antropológicas, Nueva Época*, (5), 75-86.
- Casamiquela, R. (1958). Canciones totémicas araucanas y Gününâ Kënâ (Tehuelches septentrionales). *Antropología*, 4(22), 293-314.
- Casamiquela, R. (1988). *En pos del gualicho*. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- Clifford, J. (1997). Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology. En: A. Gupta and J. Ferguson (Eds.). *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 185-222). California, U.S.A.: University of California Press.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona, España: Anagrama.
- Despret, V. (2021). *A la salud de los muertos*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Díez Tetamanti, J. M. y Sosa, B. (2024). *Geografías del compartir. Tres métodos para cartografiar territorios, experiencias y cuerpos*. La Plata, Argentina: Arte Editorial Servicop.
- Djenderedjian, J. C. (2008). *Gringos en las pampas. Inmigrantes y colonos en el campo argentino*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Fernández, L. (2025). Ríos secos y cuerpos espectrales. Memorias del arroyo el Totoral, Sierra de Ancasti, Catamarca. Ponencia presentada al XIII Congreso de Antropología Social, San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Freud, S. (2009) [1930]. *Obras completas*, vol. XXI. (pp. 65-140). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Hirsch, S. y Alonso, V. (2020). La emergencia de la diabetes en una comunidad tapiete de Salta: género, etnicidad y relaciones con el sistema de salud. *Salud Colectiva*, (16), e2760. doi: 10.18294/sc.2020.2760
- Huircapan, D. (2018). *Hable Günün a yájüch. El idioma de los tehuelches septentrionales o Pampas antiguos*. Neuquén, Argentina: Organización del Pueblo Günün a küna.
- Huircapan, D. (2019). *Shüptun “El eco”: Estudio del idioma de los Günün a Küna (Pampas antiguos o Tehuelches septentrionales)*. Buenos Aires, Argentina: Organización del Pueblo Günün a küna.
- Huircapan, D. (2022). *La voz del viento: Una narrativa del pueblo Günün a Küna*. Tandil, Argentina: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Huircapan, D. (2023). Análisis de los gentilicios Hets y Cunness. Serie Günün a küna: tras las huellas de su historia. Neuquén, Argentina: Organización del Pueblo Günün a küna. Recuperado de <https://gununakunapueblo.blogspot.com/>
- Jaime, B. W. O. y Viegas Barros, J. (2013). *La lengua Chaná: patrimonio cultural de*

Entre Ríos. Paraná, Argentina: Editorial de Entre Ríos.

Jaramillo, Á. y Lezcano, M. (2020). *El idioma como elemento para la consolidación de los derechos de los pueblos indígenas y sus comunidades: un recorrido por el Derecho Indígena*. Buenos Aires, Argentina: Centro Universitario de Idiomas – Centro PEN.

Krotz, E. (1988). Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos. *Nueva Antropología*, 9(33), 17-52.

Krotz, E. (1993). La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6), 5-11.

Le Guin, U. (1987). *La Rosa de los Vientos* (pp. 1-36). Barcelona, España: Edhasa.

Lenton, D. (2017). El expediente de la sublevación de los pampas en Santa Ana (1888, Misiones, Argentina), *Corpus*, 7(1), 1-43. doi: 10.4000/corpusarchivos.1873

Lévi-Strauss, C. (1958). *Tristes Trópicos* (pp.55-63). Barcelona, España: Paidós.

Malvestitti, M. y Orden, M.E. (2014). *Günün a Yajütshü. El Vocabulario Puelche documentado por Roberto Lehmann-Nitsche*. La Pampa, Argentina: EdUNLPam.

Maravall-López, J., Motti, J., Pastor, N., Tavella, P., Fabra, M., Babot, P.,... Nores, R. (2025). Eight millennia of continuity of a previously unknown lineage in Argentina. *Nature*, 649(8097), 647-656.

Marcus, G. (2001) [1995]. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.

Martínez Sarasola, C. (2011) [1992]. *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Del Nuevo Extremo.

Masson, L. (2019). Aportes de la teoría feminista y de género al conocimiento etnográfico y a las políticas públicas. *Revista Sudamérica*, (11), 36-52.

Ortega, F. y Haboud, M. (2024). Saberes ancestrales en salud y revitalización de las lenguas indígenas en tres provincias andinas del Ecuador. *Linguapax review*, (12), 13-30.

Puglisi, R. (2019). Etnografía y participación corporal. Contribuciones metodológicas para el trabajo de campo. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 17(9), 20-35.

Ratier, H. (2010). La antropología social argentina: su desarrollo. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 7(9), 17-46.

Siffredi, A. (1968). El ciclo de Elal, héroe mítico de los Aonik'enk. *RUNA, Archivo para las Ciencias del Hombre*, 11(1-2), 149-160.

Siffredi, A. (1969-1970). Hierofanías y concepciones mítico-religiosas de los tehuelches meridionales. *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 12(1-2), 247-271.

Siffredi, A. (1995). La atenuación de las fronteras entre mito e historia: la expresión del contacto en el ciclo de Elal. *Cuadernos Del Instituto Nacional De Antropología Y Pensamiento Latinoamericano*, (16), 171-190.

Stoller, P. (2009). Re-Writing Culture. *Etnofoor*, 21(1), 45-59.

Tonni, E. y Prevosti, F. (2014). Los vertebrados del sitio Arroyo Seco 2. Implicancias paleoambientales. En: G. Politis; M. A. Gutiérrez y C. Scabuzzo (Eds.) *Estado actual de las investigaciones en el sitio arqueológico Arroyo Seco 2 (Partido de Tres Arroyos, Provincia de Buenos Aires, Argentina)* (pp. 171-177). Tandil, Argentina: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Wright, P. (1995). El espacio utópico de la antropología. Una visión desde la Cruz del Sur. *Cuadernos. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*,

(16), 191-20.

Wright, P. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba* (pp. 33-46). Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Wright, P. (2021). Más allá del sur. Una crítica antropológica de las cartografías hegemónicas de la cultura. *El Meollo*, 795(6), 35-41.

Wright, P. (2022). Reflexiones sobre ontología de la etnografía. Entre la experiencia, el poder y la intersubjetividad. *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 42(3), 317-344. doi: 10.34096/runa.v43i3.10294

Fuentes secundarias

Constitución Nacional Argentina. Art. 75 Inc. 17. Recuperado de https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/derechoshumanos_publicaciones_colecciondebolsillo_01_constitucion_nacion_argentina.pdf

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Argentina. Censo Nacional de Población y Vivienda 2022. Recuperado de <https://censo.gob.ar/>

Ley 24.071. Argentina. Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-24071-470/texto>

Ley de Educación Nacional 26.206. Argentina. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley-de-educ-nac-58ac89392ea4c.pdf>

Organización del Pueblo *Günün a küna* (2025). Recuperado de <https://gununakunapueblo.blogspot.com/>



Valeria Alonso es Licenciada en Ciencias Antropológicas (Universidad de Buenos Aires), Magíster en Ciencias Sociales y Salud (FLACSO) y Doctora en Psicología (Universidad Nacional de Mar del Plata, UNMdP). Dirige proyectos de investigación en el Instituto Nacional de Epidemiología (INE/ANLIS) y de extensión en la UNMdP, donde es docente. Coordina el área de Epidemiología Sociocultural en INE/ANLIS. Sus líneas de investigación son género y salud, salud indígena y ruralidad desde aproximaciones etnográficas.

Reseñas y comentarios
de libros

Book reviews and
commentaries

Resenhas e comentários
de livros

Manasse Stern, Bárbara
y Arenas Mira, Patricia (comp.).
Paisajes y procesos sociales en Tafí del
Valle (2007-2024). Santiago del Estero:
Barco Editra. 2025. 640 pp.

[DANIEL DARÍO DELFINO]
Instituto Interdisciplinario Puneño
dddelfino@yahoo.com.ar

[GUSTAVO PISANI]
Instituto Interdisciplinario Puneño
Universidad Nacional de Catamarca
mgustavopisani@yahoo.com.ar

Resumen

Paisajes y procesos sociales en Tafí del Valle (2007-2024) reúne un conjunto de estudios de diversos autores sobre el Valle de Tafí, espacio habitado desde hace miles de años por comunidades indígenas, tratando de dar cuenta de las relaciones entre el pasado prehispánico y la actual población tafinista en clave territorial. En este sentido, no sólo se trata de reconstruir la historia local y describir sus particularidades socioculturales y geográficas, sino de pensar políticamente el espacio, analizando las relaciones de dominación que lo constituyen en una especie de radiografía de los conflictos territoriales existentes en el Valle. Lo que, en su conjunto, no sólo constituye una actualización del estado de conocimiento respecto del libro que fuera publicado en 2007 con el mismo título, sino que representa un nuevo desafío: el de articular dos perspectivas del territorio, la perspectiva académica y la cosmovisión indígena, integrándolas en un mismo *corpus* textual.

Palabras clave: Territorio, Comunidades Indígenas, Tafí del Valle



Manasse Stern, Bárbara y Arenas Mira, Patricia (comp.) Landscapes and social processes in Tañ del Valle (2007-2024). Santiago del Estero: Barco Edita. 2025. 640 pp.

Abstract

Landscapes and Social Processes in Tañ del Valle (2007-2024) brings together a collection of studies by various authors on Tañ del Valle, a space inhabited for thousands of years by Indigenous communities. It seeks to account for the relationships between the pre-Hispanic past and the current population of the Valley from a territorial perspective. In this sense, it is not only about reconstructing local history and describing its sociocultural and geographical particularities, but also about thinking politically about the space, analyzing the relations of domination that constitute it—a kind of X-ray of the territorial conflicts existing in the Valley. This work not only constitutes an update of the state of knowledge since the book published in 2007 with the same title but also represents a new challenge: that of articulating two perspectives on the territory—the academic perspective and the Indigenous worldview—integrating them into a single textual corpus.

Keywords: Territory, Indigenous Communities, Tañ del Valle

Manasse Stern, Bárbara y Arenas Mira, Patricia (comp.) Paisagens e processos sociais em Tañ del Valle. Santiago del Estero: Barco Edita. 2025. 640 pp.

Resumo

A obra *Paisagens e Processos Sociais em Tañ del Valle (2007-2024)* reúne uma coleção de estudos de diversos autores sobre o Vale de Tañ, um espaço habitado há milhares de anos por comunidades indígenas. Busca compreender as relações entre o passado pré-hispânico e a população atual de Tañ del Valle a partir de uma perspectiva territorial. Nesse sentido, não se trata apenas de reconstruir a história local e descrever suas particularidades socioculturais e geográficas, mas também de pensar politicamente sobre o espaço, analisando as relações de dominação que o constituem – uma espécie de raio-X dos conflitos territoriais existentes no Vale. Este trabalho, em sua totalidade, não só atualiza o conhecimento existente desde a publicação do livro homônimo em 2007, como também representa um novo desafio: o de articular duas perspectivas sobre o território – a acadêmica e a cosmovisão indígena – integrando-as em um único corpus textual.

Palavras-chave: Território, Comunidades Indígenas, Tañ del Valle

El presente libro está conformado por veinte capítulos (fuera del estudio introductorio de las compiladoras), que en su conjunto representan una aproximación integral a las problemáticas territoriales del Valle de Tafí. Problemáticas que se abordan desde diferentes campos disciplinares (antropología, arqueología, historia, museología, etc.), así como también desde el ámbito no académico de las comunidades indígenas, dando lugar a una articulación dialógica cuya condición de posibilidad ha sido la puesta en práctica de una ciencia social crítica.

Los capítulos allí reunidos se agrupan en cinco partes. La primera de ellas, “*Revisitando el pasado*”, trata justamente de presentar nuevas evidencias de las ocupaciones prehispánicas en el Valle, aportando nuevos datos y reinterpretando los datos ya existentes desde un nuevo esquema conceptual, poniendo en cuestión los modelos y esquemas arqueológicos clásicos y trazando nuevas interpretaciones que suponen un desplazamiento del estudio de la cultura material al estudio de la territorialidad, dando cuenta de continuidades desde tiempos ancestrales en las prácticas y usos cotidianos del espacio, en las que el mismo fue socialmente producido, económica y simbólicamente, a través de las irrupciones estatales.

La segunda parte, “*Las marcas de la historia en territorios tafinistas*”, trata de mostrar, justamente, las “marcas” que dejó la historia reciente en el territorio, más específicamente, durante el primer gobierno peronista, en el tiempo de la insurgencia de los grupos políticos revolucionarios y en los años oscuros de la dictadura militar, mostrando cómo fenómenos o acontecimientos políticos de orden nacional e internacional tuvieron su propia expresión en el Valle de Tafí.

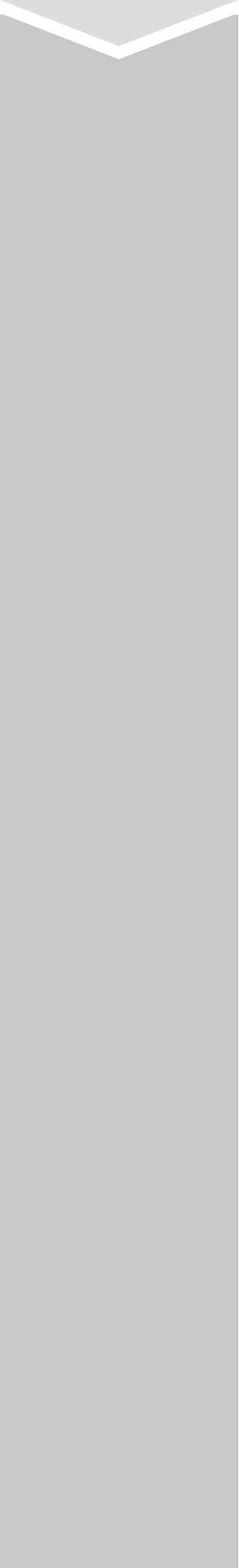
En la tercera parte, “*Los patrimonios musealizados*”, los estudios se centran en la problemática patrimonial desde una perspectiva museológica: ¿cómo se representa museográficamente el pasado en la memoria comunitaria?, ¿cómo son las experiencias del pasado que se reivindican actualmente? Se esboza aquí la oposición entre una museología tradicional y una nueva museología social o museología crítica, lo que se traduce en nuevos interrogantes en torno a los derechos sobre los bienes culturales y los usos (políticos) del pasado.

La cuarta parte, “*Voces de pueblos originarios hoy*”, nos trae la palabra de las comunidades indígenas del valle de Tafí, dándonos a conocer distintos aspectos de la realidad en la que viven, cuáles son sus luchas y reclamos territoriales, su cosmovisión ancestral, es decir sus estrategias comunitarias para pensar políticamente lo entendido por nosotros como “patrimonial”, sus lugares sagrados de memoria, la relación con sus ancestros y cómo tienen lugar las relaciones con la sociedad moderna y los organismos estatales.

Por último, la quinta parte, “*Volviendo a pensar Tafí hoy*”, es una suerte de regresión dialéctica, donde se vuelve reflexivamente sobre el pasado para pensar las problemáticas territoriales actuales, tales como el negocio inmobiliario, la creciente urbanización del espacio rural (“rururbanización”) y su expansión sobre los campos comunitarios (es decir, el conflicto entre el modo de vida urbano moderno y el modo de vida tradicional indígena campesino), la creación en forma inconsulta de un parque nacional, etc.

En suma, *Paisajes y procesos sociales en Tafí del Valle* trata de componer una historia del espacio, una historia territorial que comienza a escribirse hace veinte años con el primer libro y que nos lleva a pensar el territorio como texto; es decir, cómo la textura territorial se convierte en texto, se vuelve libro, dando cuenta de un proceso de escritura territorialmente inscripto en Tafí del Valle. Lo cual tiene un gran valor

epistémico y político, no solo en tanto ejercicio de reflexividad sobre la realidad tatinista y los conflictos territoriales existentes, sino también porque esta reflexión va más allá del espacio académico y su universo de sentido abriendo la posibilidad de que otros sujetos participen del proceso de escritura. En este sentido, en el libro se narra una experiencia territorial que no pertenece a un solo sujeto sino, antes bien, a una intersubjetividad, que se inscribe en el paradigma de una ciencia social crítica y supone el desplazamiento del estudio separado, compartimentalizado, de la naturaleza o la cultura material al estudio de la territorialidad, en la que el territorio constituye el catalizador que permite reunir estas diferentes lecturas o perspectivas en una misma estructura textual, dando cuenta de la complejidad de las relaciones socioespaciales no sólo en su estructuración actual sino como proceso histórico, en donde el territorio se piensa en las múltiples contradicciones y sujetos que lo conforman, convirtiéndose en un medio a través del cual la historia del espacio se politiza, objetivándose como memoria, testimonio y herramienta para la lucha territorial.



Traducciones

Translations

Traduções

La des-parentalización de las madres biológicas: reflexiones sobre la maternidad y el ser humano¹

[CLAUDIA FONSECA]

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
y Universidad Nacional de San Martín

Traducción de Inés Schiariti Cabral
Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
inesschiariti@gmail.com

Resumen

Reuniendo diferentes líneas de análisis social -el trabajo sobre la violencia y la subjetividad, la antropología legal y los estudios sobre las prácticas de parentesco-, propongo en este artículo tratar el hecho de que una mujer entregue a su hijo como una forma de sufrimiento social. En lugar de centrarme en el fenómeno más espectacular del “tráfico” y el “secuestro” de niños, abordo la “violencia cotidiana” en las prácticas de adopción. En concreto, mi objetivo es demostrar cómo la adopción plena emerge como una forma de violencia burocrática organizada por el Estado que “agrava la experiencia”. Siguiendo esta línea de razonamiento, investigo la “des-parentalización” de las madres biológicas, es decir, el esfuerzo institucional invertido en dismantelar la categoría naturalizada de maternidad biológica. Sin embargo, mi pregunta principal, desarrollada en la segunda mitad de este texto, es: ¿cómo experimentan este proceso las personas más involucradas? En definitiva, mi propósito es examinar detenidamente situaciones en las que el análisis de discursos y prácticas revela las ambivalencias de la

¹ El artículo original fue publicado como: Fonseca, Cláudia. “The De-Kinning of Birthmothers: Reflections on Maternity and Being Human”. Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology, vol. 8, n.º 2, julio-diciembre de 2011, Brasília, Associação Brasileira de Antropologia (ABA) ver: <https://vibrant.org.br/issues/v8n2/claudia-fonseca-the-de-kinning-of-birthmothers/>. El título original presenta un juego de palabras entre “being human” (ser humano como proceso o condición) y “human being” (ser humano como sustantivo). La traducción busca conservar esta ambigüedad.



experiencia social, introduciendo así nuevos elementos en los debates sobre políticas públicas y ampliando las posibilidades creativas de la “plasticidad” del parentesco.

Palabras clave: violencia y subjetividad, antropología legal, prácticas de parentesco, sufrimiento social

The De-Kinning of Birthmothers: Reflections on Maternity and Being Human

Abstract

Bringing together different strands of social analysis – the work on violence and subjectivity, legal anthropology and studies on kinship practices –, I propose in this article to treat a woman’s giving away her child as a form of social suffering. Rather than focusing on the more spectacular phenomenon of “traffic” and “abduction” of children, I approach the “everyday violence” in adoption practices. In particular, I propose to demonstrate how legal plenary adoption emerges as a form of state-organized bureaucratic violence that “further burdens experience”. Following this line of reasoning, I investigate the “de-kinning” of birthmothers, i.e., the institutionalized effort that goes into undoing the naturalized category of biological motherhood. However, my major question, treated in the second half of this text, will be: how is this process experienced by those most involved? Altogether, my purpose here is to follow through on situations in which the analysis of discourse and practice reveal the ambivalences of social experience, introducing new elements into policy debates, and enlarging on the creative possibilities of kinship’s “plasticity”.

Keywords: violence and subjectivity, legal anthropology, kinship practices, social suffering

A desparentalidade das mães biológicas: reflexões sobre a maternidade e o ser humano.

Resumo

Lançando mão de diferentes linhas de análise – da violência e subjetividade, da antropologia legal e das práticas de parentesco –, proponho nesse artigo considerar a entrega de uma criança em adoção como uma forma de sofrimento social. Em vez de focar o fenômeno espetacular de “tráfico” ou o “raptor” de crianças, examino a “violência cotidiana” na prática rotineira de adoção legal. Em particular, visio demonstrar como a adoção plena emerge como uma forma de violência burocrática estatal que arrisca aumentar o sofrimento que pesa sobre a experiência. Conforme essa linha de raciocínio, investigo o “de-kinning” de mães de nascimento, i.e., o esforço institucional investido em desfazer a categoria naturalizada da maternidade biológica. Contudo, minha questão principal, elaborada na segunda parte desse texto, é como esse processo é experimentado pelas pessoas mais envolvidas. Ao todo, meu propósito é olhar de perto situações nas quais a análise de discursos e práticas revela as ambivalências da experiência social, introduzindo assim novos elementos nos debates sobre políticas sociais, e ampliando as possibilidades criativas da “plasticidade” do parentesco.

Palavras-chave: violência e subjetividade, antropologia legal, práticas de parentesco, sofrimento social

Una abogada a la que entrevistaba (en el marco de mi investigación sobre las prácticas de adopción en los tribunales brasileños) me relató una escena curiosa que había

presenciado recientemente. El episodio ocurrió durante una audiencia en la que el juez oficializaba una adopción directa que la propia madre biológica había planeado y organizado. Siguiendo el protocolo habitual, el juez se dispuso a explicar con la mayor claridad posible los términos legales de la adopción y, tras subrayar que, una vez firmada la renuncia a la patria potestad, la madre biológica no tendría más contacto ni información sobre el niño, concluyó: “Usted nunca volverá a ver a su hijo. Será como si su bebé hubiera muerto. ¿Acepta estas condiciones?”. Para consternación de todos los presentes, la mujer, visiblemente perturbada por las palabras del juez, dijo que no. Evidentemente, el proceso descrito por el juez no era el que ella había imaginado cuando acordó la adopción con los futuros padres adoptivos. La audiencia se suspendió inmediatamente y las autoridades judiciales se retiraron cuando la madre biológica, al intentar entregar a su hijo a los padres adoptivos que ella había elegido, se dio cuenta de que, sin quererlo, había hecho inviable la transferencia de su hijo. En ese momento, al descubrir que no tenía otra alternativa, la mujer pidió que se convocara nuevamente a todos los presentes y que la audiencia continuara.²

Sufrimiento social y violencia cotidiana

En este artículo, basado en una investigación empírica centrada en Brasil, propongo cuestionar la asombrosa ausencia de malestar que, en contraste con la escena recién descrita, parece caracterizar los procedimientos judiciales ordinarios de “des-parentalización” de las madres biológicas. Mi interés reside, en particular, en los mecanismos que permiten que los padres biológicos sean borrados con tanta facilidad de la vida de sus hijos.

Inspirándome en la obra de Veena Das y S. Cavell, me concentro en la manera en que las palabras que las personas utilizan para describir la experiencia de “entregar”³ a un hijo están imbricadas en nociones no sólo de derechos, legitimidad y condición de víctima, sino también en la propia definición de lo “humano”.

La mayoría de los lectores estarán familiarizados con las conmovedoras descripciones de Das (2007) sobre las terribles consecuencias que tuvo la Partición de la India de 1947 para las mujeres musulmanas e hindúes por igual. Entre los relatos figuran casos como el de una hermana o hija querida asesinada por un familiar varón para evitar que cayera en manos del enemigo; el de una mujer embarazada que da a luz y finalmente cría al hijo de su violador; o el de una mujer repatriada por el gobierno a un entorno familiar que se había vuelto más hostil para ella que el del propio enemigo. A medida que la autora describe las terribles pruebas por las que han pasado sus informantes, nos lleva a tomar conciencia de una indignidad última: estas mujeres son incapaces de dar voz a su sufrimiento porque no existen palabras para describirlo. El lenguaje -el lenguaje capaz de estar investido de voz y emoción- se ha, por así decirlo, “ido de vacaciones”⁴. La experiencia ha quedado secuestrada, fijada en “imágenes congeladas”

² Entrevista realizada en octubre de 2008.

³ Ver Yngvesson (2002) sobre la distinción entre “dar” y “dar en adopción” en el proceso adoptivo.

⁴ La “voz” a la que nos referimos aquí (según la obra de Stanley Cavell, parafraseada por Veena Das) no es “la del habla o la enunciación, sino más bien aquello que podría animar las palabras, darles vida, por así decirlo [...]. Las palabras, cuando llevan una existencia fuera de lo ordinario, se vacían de experiencia y pierden contacto con la vida; en Wittgenstein, esta es la escena del lenguaje que se ha ido de vacaciones” (Das 2007: 6). Esta observación estaba dirigida particularmente al registro de lo filosófico, pero podríamos decir que se aplica con igual pertinencia a las esferas del derecho y la política.

que hablan de tragedia (o incluso de heroísmo), pero que no logran captar nada de la sutil complejidad implicada en la experiencia cotidiana de atravesar el calvario y seguir viviendo con él durante los años posteriores.

Para “dar vida” a las palabras que escucha, para transmitir la sutileza de las emociones a medida que se elaboran con el paso del tiempo, Das propone un “descenso a lo ordinario”. Contraponiéndose a las perspectivas teóricas que buscan la agencia únicamente en acciones extraordinarias, insiste en una ruta alternativa: “una atención repetida a los objetos y acontecimientos más ordinarios” (2007: 6-7).

Cavell (2007), en su prólogo al libro de Das, utiliza este material para ilustrar una forma particularmente inquietante de rechazo de la alteridad: un proceso escéptico que “resulta no en la toma de conciencia de mi ignorancia respecto de la existencia del otro, sino en la negación de esa existencia, en mi negativa a reconocerla, en mi aniquilación psíquica del otro”. Aquí, la violencia última consiste en un “deseo de la inexistencia del otro” (2007:8). Das responde a las inquietudes planteadas por Cavell mediante un movimiento que combina las dimensiones éticas y metodológicas necesarias para encontrar un lenguaje capaz de describir incluso las formas más extremas de la experiencia humana: “la cuestión no es conocer [...], sino reconocer”. Una vez más, al igual que en su insistencia metodológica en una atención “reiterada”, evoca la dimensión temporal en su noción de reconocimiento: “Mi reconocimiento del otro no es algo que pueda realizar una sola vez y dar por concluido” (ibid., p.6).

Das, por supuesto, trabaja con acontecimientos críticos que implican violencia colectiva y sus consecuencias para las nociones de yo, familia y nación, compartidas por casi todos en las sociedades particulares que estudia. Sin embargo, Das, en colaboración con colegas, ha buscado ampliar la idea de “violencia cotidiana” para incluir formas más sutiles de sufrimiento, como las producidas y gestionadas por el Estado. Arthur Kleinman (2000), por ejemplo, con el objetivo de construir un marco teórico para comparar la violencia cotidiana en mundos locales, vuelve repetidamente a la idea del sufrimiento social (el sufrimiento que los órdenes sociales -locales, nacionales o globales- ejercen sobre las personas). Aquí, la noción de “emociones infrapolíticas” apunta a las conexiones entre la experiencia colectiva y la subjetividad individual, situando la violencia en elementos cotidianos (y fundamentales) de la estructura social, como la jerarquía y la desigualdad. Además, Kleinman sugiere que una distinción tajante entre la destrucción masiva causada por la guerra y las formas rutinarias de violencia civil puede resultar analíticamente contraproducente, ya que parece pasar por alto la posibilidad de formas de violencia institucionalmente legitimadas por el Estado. Este último tipo de violencia puede estar inscrito en las propias estructuras burocráticas del gobierno:

Las políticas y los programas participan en la misma violencia a la que buscan responder y controlar. La indiferencia burocrática, por ejemplo, puede profundizar e intensificar la miseria humana al aplicar categorías legales, médicas y otras categorías técnicas que agravan la experiencia social e individual (Kleinman 2000: 239).

En este artículo, en lugar de centrarme en el fenómeno más espectacular del “tráfico” y el “secuestro” de niños (típicamente asociados con la adopción transnacional y las regiones devastadas por la guerra; véase Marre y Briggs 2009), he optado por abordar la “violencia cotidiana” en las prácticas de adopción a través del análisis de los procesos

más rutinarios que conciernen a las adopciones dentro del país en tiempos de paz. En particular, propongo demostrar cómo la adopción plena legal emerge como una forma de violencia burocrática que “agrava la experiencia” y cómo las madres biológicas rara vez encuentran un vocabulario para expresar las sutiles complejidades de lo que sienten.

La plasticidad selectiva del parentesco

En otros trabajos, he descrito la legislación internacional y nacional que ha establecido la adopción plena como la forma hegemónica global de constitución de familias adoptivas (Fonseca, 2002). Junto con otros investigadores, he cuestionado la manera en que ciertos elementos se han incorporado ampliamente a distintas legislaciones, naturalizando nociones como el principio de la “ruptura limpia” (según el cual la familia adoptiva no complementa, sino que sustituye las relaciones preexistentes del niño) y la regla del “no contacto” (según la cual los procedimientos oficiales de adopción desaprueban o prohíben cualquier relación directa entre las familias biológicas y adoptivas: Volkman, 2005; Bowie, 2004; Yngvesson, 2010). Basándome en investigaciones etnográficas realizadas en barrios populares brasileños, he mostrado los malentendidos que suelen producirse cuando padres empobrecidos, acostumbrados a diversas formas de “circulación infantil” que no implican una ruptura de vínculos, son llamados a consentir la adopción legal de sus hijos. He señalado cómo, en este contexto, no es raro que los niños pasen por una sucesión de hogares distintos (o que ellos mismos elijan hacerlo), ni que, al llegar a la edad adulta, hablen espontáneamente de dos, tres o más mujeres como “mi madre” (Fonseca, 2002, 2003). En tales circunstancias, como ilustra acertadamente la anécdota que abre este artículo, los principios que sustentan la adopción plena moderna pueden resultar difíciles de comprender. Así, al igual que muchos otros investigadores, destaco las discrepancias entre la adopción plena legal, basada en la eliminación de la familia de origen, y las prácticas de circulación informal de niños presentes en muchos contextos “tradicionales”, donde los niños acumulan una pluralidad de figuras parentales (Cadoret, 1995; Yngvesson, 2010).

Como han señalado diversos autores, no es raro que las formas en que las personas comprenden su propia experiencia entren en tensión, en la práctica, con las categorías jurídicas (Strathern, 2005; Collard, 2009; Yngvesson, 2010). Sin embargo, al examinar con mayor detenimiento la relación entre las prácticas sociales y las normas legales, se advierte que existe una importante dinámica de influencias recíprocas entre ambas. Por ejemplo, con frecuencia se ha atribuido el principio de la “ruptura limpia” propio de la adopción plena a una aversión generalizada hacia la “parentalidad compartida”, considerada característica del “sistema de parentesco euroamericano”. Sin embargo, en algunos contextos esta aversión parece haberse debilitado hasta volverse irrelevante. La creciente aceptación del divorcio y de las nuevas uniones, junto con la proliferación de hogares que incluyen padrastrós, madrastras y hermanastros, ha convertido la pluriparentalidad en una realidad cotidiana en muchos contextos occidentales (Cadoret, 1995; Le Gall y Bettahar, 2001).

Observaciones como estas llevan a diversos autores a concluir que los sistemas de parentesco en las sociedades modernas y urbanizadas se caracterizan -al igual que los de otros contextos- por su capacidad de reconfigurarse, transformarse y adaptarse a nuevas situaciones (Thompson, 2005). En una palabra, se caracteriza por una cierta “plasticidad”.

Sin embargo, en la legislación escrita y en otras formas de representación social hegemónica parece existir un uso selectivo de la plasticidad del parentesco. Hay situaciones en las que apartarse de los modelos familiares hegemónicos es aceptado e incluso celebrado. En otras, ese mismo alejamiento se enfrenta a una política de tolerancia cero. Consideremos, por ejemplo, las conductas que se apartan de la idea de que la maternidad es inseparable del vínculo biológico. Mientras que las madres adoptivas (mujeres que no dan a luz pero sí cuidan al niño) son presentadas con frecuencia como ejemplos admirables del arduo trabajo que implica construir relaciones e identidades de parentesco (Howell, 2006), poco se ha dicho sobre el proceso de “des-parentalización” al que son sometidas las madres biológicas (mujeres que dan a luz, pero no crían al niño). ¿No podría el desmantelamiento de una categoría relacional como la maternidad (que, en otras circunstancias, parece tan imperativa) enseñarnos tanto sobre los principios que la sustentan como su propia construcción? El análisis antropológico, que ha desnaturalizado de manera tan brillante la construcción de los vínculos de parentesco (Carsten, 2000), se ha mostrado más tímido a la hora de examinar las concepciones de sentido común acerca de las “madres que abandonan” a sus hijos y la aparentemente obvia eliminación de su condición parental.

Reuniendo las diferentes vertientes del análisis social discutidas hasta ahora -el trabajo sobre la violencia y la subjetividad, la antropología legal y los estudios sobre las prácticas de parentesco- propongo en este artículo tratar la entrega de su hijo como una forma de sufrimiento social. Trabajo sobre la hipótesis de que las representaciones sociales euroamericanas de la maternidad consideran el parto y la crianza de un niño como inseparables. Hay algo tan aborrecible en la idea de que una madre “se separe de sus hijos” (Sanger, 1996) que la mujer que elige hacerlo es prácticamente expulsada de la categoría humana. Sostengo que, bajo la justificación de que la madre ha aceptado determinadas condiciones contractuales, la legislación nacional sobre adopción parece avalar esta forma de borramiento de la madre biológica.

Siguiendo esta línea de razonamiento, investigo la “des-parentalización” de las madres biológicas, es decir, el esfuerzo institucional invertido en dismantelar la categoría naturalizada de maternidad biológica. Sin embargo, mi pregunta principal, desarrollada en la segunda mitad de este texto, es: ¿cómo experimentan este proceso quienes están directamente involucradas? En particular, ¿cómo las madres biológicas, que son tan frecuentemente percibidas como carentes de sentimiento humano, conviven en su vida cotidiana con su estatus de madres/no-madres? En definitiva, mi propósito es examinar detenidamente situaciones en las que el análisis de discursos y prácticas revela las ambivalencias de la experiencia social, introduciendo así nuevos elementos en los debates sobre políticas públicas y ampliando las posibilidades creativas de la “plasticidad” del parentesco.

Fragmentos narrativos, ley y experiencia vivida

Para llevar a cabo esta investigación, recurro a una serie de métodos: entrevistas con profesionales de los tribunales (psicólogos, trabajadores sociales, jueces), intermediarios en la “adopción directa” (abogados, amas de casa) y activistas por los derechos de la infancia; el análisis de documentos escritos (legislaciones y similares), así como diversas experiencias etnográficas con los principales actores de la “tríada de la adopción” (padres biológicos, padres adoptivos y adoptados), a lo largo de un período de 15 años (1994-2008). A medida que el análisis se aproxima a las prácticas

de intervención -y a las nociones de derechos y justicia que a la vez producen y son producidas por ellas-, se hace evidente cómo, entre todas las distintas “voces” implicadas en la adopción, la de los padres biológicos sigue siendo la más difícil de discernir. Precisamente porque esta categoría ha sido construida por otros bajo los juicios de “antinatural”, “irresponsable” o “vergonzoso” no es fácil encontrar personas que ofrezcan información voluntariamente.⁵ Los antropólogos están acostumbrados a trabajar con evidencia fragmentaria, pero las emociones y los valores de las personas cuyos hijos han sido dados en adopción parecen aún más elusivos y los fragmentos disponibles son aún más fugaces de lo habitual.

Existe el peligro de trabajar con fragmentos reunidos de diferentes épocas (y, por lo tanto, de distintos contextos), lo que podría avalar una visión fuera de tiempo y lugar de la “eterna madre biológica”. Para contrarrestar tal visión, asumo como axiomático que, dependiendo del contexto histórico, las mujeres en esta categoría pueden ser muy diferentes, y que hay innumerables razones que podrían llevar a una mujer a entregar a su hijo en adopción. Incluso si se limitaran las observaciones a los barrios de clase trabajadora del sur de Brasil, la influencia de distintas políticas gubernamentales durante los últimos veinte años haría arriesgado aventurar conclusiones demasiado generales. Sin embargo, en diálogo con algo tan lento de cambiar como la ley nacional e internacional, tales fragmentos pueden resultar útiles para abrir el debate a la experiencia vivida.

El hecho de que la abrumadora mayoría de los niños adoptados en todo el mundo provenga de situaciones de guerra o pobreza evidencia la violencia estructural que sustenta el sufrimiento social implicado en “renunciar” a un hijo para la adopción (ver, por ejemplo, Marre y Briggs, 2009). Sugiero que este sufrimiento ha sido subestimado en las representaciones hegemónicas debido a una economía política en la que la “negociación” de significados entre los distintos actores del diálogo está marcada por una desigualdad extrema. En comparación con los padres biológicos, las familias adoptivas suelen gozar de un estatus social y económico relativamente sólido que les garantiza una influencia política superior, tanto frente a los legisladores como en las audiencias judiciales. Al reconstruir narrativas sobre y por los padres biológicos, mi objetivo es evocar ciertas experiencias de la vida real que den rostro a las categorías abstractas y, eventualmente, pongan en cuestión los axiomas establecidos en las políticas de adopción.

La producción institucional del “abandono” – circunscribiendo el momento histórico

Se han escrito numerosos volúmenes que muestran cómo, a medida que avanzaba el siglo XX, primero en el hemisferio norte y luego extendiéndose a la mayoría de los países del “mundo occidental”, la transferencia de niños de una familia a otra se institucionalizó legalmente (Carp, 1998; Samuels, 2001; Solinger, 2001; Modell, 1994). A medida que los profesionales de las agencias especializadas y las burocracias judiciales asumieron la mediación de estas transferencias, se minimizó la relación directa entre las familias que entregaban y las que recibían, “sanitizando” la transacción (Ouellette,

⁵ Consultar los trabajos de Modell (1994), Motta (2005), Kendall (2005), Mariano (2008) y Högbäck (2010) para obtener estudios realizados en diferentes partes del mundo que intentan recuperar las narrativas de las madres biológicas.

1996; ver también Zelizer, 1985). La información que los padres biológicos y adoptivos podían obtener mediante el contacto directo y el intercambio oral fue reemplazada por registros escritos, controlados por los mediadores.

El historiador E. Wayne Carp (1998: 107), proporciona un ejemplo sorprendente de este “cierre de los archivos” situado históricamente a mediados del siglo XX. Su evidencia proviene de los archivos de una de las principales organizaciones norteamericanas responsables de organizar adopciones en ese momento: *Children’s Home Society of Washington* (CHSW). En 1955, una madre biológica acudió a la organización para solicitar una foto del niño que había entregado en adopción algunos años antes; su solicitud fue concedida de inmediato.

Menos de diez años después, en 1964, otra mujer que presentó una solicitud idéntica fue recibida con cautela: su caso se sometería primero a la evaluación de un psiquiatra, quien recomendó no entregar ninguna información (ni fotos) a la madre biológica. En 1969, nuevamente, una mujer llegó a la CHSW para pedir una foto del niño que había entregado en adopción y se encontró con un rotundo “no”, sin margen para posibles excepciones. Cualesquiera que fueran las causas -ya fuesen nuevas sensibilidades familiares, el incremento de la demanda de niños adoptables por parte de una clase media en ascenso, la “escasez” de niños adoptables derivada de las tecnologías de control de la natalidad y de la “revolución social”, o condiciones económicas que profundizaban la brecha entre ricos y pobres-, el contexto había cambiado. Desde Europa hasta las Américas, el acceso a los registros de adopción se restringió de manera generalizada, tanto en la legislación como en la práctica profesional.

Los investigadores sugieren que a los padres adoptivos podría resultarles favorable el secreto institucional y judicial (Lefaucher, 2004; Carp, 2004). Atrapados en la paradoja de dos creencias generalizadas -que “la sangre es más espesa que el agua” y que las familias adoptivas deben “imitar a la naturaleza” (es decir, suplantar a los padres biológicos)-, vivían con el temor de perder el afecto de su hijo ante sus parientes de sangre “reales”. Una estrategia para resolver esta tensión consistía en evitar cualquier alusión a la existencia pre-adoptiva de su hijo, o incluso ocultar el hecho mismo de la adopción. En este sentido, el “enfant trouvé”, supuestamente encontrado por un transeúnte casual en la vía pública o depositado por una persona anónima en el “torno” de algún convento u hospital, sería el niño ideal para adoptar (Ouellette, 1996). Si, por alguna razón, la historia de la adopción salía a la luz, los padres podían recurrir a otros medios para borrar toda referencia a la primera familia de su hijo; por ejemplo, relatando detalles para mostrar que el comportamiento de la madre biológica había sido tan reprensible que no merecía ser llamada “madre”. En otras palabras, el secreto de los orígenes del niño, tal como se promovía informalmente en la familia adoptiva, se justificaba frecuentemente mediante alusiones a un pasado vergonzoso que involucraba a una madre indigna (Fonseca, 2009b).

Hacia la década de 1960, las políticas de adopción en todo el hemisferio occidental incorporaron el secreto de forma oficial, incluyendo en la legislación el principio de “ruptura total”, lo que dificultaba -cuando no hacía imposible- que las personas adoptadas curiosas y las madres biológicas pudieran identificarse entre sí. En el clima de la democracia moderna de la posguerra, el discurso oficial evitó cuidadosamente las connotaciones de condena moral y de sesgo de clase hacia las madres biológicas. Surgió entonces un nuevo argumento según el cual el anonimato era el resultado de una demanda formulada por las propias madres biológicas. Los historiadores que

analizan el contexto norteamericano sugieren que hay escasa evidencia que respalde esta afirmación (Samuels, 2001; Carp, 1998, 2004). Incluso antes de la revolución social de la década de 1960, las madres solteras que buscaban ocultar la vergüenza de un hijo ilegítimo podían recurrir a la confidencialidad judicial, es decir, a una salvaguarda que evitaba la intrusión indiscreta de “terceros” en los registros judiciales, pero pocas, si es que alguna, expresaron el deseo de cerrar definitivamente la posibilidad de información o contacto con el hijo.

El número de asociaciones que las madres biológicas han organizado durante las últimas décadas para rehabilitar su imagen y facilitar información o contacto con sus hijos demuestra que las leyes que imponían el secreto total nunca fueron de su agrado. En Estados Unidos, organizaciones como CUB (Concerned United Birthmothers), que se remontan a la década de 1960, y, más recientemente, “Bastard Nation”, han mostrado particular claridad en sus críticas.

Estas asociaciones han hecho campaña con éxito variable -según el estado- para modificar las leyes, “desbloquear” los archivos de adopción, liberar información y permitir relaciones más abiertas entre las familias que entregan y las que reciben niños, más allá de lo que promovían los servicios oficiales (Modell, 1994; Carp, 2004; Solinger, 2001).

En Estados Unidos, gran parte de la controversia en torno a los registros abiertos o cerrados se centra en la naturaleza contractual del consentimiento de la madre biológica.

Quienes se oponen a la apertura de los registros sostienen que las madres, al firmar el formulario de consentimiento, tomaron una decisión consciente y voluntaria al aceptar los términos de la “ruptura total” que implica la adopción. Las líderes del movimiento de madres biológicas cuestionan de manera radical el carácter “consciente” y “voluntario” de este consentimiento, al subrayar la confusión y la sensación de impotencia que estas mujeres suelen experimentar ante un embarazo no planificado o fuera del matrimonio. En muchos casos, relatan haber firmado el formulario de renuncia inmediatamente después del parto, aún bajo los efectos de la anestesia, y sostienen que no comprendieron plenamente el carácter definitivo del contrato. Aunque algunas de estas mujeres -en particular aquellas que dieron a luz en la década de 1960- provienen de entornos de clase media, junto con activistas de origen más humilde insisten en que, en el momento de la renuncia, eran demasiado dependientes de otros (por su juventud u otras circunstancias) como para tomar una decisión verdaderamente “autónoma”. En este marco, se presentan como víctimas de una moral sexual conservadora y de la falta de apoyo familiar, y describen las presiones indebidas que habrían recibido para entregar a sus hijos (Modell, 1994; Carp, 1998, 2004).

En Francia, donde -desde el gobierno de Vichy durante la ocupación nazi- el *accouchement sous-x*⁶ (parto bajo anonimato) ha servido como mecanismo para que las mujeres den a luz en completo anonimato, se registra un largo historial de demandas individuales presentadas por adultos adoptados y madres biológicas que reclamaban un “acceso abierto” a sus registros. Sin embargo, la resistencia organizada surgió únicamente a finales de la década de 1990, con la creación de la *Association des*

⁶ A diferencia del “torno” medieval -una especie de buzón giratorio del tamaño de un bebé, instalado en la pared exterior de la maternidad-, el *accouchement sous-x* permite que una mujer ingrese al hospital y dé a luz sin que quede registro alguno de su nombre.

Mères de L'Ombre, (seguida poco después por una asociación de adoptados apodada “Les X en colère”)⁷. Al igual que en Estados Unidos, estas mujeres sostenían que no se les había informado sobre posibles alternativas al procedimiento anónimo y que habían entendido que el *accouchement sous-x* era la única forma de entregar a un niño en adopción (Lefaucheur, 2004; Sageot, 1999).

A raíz de estos movimientos sociales, el gobierno francés encargó a distintos investigadores y organismos el análisis del tema. Un estudio que incluyó a todas las mujeres que, en los cinco años anteriores, habían optado por el *accouchement sous-x* mostró que las participantes eran, en general, jóvenes (la mitad tenía menos de 23 años), económicamente dependientes y altamente vulnerables a las influencias familiares y comunitarias. A partir de los diversos problemas que ellas mismas describieron -pobreza, falta de redes de apoyo para madres solteras, situación precaria de las migrantes, presiones de comunidades religiosas conservadoras, violencia doméstica, entre otros-, el informe concluyó que la situación de las mujeres que solicitan el anonimato se caracteriza, ante todo, por una falta generalizada de autonomía (Lefaucheur, 2000: 6; cit. en O'Donovan, 2002).

Sobre la base de estos resultados de investigación, el académico jurídico francés P. Murat (1999) se pregunta si es posible, en un momento determinado de la vida de una persona, renunciar de manera permanente, mediante contrato, a un derecho humano fundamental. En el caso del estatus materno de una madre biológica, su respuesta es negativa:

Es aberrante que, años después de su solicitud de anonimato, cuando la madre biológica y su propio hijo... [ambos]... buscan información que les concierne, la ley se adhiera a los efectos congelados de circunstancias pasadas que ya no existen (1999:68, traducción de CF).

A ambos lados del Atlántico, estas “madres sin hijos”, como se han denominado algunas activistas estadounidenses, insisten en que, en general, no están en contra de la adopción y no tienen intención de recuperar a su hijo ni de negar la autoridad de la familia adoptiva. Lo que exigen es el derecho a la información -saber cómo les va a sus hijos, cómo están creciendo- y, eventualmente, la posibilidad de algún contacto. Tal como ellas lo ven, este acceso continuo a la información implica el reconocimiento de su estatus materno.

La larga experiencia de la antropóloga Judith Modell (1994) entre las madres biológicas norteamericanas que participan en CUB revela sentimientos que rara vez se expresan en los debates públicos. A medida que sus informantes cuentan sus historias, uno de “los aspectos más terribles” de entregar a un niño fue el consejo que recibieron de amigos, familiares y profesionales por igual: que debían “borrar el incidente de la memoria” como si nunca hubieran estado embarazadas o sentido los dolores del parto, como si no fueran y nunca hubieran sido madres. Como explica una madre biológica:

⁷ *Mères dans l'Ombre* se traduce como “Mothers in the Shadows”, y *Les X en Colère* como “The Angry Xs”.

[Le dije a mi trabajadora social]... ella sigue siendo mi hija biológicamente, todavía tiene mi sangre corriendo por ella. [...] No me importa cuánto sea de ellos por ley. [...] Digo que tengo dos hijos y ella es uno. Digo, 'bueno, uno simplemente no está aquí conmigo, eso es todo'

(Modell, 1994: 90). Aquí encontramos una “voz” -repetida en innumerables otros fragmentos sobre la experiencia de las madres biológicas- que diverge claramente de la visión legal establecida de la adopción. Integrada en lo “ordinario” de la vida cotidiana (embarazo, “sangre”, nueva descendencia criada en el hogar), la “entrega” de un hijo en adopción emerge en recuerdos y demandas entrelazados con cuestiones fundamentales de identidad, reconocimiento y acceso a la información.

Madres biológicas brasileñas

Lo que las madres biológicas brasileñas desean y experimentan permanece mucho más difuso, considerando que, aunque Brasil ha sido testigo en las últimas décadas de una impresionante proliferación de grupos de apoyo para padres adoptivos, el país no cuenta hasta la fecha con ningún movimiento colectivo que una a las familias biológicas. Sin embargo, al observar las prácticas (en ausencia de un discurso organizado), se encuentra evidencia de que los padres biológicos poseen sus propias estrategias particulares para expresar preferencias y ejercer su “agencia”.

Como trasfondo de esta discusión, cabe señalar que el escenario de la adopción en Brasil ha cambiado mucho desde los procedimientos mayoritariamente no supervisados de los años setenta y principios de los ochenta⁸. Inspirado en documentos como el Código Nacional de la Infancia⁹ de 1990 y la Convención de La Haya de 1993 sobre la Protección de Menores y la Cooperación en Materia de Adopción Internacional, el gobierno brasileño ha trabajado arduamente para someter todas las adopciones, nacionales e internacionales, al control completo de una autoridad central (en el caso brasileño, el tribunal). Idealmente, de acuerdo con el tipo de adopción plena estipulado por la Convención de La Haya, los niños no son entregados por sus padres a otra familia. Son declarados legalmente “abandonados” y entregados por las autoridades estatales, como pupilos anónimos del tribunal, a sus nuevas familias adoptivas. La ironía es que, a pesar de los avances del aparato jurídico estatal, muchas -y quizá la mayoría- de las madres biológicas logran escapar al anonimato decretado por los procedimientos judiciales oficiales.

Negociando los límites entre crimen y legalidad, protección y control

El artículo 166 del Código de la Infancia de 1990 del país permite lo que se conoce como “adopción directa” – la posibilidad de que los padres biológicos entreguen a su hijo a una familia por ellos seleccionada, con la condición de que los tribunales examinen y aprueben la transacción –. En el Brasil actual, se estima que entre el 50% y el 75% de las

⁸ La penetración aún incipiente, en aquel momento, de la burocracia estatal en los asuntos cotidianos facilitó la adopción “clandestina” (en la que la oficina del registro civil expedía el certificado de nacimiento del niño como si hubiera sido hijo de sus padres adoptivos), así como la adopción internacional (Fonseca 2007).

⁹ En portugués, *Estatuto da Criança e do Adolescente*, conocido como ECA

adopciones legales se realizan de esta manera, restringiendo la intervención judicial a la etapa final de aceptar o rechazar el acuerdo establecido entre la familia biológica y la adoptiva (Ayres, 2008). Sin embargo, a pesar de la legalidad técnica del procedimiento, la prensa diaria recoge repetidas menciones de autoridades de hospitales, consejos tutelares y del Ministerio Público que se empeñan en denunciar este tipo de “adopción directa” como si fuera ilegal.¹⁰

En Brasil, la separación de una madre (o padre) de su hijo no es un acto criminal. El Código Penal condena a quien “expone” a un niño, es decir, lo deja sin asistencia en circunstancias que podrían ser perjudiciales o poner en peligro su vida (artículo 134)¹¹. Además, al menos desde el Código de 1990, la ley brasileña prohíbe expresamente la “venta” de niños. Transferir o incluso proponer transferir un niño de una familia a otra “por dinero o cualquier otro tipo de compensación” constituye un delito, castigado con multa y con prisión de uno a cuatro años (CC, art. 238). La misma pena puede aplicarse tanto a compradores como a vendedores. Mientras los padres eviten incurrir en estas formas de ilegalidad (“exposición” o “venta”), son técnicamente libres de entregar a su hijo al cuidado de cualquier adulto responsable, ya sea un tutor designado por el tribunal o una familia adoptiva elegida por ellos mismos. En esta última modalidad de transacción (adopción directa), la cuestión radica en determinar dónde termina la entrega legal de un niño y dónde comienza su venta ilegal.

Podemos comprender mejor la complejidad de esta situación considerando un incidente que ocupó los titulares de la prensa nacional en marzo de 2010: “Policía encuentra a bebé de 5 días vendido por su madre”¹². Los padres (al parecer, *tanto la madre como el padre*) habían “confesado” su crimen, explicando que eran pobres y tenían otros tres hijos en los que pensar. Así, durante este cuarto embarazo, entraron en contacto con una pareja adoptante a través del empleador de un vecino. La pareja adoptante acordó pagar todos los gastos del hospital, así como un pequeño estipendio mensual de 100 reales (unos 70 dólares) durante el embarazo. Todo transcurrió sin problemas hasta el nacimiento del niño, cuando los administradores del hospital, al encontrar extraño que una mujer evidentemente pobre y de piel oscura dispusiera de una habitación privada, alertaron a las autoridades legales. Una visita postparto al domicilio de la mujer confirmó la sospecha de que no se había quedado con su bebé. Amenazada con la cárcel, la madre pudo recuperar a su hijo en el plazo de una hora. Sin embargo, una visita sorpresa de las autoridades al día siguiente mostró que el niño estaba nuevamente viviendo en otro lugar con sus padres adoptivos. La madre biológica, probablemente debido al creciente temor a los procedimientos policiales, cambió su versión para insistir en que nunca había aceptado dinero y que había sido presionada por los padres adoptivos para entregar a su hijo. Se puede suponer que, obligados a elegir entre las

¹⁰ La ambivalencia que los brasileños experimentan en relación con los procedimientos de adopción puede observarse en la enmienda más reciente del Código de la Infancia del país, conocida como la “Ley de Adopción” (n. 12.010), aprobada el 3 de agosto de 2009. Una cláusula que penalizaba la adopción directa, estableciendo que los acuerdos extrajudiciales serían castigados con pena de prisión y multa, fue retirada del proyecto de ley pocas semanas antes de su aprobación en el Congreso (Couto 2009). Curiosamente, en lugar de criminalizar la adopción directa, la versión final de la ley intenta regular mejor el proceso, añadiendo seis nuevos subpárrafos al artículo 166 del Código de la Infancia existente.

¹¹ Ver Pedro (2003) y Rohden (2003) para datos históricos sobre la irregularidad con que los tribunales han condenado a mujeres que, de esta manera, “exponían” a sus hijos.

¹² Agencia Estado: “Policía encuentra a bebé de 5 días vendido por su madre en RS”, 4 de marzo de 2010.

categorías alternativas de “criminal” o “víctima”, los implicados optaron, como era de esperarse, por esta última.

Es notable que los argumentos aquí giren en torno a la cuestión del pago a los padres biológicos. Al igual que en las discusiones sobre el secreto, las prohibiciones legales contra la presencia de dinero se presentan como beneficiosas para los padres biológicos. Se supone que sirven para proteger a las familias económicamente vulnerables frente a las presiones de individuos (parejas o personas solas) con mejor posición económica que buscan utilizar su capacidad financiera para resolver un problema de infertilidad. De hecho, la persistencia de la adopción directa se debe, en parte, a adoptantes potenciales que pierden la paciencia ante los largos retrasos (generalmente de dos a cinco años) que enfrentan al avanzar en la lista de espera del tribunal.¹³

Por lo tanto, en la mayoría de los debates sobre políticas de adopción, la necesidad de proteger a las familias sumidas en la pobreza se invoca como la razón principal para prohibir cualquier contacto con los posibles adoptantes. Sin embargo, tal medida establece un monopolio de facto de los servicios judiciales. Y es precisamente en esos servicios donde las madres biológicas no tendrán voz en la elección de la familia adoptiva de su hijo ni acceso a información sobre su desarrollo; en resumen, donde no tendrán otra opción que aceptar los términos establecidos por el juez al inicio de este artículo: será como si su hijo hubiera muerto. En este caso, como en muchos otros, la “protección” implica una pérdida de autonomía frente a las “formas de poder tutelar”, que afirman comprender mejor que los propios sujetos, qué es lo más adecuado para ellos (Vianna, 2005)¹⁴.

Más allá de esta intención protectora, existen otras explicaciones igualmente plausibles sobre por qué las adopciones directas son tan consistentemente condenadas. Un posible motivo tiene que ver con la competencia entre distintas autoridades -estatales y privadas- sobre la circulación de los niños. Desde principios de la década de 1990, los profesionales judiciales en Brasil han invertido considerable energía en la calidad de sus servicios de adopción y pueden sentirse frustrados al ver que muchas personas prefieren otras formas de mediación. La “Ley de Adopción” de 2009 crea un Registro Nacional de Niños Adoptables que, en teoría, unifica los distintos servicios estatales, permitiendo una mejor supervisión de los procedimientos de adopción y racionalizando los canales de oferta y demanda. No es, entonces, coincidencia que, en gran parte de los escándalos mediáticos, el problema no sea tanto si a las madres biológicas se les paga o se les presiona de alguna manera para entregar a sus hijos, sino si el proceso ha eludido o minimizado de algún modo la pericia judicial. Tampoco resulta extraño que los funcionarios de los tribunales, aprovechando la oportunidad que les brinda la prensa, alerten repetidamente a la población de que la única forma “legítima” de adoptar un niño es dirigir la solicitud directamente a los servicios de adopción del tribunal.

¹³ En mayo de 2010, los periódicos informaron que el Registro Central contenía una lista de 5.000 niños adoptables y una lista de espera de 27.000 candidatos a la adopción (ver *Folha de São Paulo*, 9/5/2010). Los especialistas en adopción suelen agregar que muchos de los niños disponibles (por ser mayores, de piel más oscura o con problemas de salud) no corresponden al perfil que la mayoría de los adoptantes busca.

¹⁴ Piscitelli (2009), en su estudio sobre trabajadoras sexuales, plantea una provocación similar respecto a quienes, debido a leyes “protectoras” contra el tráfico de personas, no pueden ejercer libremente su derecho a cruzar fronteras nacionales.

Negociando la definición de las condiciones humanas

Un segundo motivo, quizás más generalizado, para aislar a las familias biológicas de la participación en el proceso de adopción se encuentra en las actitudes morales -no cuestionadas en Brasil por ningún movimiento social de madres biológicas- que condenan la supuesta falta de humanidad de cualquier mujer que entregue voluntariamente a su hijo. Al igual que en otros países occidentales (y no occidentales), en Brasil también se ha debatido mucho últimamente sobre las leyes de “refugio seguro” (Fonseca, 2009c). Aprovechando algunos episodios espectaculares de recién nacidos encontrados (a veces muertos, a veces vivos) en basureros, los legisladores se han movilizado para ofrecer “una alternativa” a las mujeres desesperadas, “despenalizando el abandono” en circunstancias seguras y permitiendo que las madres renuentes entreguen a sus bebés en completo anonimato. Este clima dio lugar a campañas públicas, como la de Río de Janeiro (2011), en la que se distribuyeron masivamente en maternidades públicas folletos con la imagen de un dibujo animado de un bebé cayendo en un cubo de basura (enmarcado por una señal de tránsito roja que simboliza un “no” imperativo). La idea, anunciada en el título y desarrollada en el texto, era persuadir a las mujeres de que, en lugar de abandonar descuidadamente a un niño no deseado (exponiéndolo al daño o a la muerte), lo entregaran en adopción. Uno puede preguntarse por la eficacia de este mensaje (los estudios sobre mujeres y niñas que efectivamente ponen fin a la vida de su recién nacido las describen como tan aisladas y desorientadas que difícilmente buscan o asimilan información sobre alternativas -O'Donavan, 2002). Lo que realmente destaca de tal campaña es la impresión de que la entrega de un niño en adopción se percibe como algo muy cercano a arrojarlo a la basura. De hecho, parece difícil concebir la renuncia de una madre a su hijo como algo que no sea un acto criminal. Resulta llamativa la persistencia de estas actitudes pese a las disposiciones legales vigentes.

Das, inspirada en la obra de Cavell, aborda un problema similar al analizar las reacciones ante los eventos que estudió en India. Invocando la noción wittgensteiniana de “formas de vida”, subraya la naturaleza social tanto del lenguaje como de la conducta humana. Pero, llevando este análisis un paso más allá de lo habitual, advierte sobre el peligro de que “un sentido normalizado de forma de vida sustente una noción igualmente convencional o contractual del acuerdo”, una que “prioriza la forma *en detrimento de la vida*” (Das, 2007: 15, énfasis de CF). En esta tensión entre las “formas de vida” y la “vida”, las primeras adquieren un peso moral enorme, precisamente porque definen implícitamente los límites de qué o quién debe ser considerado “humano”. Como señala Cavell:

[...] tomamos lo que hemos fijado o construido como si fueran descubrimientos sobre el mundo, y consideramos que dicha fijación revela la condición humana, en lugar de reconocer que podría ser, más bien, nuestro modo de escapar o negar esa condición mediante el *rechazo de las condiciones humanas* [...] (Cavell, 1979: 216, énfasis de CF).

Esta discusión resulta altamente pertinente para el lenguaje que normalmente se emplea para describir a las mujeres que han renunciado a un hijo en adopción. Es cierto que, en la nueva cultura de la adopción, los actores tienden a hablar del gesto “noble” de la madre biológica: el sacrificio que acepta realizar para garantizar el bienestar de su

hijo. Sin embargo, podría sospecharse que tales “imágenes congeladas” (para evocar, una vez más, la obra de Das) de nobleza materna dicen poco sobre cómo las propias mujeres significan la experiencia. Por otro lado, las acusaciones (y autojustificaciones) que escuché durante el trabajo de campo en barrios de clase trabajadora muestran otra forma, mucho más negativa, de percibir a las madres que “abandonan”: “Solo una perra regala a sus cachorros”¹⁵. Llevando esta lógica un paso más allá, se puede insinuar que la madre ha tratado a su hijo como un objeto no humano: “Esa mujer regaló a su bebé como si fuera un racimo de plátanos”.

Respaldados por tales pronunciamientos, no es de extrañar que los responsables políticos y los profesionales consideren “altamente discutible” prestar atención a la opinión de una mujer que ha optado por abandonar a su hijo (Villalta, 2011). Como se observa aquí, la lógica del “estilo de pensamiento” jurídico no está tan alejada de las categorías del sentido común ya que, ambos comparten formas de discurso que sitúan a las madres biológicas (ya sea como santas o como animales) fuera de los límites de lo “humano”. Podría argumentarse que la adopción plena ha incorporado esta línea de pensamiento -la no humanidad de la madre biológica- para fundamentar su inexistencia jurídica.

Un descenso a lo cotidiano

Para dotar de fuerza a los argumentos que podrían “animar las palabras”, “darles vida” y, de ese modo, contrarrestar la violencia de las categorías burocráticas, proponemos ahora un “descenso a lo ordinario” a través de fragmentos extraídos de la experiencia vivida por distintos sujetos brasileños involucrados en el proceso de adopción.

El entorno de la madre biológica

Un primer paso para comprender la experiencia de la madre biológica consiste en situar la escena observando cómo los vecinos y otros integrantes de su red social perciben su situación y reaccionan ante ella. Como vimos anteriormente, en el plano de las representaciones sociales hegemónicas, los padres biológicos -y especialmente las madres biológicas- se encuentran fuertemente estigmatizados, a través de acusaciones que los presentan como incapaces de experimentar sentimientos humanos normales. En tales circunstancias, no resultaría sorprendente que las mujeres prefirieran evitar cualquier referencia a esta experiencia.

Confirmando esta perspectiva, los funcionarios de los servicios judiciales señalan que ciertas madres biológicas han “rehecho sus vidas”, casándose y formando una nueva familia sin que nadie conozca la existencia del hijo que entregaron.

En mis encuentros con intermediarios y padres adoptivos, también escuché referencias ocasionales a adolescentes o mujeres jóvenes que, recién llegadas de zonas rurales para trabajar como empleadas domésticas cama adentro, procuraban no sólo desprenderse del bebé, sino también ocultar el propio hecho del embarazo, con el fin de evitar la condena moral del entorno conservador de sus pequeños pueblos de origen.

Sin embargo, el trabajo de campo entre la población urbana pobre sugiere que tales actitudes constituyen más la excepción que la regla. En la mayoría de los casos, las mujeres difícilmente podrían ocultar su situación, aunque quisieran. La organización

¹⁵ Esta expresión ha sido documentada en etnografías de otras regiones de Brasil (Mariano 2008) y de América Latina (Drouilleau 2011).

de los barrios urbanos de clase trabajadora -a menudo con varias generaciones y familiares visitantes hacinados en pocas habitaciones o viviendo en viviendas precarias contiguas alrededor de un patio común- deja escaso margen para la privacidad. Además, las actitudes de amigos cercanos y familiares parecen ser considerablemente más matizadas de lo que las frases hechas asociadas al estigma estereotipado podrían hacer creer. En conjunto, existen numerosos indicios de que la mayoría de las mujeres, lejos de mantener su pasado en secreto, hacen un esfuerzo por mantener viva la memoria del hijo que ya no está con ellas.

Desde el inicio de mi investigación etnográfica en la década de 1980, me llamó la atención la forma en que los niños, cuando se les pedía que enumeraran a los miembros de su familia, mencionaban sistemáticamente a todos sus hermanos, hubieran vivido o no juntos alguna vez. Recuerdo particularmente a una niña de diez años que, con gran elocuencia, me contó cómo el tercero de sus cuatro hermanos había terminado en un orfanato estatal. Aunque su madre había acudido a la institución en un par de ocasiones para solicitar información, la familia no había obtenido ninguna noticia sobre el paradero del niño, salvo que estaba “viviendo con una nueva familia”.

Sin embargo, mi joven informante seguía nombrando a ese hermanito e incluyéndolo al contar los miembros de su familia, actualizando su edad e imaginando cómo serían las cosas *cuando -y no si-* volvieran a encontrarse. Actitudes similares pueden observarse en los diversos sitios de internet que hoy existen para propiciar el reencuentro de familiares separados por la adopción. Muchas de las personas que escriben allí son hermanos y hermanas de personas adoptadas que buscan ponerle un rostro a alguien de quien solo han oído hablar a través de las historias contadas por su madre y otros familiares.

Laura -una persona adoptada ya entrada en la edad adulta que, a través de internet, logró reencontrarse con su familia de origen- nos ofrece una comprensión más profunda de cómo se mantiene viva la memoria del hijo entregado en adopción¹⁶. Para cuando logró establecer contacto, la madre biológica de Laura ya había fallecido, por lo que fue su hermana mayor quien le contó cuánto había sufrido la familia por la separación. La madre de Laura, soltera y ya a cargo de una primera hija, había intentado durante varios meses conservar a su hija recién nacida, pero pronto se hizo evidente que, sin una red de parentesco cercana y sin acceso a guarderías públicas, no podía trabajar para sostener a la familia y, al mismo tiempo, garantizar el bienestar de la bebé. Al principio, su hermana, que había cuidado de Laura durante sus primeros meses de vida, llamaba a la familia adoptiva para pedir noticias, pero al poco tiempo los padres adoptivos dejaron de aceptar sus llamadas. Con el tiempo, la madre biológica de Laura encontró una pareja estable y tuvo dos hijos más, pero -significativamente- llamó “*Laura Graziela*” a la primera de estas niñas.

A lo largo de los años, intentó en una o dos ocasiones establecer contacto directo con su hija, pero la niña, influida por sus padres adoptivos, se negó a encontrarse con quien consideraba una progenitora “indigna”. Poco antes de morir, la madre consiguió una fotografía de Laura cuando cumplió quince años y la colocó en la pared de la sala junto a las fotografías de sus otros hijos. Fue este tipo de gestos lo que mantuvo viva la memoria de la niña entre sus hermanos y otros miembros de la familia. Significativamente, fue un primo de Laura quien, mientras navegaba por internet una noche, encontró la nota

¹⁶ Información recogida durante una serie de intercambios etnográficos llevados a cabo entre 2007 y 2008 en el marco de una investigación sobre una asociación brasileña de personas adultas adoptadas.

que ella había publicado solicitando información sobre su familia de origen. Y fue ese primo quien, mediante una llamada telefónica de larga distancia, tendió el primer puente para este nuevo vínculo familiar. Evidentemente, toda la familia extensa de la madre biológica no solo conocía el drama que ella había vivido, sino que además desempeñó un papel solidario en él.

El relato de la madre biológica

La alta probabilidad de que su comportamiento sea objeto de comentarios públicos tiene un efecto inevitable sobre la forma en que las mujeres narran su historia. Por ello, no resulta sorprendente escuchar a las madres biológicas recurrir a ciertos estereotipos, ya sea para refutarlos (“Yo nunca abandoné a mi hijo”) o para reafirmarlos (mediante relatos de “sacrificio” materno realizados para asegurar el bienestar de sus hijos). Sin embargo, a diferencia de las observaciones de terceros, el relato de sacrificio de la madre biológica suele detenerse con mayor énfasis en las diferencias socioeconómicas: “Allí [con la familia adoptiva], él tiene todo; yo no tengo ni la mitad”; “Ella fue bien criada, recibió una buena educación y vivía en una casa confortable [...]. ¿Iba a recuperarla solo para que creciera en este barrio precario?”¹⁷. Al mismo tiempo, al destacar el gran apego de los padres adoptivos hacia el niño, las narradoras transmiten la idea de que no solo les han hecho un favor a los nuevos padres, sino que también han garantizado la satisfacción de las necesidades afectivas del niño: “Estaban locos por el bebé... Me daban lástima, por eso la dejé allí”. Parecería que la detallada enumeración que hace la madre biológica de las cualidades de los nuevos padres sirve como prueba de que ha actuado como una madre amorosa y responsable.

La historia de Eliane, entrevistada en su casa en las afueras de Porto Alegre, revela las diferentes capas de emoción que una madre biológica puede experimentar al tomar decisiones que determinarán el futuro de su hijo. Al momento de la entrevista, vivía en una cómoda casa de dos habitaciones junto a su compañero -un hombre que trabajaba con un carro y realizaba changas- y cuatro de sus cinco hijos. Sin embargo, recordaba una época en la que la vida no era tan sencilla. Seis años antes, su red familiar extensa había logrado absorber a sus dos primeros hijos nacidos de embarazos no planificados. Pero cuando quedó embarazada por tercera vez, aún soltera y viviendo con su madre, la joven sintió que había llegado al límite de lo que su familia podía soportar. Buscando entre familiares y conocidos, encontró una solución poco antes del nacimiento. La tía paterna del bebé, una mujer que, tras años intentando quedar embarazada, había perdido recientemente un hijo nacido muerto, estaba buscando un niño para adoptar. Entre susurros, lágrimas y risas, Eliane relata con asombroso detalle cómo entregó a su hijo recién nacido a la hermana de su exnovio.

[Ella fue a mi casa] y me preguntó: ‘¿Ya te decidiste?’. Le dije: ‘Sí, ya me decidí. Te lo vas a quedar’. ‘¿Estás segura?’, me preguntó. ‘Sí, llévatelo ahora mismo antes de que cambie de opinión’. Entonces se llevó al bebé y yo me quedé. No aguanté ni una hora. Salí corriendo para recuperarlo. Y ella me dijo: ‘Mira, Eliane. Tienes que estar segura de esto. No queremos presionarte’. Me dio una semana para decidirme... Una semana después fui a su casa. Nos quedamos allí sentadas llorando: el bebé en la cuna y

¹⁷ En este apartado, me refiero a madres biológicas entrevistadas en sus hogares durante el trabajo de campo realizado en barrios obreros de Porto Alegre entre 1993 y 1994.

nosotras dos llorando. Finalmente le dije: ‘No, quédatelo tú’.

Al enfatizar el respeto que la madre adoptiva le mostró, Eliane parece subrayar la legitimidad de su propio consentimiento reflexionado; la paciencia de la otra mujer se presenta como una prueba de que esta madre biológica fue reconocida como una interlocutora digna en las decisiones relativas al futuro de su hijo.

Volviendo a su situación actual, Eliane nos deja ver que, a pesar de todo, no experimenta ambivalencias respecto de su maternidad. Afirma haber conservado cuidadosamente el cordón umbilical de su hijo como recuerdo. Además, hasta el día de hoy se mantiene informada sobre su bienestar mediante visitas ocasionales a su hogar. Sin embargo, su hijo no tiene idea de quién es ella: “No le importo en absoluto; soy una persona a la que apenas conoce, y desde luego no me conoce como su madre. Cuando voy allí, me llama tía”.

Su posición -que otros podrían considerar amenazante- encierra, a los ojos de Eliane, una cierta forma de poder y, con ella, una oportunidad para subrayar su propia generosidad:

Siempre digo que, aunque ganara la lotería y pudiera devolverles todo lo que han gastado, no lo haría. Claro que podría, si quisiera. Después de todo, es mi hijo. ¡Imagínese! ¡Imagínese si pudiera reunir a todos mis hijos! Pero no querría hacerles daño [a los padres adoptivos]. Sería algo terrible. Piense que llevan seis años cuidándolo. Por supuesto que aman al niño. ¿Y él? Lo único que quiere es estar con sus padres.

En la manera en que Eliane cuenta su historia, parecería que la cuestión no radica tanto en su relación personal con su hijo. Más bien, se encuentra en la relación que ha logrado construir con los padres adoptivos, una relación que ha preservado su dignidad como madre afectuosa.

La visión de una madre adoptiva

El hecho de que la abrumadora mayoría de los niños adoptados en todo el mundo provenga de situaciones de guerra o pobreza pone de manifiesto la violencia estructural que sustenta el sufrimiento social implicado en la entrega de un hijo para su adopción. Sugiero que este sufrimiento ha sido subestimado en las representaciones hegemónicas debido a una economía política en la que la “negociación” de significados entre los distintos actores del diálogo está marcada por una desigualdad extrema (ver, por ejemplo, Marre y Briggs, 2009). Por ello, no resulta sorprendente que los “claros términos contractuales” de la adopción proporcionados por los procedimientos judiciales parezcan más acordes con las sensibilidades de los padres adoptivos que con las de los padres biológicos.

Los mediadores que entrevisté aseguraban de manera consistente que los potenciales adoptantes buscan “un hijo propio”, libre de otras conexiones familiares. En la mayoría de los casos, no tienen un interés particular en establecer una relación con la madre de su hijo adoptivo, probablemente una persona de origen social y de clase diferente. Son comprensiblemente reticentes a lidiar con las ambivalencias de los padres biológicos. Asimismo, desconfían de involucrarse en una transacción que supone una gran inversión emocional y, eventualmente, económica, cuyo resultado

depende por completo de lo que podrían considerar un simple cambio de parecer de la madre biológica. Como advertía una abogada que actuaba como intermediaria a sus clientes: “Es mejor no ayudar demasiado a la mujer durante el embarazo; nunca se puede estar seguro de que no cambie de opinión”. La misma abogada explicaba que tampoco era prudente que la pareja adoptante recibiera al niño o desarrollara un vínculo afectivo antes de obtener la autorización judicial: “Es el juez quien garantiza los derechos de los padres adoptivos”. No sorprende que investigaciones realizadas en otras regiones de Brasil sugieren que una de las principales razones por las que los potenciales adoptantes aceptan someterse a los procedimientos judiciales -a pesar de las largas esperas y la burocracia interminable, según ellos mismos la describen- sea haber tenido una mala experiencia previa en un intento de adopción directa (Oliveira e Abreu, 2009). El anonimato proporcionado por los tribunales previene la posibilidad de establecer relaciones y reduce a cero el poder de negociación de la madre biológica. Sin embargo, como ha señalado Modell (2002), las prácticas de muchas familias adoptivas suelen ir mucho más allá de las rígidas normas sugeridas por las políticas oficiales. La historia de Lucía, una mujer de poco más de cuarenta años, revela la sutileza de los sentimientos, así como la creatividad de las prácticas que pueden existir entre ciertos padres adoptivos (ver también Modell, 2002; Rinaldi, 2010). Al momento de nuestra entrevista, Lucía acababa de concretar su sueño de adoptar un segundo hijo. Su primer hijo, ya bien entrada la adolescencia, había sido adoptado a través de las autoridades de menores, y ella y su marido tenían la intención de repetir el proceso por los canales oficiales. Habían recibido una evaluación favorable del tribunal de menores, que reconocía sus capacidades parentales. Sin embargo, el equipo técnico del tribunal consideró que su departamento de un dormitorio no era adecuado para una familia con dos hijos y, por lo tanto, clasificó su nueva solicitud como “no prioritaria”. Aunque Lucía trabajaba como secretaria en una pequeña empresa de sus padres y su marido ocupaba un puesto de bajo rango en la administración pública, sus ingresos combinados no les permitían adquirir una vivienda más amplia. Al enterarse de la larga lista de candidatos a la adopción registrados en el tribunal, comprendieron que sus posibilidades eran escasas.

Fue en un período en el que casi había perdido toda esperanza cuando Lucía recibió una llamada telefónica de una antigua vecina que le anunció que su empleada doméstica estaba embarazada. Simone, la futura madre, una mujer con “problemas de alcoholismo” y episodios de “confusión mental”, había manifestado su deseo de dar a su bebé en adopción, tal como había hecho con dos de sus tres hijos anteriores. Como ocurre en muchos otros casos similares, la mujer embarazada aparentemente se sintió más cómoda confiando en la mediación de su empleadora que recurriendo a los impersonales servicios judiciales de adopción.

Aconsejada por su amiga para que evitara el contacto directo con la mujer embarazada (“conozco a Simone; es capaz de intentar aprovecharse de vos”), Lucía logró inicialmente mantener cierta distancia. Sin embargo, cuando el embarazo llevaba cinco meses, Simone recibió un disparo de escopeta que puso seriamente en riesgo su salud; dejó de trabajar y pasó a vivir en la casa de una de sus empleadoras (la ex vecina de Lucía). A partir de ese momento, las dos madres -Lucía y Simone- comenzaron a hablar diariamente por teléfono, estableciendo una suerte de amistad respetuosa en la que compartían información no identificatoria sobre sus respectivas familias, así como novedades sobre el desarrollo del bebé. Lucía admite que, en dos ocasiones durante los

últimos meses del embarazo, ella y su marido proporcionaron alimentos para el hogar de la futura madre, “porque ella misma no podía trabajar”. Pero insiste en que nunca hubo intercambio de dinero.

Las dos mujeres aún no se habían encontrado cara a cara cuando Simone finalmente entró en trabajo de parto. Lucía y su marido acudieron de inmediato al hospital y estuvieron entre las primeras personas en conocer a la recién nacida en la sala de neonatología, pero evitaron cuidadosamente acercarse a la habitación de la madre biológica. “Todo el mundo” -la ex vecina de Lucía, sus propios padres y otros amigos- les había advertido que, para evitar futuras complicaciones con la madre biológica (ya fuera reclamando dinero o exigiendo la devolución de la niña), no debía existir contacto directo ni revelarse información que permitiera la identificación mutua. La vecina actuaría como intermediaria anónima en la entrega de la niña a la pareja adoptante.

Sin embargo, las cosas no salieron según lo previsto. La niña presentó una forma leve de ictericia y el hospital insistió en retenerla durante un par de días.

La madre biológica, cuyos gastos habían sido cubiertos hasta entonces por el sistema público de salud, podía permanecer en el hospital para cuidar de la bebé, pero, transcurridas las primeras veinticuatro horas, debía hacerse cargo de su propia alimentación. Dejando de lado toda cautela, Lucía comenzó a llevarle comida a Simone (“Pensé que, si iba a intentar sacarme dinero, ya lo habría hecho a estas alturas”). Para el personal del hospital, Lucía fue presentada como la abuela de la niña, lo que terminó por consolidar su relación con la madre biológica.

La complicación final, y la más grave, ocurrió el día en que la niña recibió el alta médica. Lucía y su marido esperaban a Simone y a la bebé en la puerta del hospital, pero la mujer salió sola, llorando y con las manos vacías. Una llamada telefónica anónima había denunciado la situación como una “venta” de bebés y ahora debían enfrentarse a las acusaciones del personal profesional del hospital, así como a la posibilidad de una persecución penal. Siguió una serie de audiencias informales en el hospital, durante las cuales Simone declaró repetidamente que no había recibido ningún pago por su hija. Además, insistió en que no entregaría a la niña en adopción a ninguna otra persona que no fuera Lucía. De lo contrario, se vería obligada a llevarse a la bebé y criarla en las precarias condiciones en las que vivía. Como resultado de las investigaciones, Lucía y su marido -que para entonces ya se habían visto obligados a contratar a un abogado para mediar en las negociaciones con el tribunal- fueron autorizados a iniciar los procedimientos oficiales de adopción y pudieron llevar a su hija a casa dos días después.

Lucía mantuvo contactos esporádicos con la madre biológica durante los meses siguientes, hasta que se enteró de su muerte (producto de otra herida de bala). Aunque lamenta la pérdida, expresa su satisfacción por haber conocido personalmente a Simone y por poder ofrecerle a su hija adoptiva detalles biográficos sobre su madre de origen, así como posibles referencias para localizar a otros familiares consanguíneos si alguna vez lo necesitara. Lucía no tiene ninguna duda de que no “compró” a su hija ni ejerció presión indebida sobre la madre biológica. La ayudó durante el embarazo y, finalmente, se vio obligada a pagar a un abogado para completar la adopción. Sin embargo, por encima de todo, destaca la relación de respeto mutuo que construyó con la madre biológica de su hija. Además, está firmemente convencida de que esa relación beneficiará el vínculo emocional con su hija adoptiva. Una conmovedora *posdata* a la historia de Lucía es que ella misma fue adoptada.

Desde el punto de vista del “niño”

Gran parte de lo que se incorpora a las leyes y políticas de adopción -ya sea a nivel local, nacional o internacional- está regido por el principio del “interés superior del niño”. Sin embargo, el contenido exacto de este principio -es decir, qué constituye exactamente el interés superior del niño- dista mucho de ser evidente. Durante las primeras décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, los adoptados que emprendían la búsqueda de sus orígenes solían ser descalificados como neuróticos o considerados el resultado de una “mala adopción”. En la actualidad, la mayoría de los profesionales que trabajan en este campo consideran normal, cuando no imprescindible, que los jóvenes adoptados busquen información sobre sus familias de origen o establezcan contacto con ellas.

Por supuesto, no todas las personas adoptadas están interesadas en tener un segundo conjunto de padres (Howell, 2006; Yngvesson, 2010), y algunas rechazan de plano la idea de conocer a sus progenitores biológicos. Sin embargo, entre las personas adoptadas a las que he entrevistado o con las que he tenido contacto de otros modos -a través de asociaciones, sitios de internet y encuentros de organizaciones no gubernamentales especializadas en Brasil y España- existe un consenso: las personas adoptadas tienen derecho a conocer los detalles de su biografía, incluidos los nombres, las circunstancias y los datos relacionados con su adopción.

Este consenso -gracias, entre otras influencias, al crecimiento de la adopción internacional y a las presiones ejercidas por las Madres de Plaza de Mayo argentinas- encontró expresión en el artículo 8 de la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño (1989): “Los Estados Partes se comprometen a respetar el derecho del niño a preservar su identidad, incluidos la nacionalidad, el nombre y las relaciones familiares...”. Al abordar situaciones de violencia extrema -como regiones devastadas por la guerra o sometidas a dictaduras políticas-, la preocupación por los derechos de los niños ha avanzado de manera paralela a la defensa de los derechos de los progenitores biológicos, llamando la atención pública sobre los posibles abusos de autoridad ejercidos contra sectores pobres, minoritarios o de otro modo desprovistos de poder (ver Briggs, en prensa). Incluso en contextos más cotidianos, donde los derechos del niño parecen constituir la fuerza motriz indiscutida, la apertura de los archivos de adopción puede tener repercusiones positivas para los progenitores biológicos. Por ejemplo, en 1976 Gran Bretaña aprobó una ley que otorgó a las personas adoptadas mayores de dieciocho años el derecho de acceso irrestricto a sus registros de adopción. Al mismo tiempo, se implementaron medidas administrativas destinadas a ayudar a las madres biológicas -al menos a aquellas que expresaran ese deseo- a localizar a sus hijos e hijas ya adultos.¹⁸

Mis entrevistas con personas adoptadas en Brasil (2007-2008) sugieren que existen aún otras formas en las que el trato dado a los progenitores biológicos se entrelaza con el bienestar de la persona adoptada. Tuvieran o no información concreta al

¹⁸ Por otro lado, en muchos estados de Estados Unidos, las medidas legales aprobadas para permitir la “apertura” de los registros de adopción fueron acompañadas por cláusulas destinadas a evitar cualquier efecto colateral que pudiera ampliar los derechos de los progenitores biológicos (Carp, 2004). En otras palabras, la persona adoptada -y únicamente ella- debía tener libre acceso a la información. En Argentina, recientemente se introdujo una modificación a la ley que regula el Registro Único de Aspirantes a Guarda con Fines Adoptivos para eliminar toda mención a las adopciones ya concluidas, evitando así la posibilidad de que los progenitores biológicos pudieran rastrear el paradero de sus hijos e hijas (Tarducci, 2011).

respecto, mis entrevistados volvían una y otra vez en sus relatos a especular sobre las circunstancias en que fueron entregados de una familia a otra. Una mujer expresó una profunda indignación al enterarse, por boca de sus familiares adoptivos, de que había sido “robada” a su madre biológica (una mujer soltera que trabajaba como empleada doméstica) y arrancada de sus brazos poco después del parto. Ese “secuestro”, como lo denominó la narradora, parecía teñir ahora todos los recuerdos que conservaba de su madre adoptiva ya fallecida. Laura, cuya historia vimos anteriormente, no afirma haber sido “robada”, pero manifiesta un considerable resentimiento hacia sus padres adoptivos y hacia la forma en que se referían a su madre biológica: “[Me decían]: ‘Tu madre es una *vagabunda*, una puta’. [Ellos] me lo decían de una forma que no me parece correcta. ¡Yo, al menos, no les hablaría así a mis propios hijos!”. El entusiasmo con que relata el reencuentro con su familia biológica -y el descubrimiento de que las acusaciones contra su madre biológica estaban lejos de ser ciertas- se transforma en una leve expresión de pesar cuando habla de sus padres adoptivos.

En el otro extremo, una persona adoptada que parece seguir teniendo en alta estima a sus padres adoptivos ya fallecidos relata cómo los detalles de su historia, reconstruidos a partir de lo que le contaron sus familiares adoptivos, la convencen de la generosidad que sus padres mostraron hacia su madre biológica. Al intentar explicar, por ejemplo, el hecho de que durante los dos o tres primeros años de su vida su madre biológica la visitara periódicamente, e incluso quizás la amamantara, reflexiona: “Conociendo a mis padres (adoptivos), creo que habrían intentado aliviar el sufrimiento de ambas partes: el mío y el de mi madre (biológica)”. En conjunto, entre las personas que entrevisté parecía existir una correlación constante entre el afecto que la persona adoptada sentía hacia sus padres adoptivos y el grado de respeto -real o imaginado- que estos habían mostrado hacia la madre biológica de su hijo o hija.

Estas mismas preocupaciones parecían hacerse presentes en un contexto completamente diferente: un congreso sobre adopción internacional celebrado en Barcelona en 2010, al que asistí¹⁹. Muchas de las personas adoptadas adultas presentes -nacidas en Corea, India o Etiopía- no tenían idea de cómo se había llevado a cabo su adopción. Sin embargo, parecía ser precisamente esta falta de información la que alimentaba la ansiedad de que sus madres biológicas hubieran sido coaccionadas para entregar a sus hijos e hijas. Las madres adoptivas presentes en el encuentro, algunas de las cuales habían acudido para apoyar a sus hijos activistas, manifestaron preocupaciones similares. Parecía existir un entendimiento tácito de que una buena relación con sus hijos dependía de demostrar que en ningún momento habían sido cómplices de vulneraciones de los derechos o de los sentimientos de la madre biológica. Y, en algunos casos, esa demostración requería algo más que una insistencia pasiva en la “legalidad” de la adopción. Implicaba compartir la curiosidad de la persona adoptada por la identidad de su madre biológica y por las circunstancias concretas que habían conducido a la “entrega” de su hijo o hija en adopción.

Consideraciones finales

Es evidente que todos los actores que integran la tríada adoptiva están expuestos al sufrimiento. Y, ciertamente, existe una dimensión “social” de ese sufrimiento en cada una

¹⁹ “La integración de la adopción internacional”, congreso organizado por AFIN (Adopciones, Familias e Infancias), Universitat Autònoma de Barcelona, 7 y 8 de mayo de 2010.

de las partes. Las actitudes predominantes en torno a la “tragedia” de la infertilidad, la “familia sin hijos” y el carácter de segunda categoría atribuido a la parentalidad adoptiva pesan fuertemente sobre los padres adoptivos (ver Nascimento, en este volumen).²⁰ Del mismo modo, la persona adoptada debe enfrentarse a la compasión o la sospecha de los demás por ser un niño “rechazado”, privado de sus “verdaderos padres” y, por esa razón, quizá incluso propenso a trastornos de personalidad. Estas representaciones sociales constituyen una fuerza motriz de violencia en la vida cotidiana. Sin embargo, podría sostenerse que el sufrimiento de los padres biológicos se ve agravado por una serie de factores. En primer lugar, en la mayoría de los casos han estado sometidos a una intensa violencia estructural bajo la forma de la pobreza y la discriminación. Resulta significativo que los padres (a menudo inmersos en situaciones de pobreza, enfermedad y dependencia de drogas) a quienes se les ha retirado unilateralmente la responsabilidad parental rara vez presenten una oposición formal²¹. Podría suponerse que están acostumbrados a ser tratados como no personas e incluso que llegan a verse a sí mismos de ese modo. Los padres biológicos que han “entregado voluntariamente” a un hijo a una familia que ellos mismos eligieron pueden encontrarse en una situación algo más favorable. Sin embargo, el estigma asociado a haber “abandonado” de ese modo a un hijo dificulta que formen asociaciones o que, de cualquier otra manera, logren incorporar su experiencia -sus actitudes, intereses y demandas- al debate público.

Es precisamente la compleja relación entre el reconocimiento del sufrimiento en la esfera pública y el sufrimiento experimentado por las personas en su vida cotidiana lo que nos interesa aquí. El episodio con el que se abrió este artículo es sintomático de la manera en que una madre biológica, atrapada en la maquinaria burocrática del sistema legal, es obligada a renunciar al reconocimiento públicamente mediado de su condición materna. En este punto, cabe preguntarse cómo está diseñada la intervención estatal para operar, aprovechando el carácter selectivo y maleable de las normas para aliviar la “miseria humana” de ciertos sujetos, mientras ignora o incluso intensifica la de otros. Existe un interesante paralelismo con la contribución que realiza Margaret Lock a la discusión sobre la violencia en la vida cotidiana (Lock, 2000, 2002). En sus estudios sobre donantes y receptores de órganos para trasplante, la autora se concentra en las diversas mediaciones realizadas por especialistas que deciden cuestiones cruciales, como el momento de la muerte que vuelve disponibles los órganos de una persona para su trasplante y los criterios utilizados para ordenar la lista de pacientes que esperan una donación. El paralelismo con distintas etapas del proceso de adopción -incluida la “extinción de la responsabilidad parental” que vuelve a los niños disponibles para la adopción y los criterios para establecer prioridades en la lista de espera de los potenciales adoptantes- resulta más que evidente. Asimismo, encontramos estrategias retóricas similares que presentan la “escasez” [de órganos/de niños adoptables] como una realidad objetiva, mientras encubren desigualdades inquietantes mediante la glorificación del “don” de donantes anónimos y altruistas.

Finalmente, y quizá más importante aún – aunque afirma enfáticamente que no existen soluciones fáciles y que ciertas tensiones son inherentes a los procesos que analiza – Lock cuestiona las posiciones establecidas en torno al anonimato obligatorio

²⁰ Revista *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, correspondiente al volumen 8, número 2.

²¹ Cardarello (en prensa) describe una excepción a esta regla.

de los donantes de órganos. Al igual que en el caso de la adopción, los responsables de formular políticas públicas en Canadá y Norteamérica esgrimen diversas razones para justificar la “necesidad” del anonimato, siendo la principal de ellas el peligro de explotar a poblaciones vulnerables mediante la comercialización de órganos humanos. Al contrastar estas posturas con las dinámicas de la donación de órganos en Japón, Lock plantea una provocadora pregunta: “Me pregunto por qué quienes “donan” sus órganos, así como sus familias, no deberían recibir ningún tipo de compensación ni reconocimiento” (2002: 48).

Al sugerir que, en el caso de los trasplantes de órganos, la “retórica del progreso” puede estar enmascarando la “violencia del fervor altruista”, Lock (2000) pone de relieve la tensión existente entre los beneficios de los avances médicos y los riesgos de una “pendiente resbaladiza” asociada a la experimentación médica. En el campo de la adopción, sugeriría que la “retórica del progreso” se manifiesta en la invocación, a veces exaltada y carente de matices, del “interés superior del niño”, un eslogan utilizado por los expertos como argumento para justificar medidas drásticas, como la “ruptura” de todo contacto con la familia biológica.

Aunque, ciertamente, no existen soluciones milagrosas para los dilemas implicados en el trasplante de órganos o de niños, atender a la experiencia vivida de sujetos reales implica afrontar esos dilemas de manera directa, en lugar de encubrirlos mediante las “imágenes congeladas” de las “formas convencionales de vida”. Implica enfrentarse a procesos profundamente perturbadores que hablan de las maneras de convivir con otros o, por el contrario, de relegarlos al ámbito de lo no humano. Finalmente, implica repensar las formas, a menudo rutinarias, de regulación estatal y los modos en que podrían reformularse para proporcionar una distribución más igualitaria del “sufrimiento social”.

Bibliografía²²

- Ayres, L. S. M. (2008). *Adoção: de menor a criança, de criança a filho*. Curitiba: Juruá Editora.
- Bowie, F. (ed.). (2004). *Cross-cultural approaches to adoption*. New York, NY: Routledge.
- Briggs, L. (En prensa). *The political economy of adoption: The neoliberalization of child welfare*. Scripta Nova.
- Cadoret, A. (1995). *Parenté plurielle: anthropologie du placement familial*. Paris: L'Harmattan.
- Cardarello, A. (en prensa). *O interesse da criança e o interesse das elites: “Escândalos de tráfico de crianças”, adoção e paternidade no Brasil*. Scripta Nova.
- Carp, W. (1998). *Family matters: Secrecy and disclosure in the history of adoption*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Carp, E. W. (2004). *Adoption politics: Bastard Nation & Ballot Initiative 58*. Lawrence, KS: University Press of Kansas.
- Carsten, J. (2000). Introduction: Cultures of relatedness. En Carsten, J. (ed.), *Cultures of relatedness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (1979). *The claim of reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavell, S. (2007). Foreword. En V. Das (ed.), *Life and words: Violence and the descent*

²² Se respetó en la medida de lo posible el formato de referencia bibliográfica de la publicación original.

- into the ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Collard, C. (2009). The transnational adoption of a related child in Québec, Canada. En D. Marre y L. Briggs (eds.), *International adoption: Global inequalities and the circulation of children*. New York, NY: New York University Press.
- Couto, R. (2009). Na mídia: Os filhos de uma nova lei. *Correio Braziliense*. Recuperado de <http://mercadante.com.br/noticias/ultimas/na-midia-os-filhos-de-uma-nova-lei/>
- Das, V. (1999). Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: Alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(40).
- Das, V. (ed.). (2000). *Violence and subjectivity*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Das, V. (2007). *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Drouilleau, F. (2011). *Parenté et domesticité à Bogotá* (Doctoral thesis). University of Toulouse, France.
- Fonseca, C. (2002). Inequality near and far: Adoption as seen from the Brazilian favelas. *Law & Society Review*, 36(2), 101–134.
- Fonseca, C. (2003). Patterns of shared parenthood among the Brazilian poor. *Social Text*, 21(1), 111–127.
- Fonseca, C. (2007). An unexpected reversal: The “demise” of international adoption in Brazil. *Dados* (English version).
- Fonseca, C. (2009a). Transnational negotiations of the mechanisms of governance: Regularizing child adoption. *Vibrant*, 6(1).
- Fonseca, C. (2009b). Family belonging and class hierarchy: Secrecy, rupture and inequality. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 14(1), 92–114.
- Fonseca, C. (2009c). Abandono, adoção e anonimato. *Sexualidade, Saúde e Sociedade*, (1), 30–62.
- Fonseca, C. (2010). Profit, care and kinship: The de-kinning of birthmothers. En V. Fons, A. Piella, y M. Valdés (eds.), *Procreación, crianza y género*. Barcelona: PPU.
- Högbacka, R. (2010). Transnational adoption and the exclusivity and inclusivity of families. En R. Jallinoja y E. D. Widmer (eds.), *Families and kinship in contemporary Europe*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Howell, S. (2006). *The kinning of foreigners: Traditional adoption in a global perspective*. New York, NY: Berghahn Books.
- Kleinman, A. (2000). The violence of everyday life. En V. Das et al. (eds.), *Violence and subjectivity*. Berkeley: University of California Press.
- Lefaucheur, N. (2004). The French “tradition” of anonymous birth. *International Journal of Law, Policy and the Family*, 18(3), 319–342.
- Le Gall, D., y Bettahar, Y. (eds.). (2001). *La pluriparentalité*. Paris: PUF.
- Lock, M. (2000). The quest for human organs and the violence of zeal. En V. Das et al. (eds.), *Violence and subjectivity*. Berkeley: University of California Press.
- Lock, M. (2002). *Twice dead: Organ transplants and the reinvention of death*. Berkeley: University of California Press.
- Kendall, L. (2005). Birth mothers and imaginary lives. En T. A. Volkman (ed.), *Cultures of transnational adoption*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mariano, F. N. (2008). *Adoções “prontas” ou diretas: buscando conhecer seus caminhos e percalços* (Doctoral dissertation). USP, Brazil.

- Marre, D., y Briggs, L. (eds.). (2009). *International adoption: Global inequalities and the circulation of children*. New York, NY: New York University Press.
- Modell, J. (1994). *Kinship with strangers: Adoption and interpretations of kinship in American culture*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Modell, J. S. (2002). *A sealed and secret kinship: The culture of policies and practices in American adoption*. New York, NY: Berghahn Books.
- Motta, M. A. P. (2005). *Mães abandonadas: A entrega de um filho em adoção*. São Paulo: Cortez.
- Murat, P. (1999). *L'accouchement dans l'anonymat et ses incidences juridiques*. Grenoble: Université Pierre Mendès-France.
- O'Donovan, K. (2002). "Real" mothers for abandoned children. *Law & Society Review*, 36(2), 347–378.
- Oliveira, J. A., y Abreu, D. (2009). Fugindo da regra, entrando na lei. Paper presented at workshop, Rio de Janeiro.
- Ouellette, F.-R. (1996). Status et identité de l'enfant. *Gradhiva*, (19), 63–76.
- Pedro, J. M. (ed.). (2003). *Práticas proibidas*. Florianópolis: Cidade Futura.
- Piscitelli, A. (2009). Tránsitos: circulación de brasileñas. *Horizontes Antropológicos*, 15(31), 101–136.
- Rinaldi, A. A. (2010). A nova cultura da adoção. *Jurispoiesis*, (13), 13–37.
- Rohden, F. (2003). *A arte de enganar a natureza*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Sageot, C. (1999). *L'accouchement sous X: symbole ou faits?* Paris: DPEAO.
- Samuels, E. (2001). The idea of adoption. *Rutgers Law Review*, (53), 367–437.
- Sanger, C. (1996). Separating from children. *Columbia Law Review*, (96).
- Solinger, R. (2001). *Beggars and choosers*. New York, NY: Hill and Wang.
- Strathern, M. (2005). *Kinship, law and the unexpected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tarducci, M. (2011). *La adopción: una aproximación desde la antropología del parentesco*. Buenos Aires: Librería de Mujeres Editoras.
- Thompson, C. (2005). *Making parents: The ontological choreography of reproductive technologies*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Vianna, A. (2005). Direitos, moralidades e desigualdades. En *Antropologia e Direitos Humanos 3* (pp. 13–67). Niterói: Editora UFF.
- Villalta, C. (2011). Entregas, adopciones y dilemas. *Revista de Estudos Feministas*, 19(1), 103–123.
- Volkman, T. A. (ed.). (2005). *Cultures of transnational adoption*. Durham, NC: Duke University Press.
- Yngvesson, B. (2002). Placing the "gift child" in transnational adoption. *Law & Society Review*, 36(2), 227–256.
- Yngvesson, B. (2010). *Belonging in an adopted world*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Zelizer, V. (1985). *Pricing the priceless child*. New York, NY: Basic Books.



Claudia Fonseca es profesora del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (Brasil) y coordinadora de Anthera, la Red Internacional de Investigación sobre Familia y Parentesco. Sus intereses de investigación incluyen, además de la familia, el género y el parentesco, las tecnologías de gobierno, las políticas de cuidados, las epistemologías feministas y la antropología de la ciencia y la tecnología.

Nota de la traductora

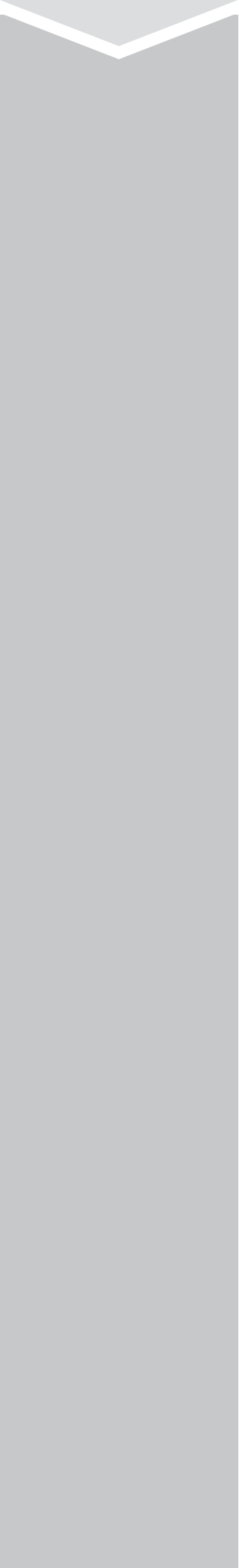
Llegué al texto de Claudia Fonseca “The De-Kinning of Birthmothers: Reflections on Maternity and Being Human” en el marco de la búsqueda bibliográfica para mi investigación de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, actualmente en desarrollo. El encuentro con este artículo abrió nuevas preguntas y herramientas conceptuales para pensar las experiencias de las mujeres atravesadas por procesos de separación de sus hijos e hijas, así como las formas en que las instituciones estatales intervienen en la construcción y desarticulación de vínculos de parentesco.

A medida que avanzaba en la lectura, el texto fue suscitando reflexiones que excedían su utilidad como referencia bibliográfica: su análisis sobre la adopción legal, la violencia burocrática y el proceso de des-parentalización de las madres permitía iluminar dimensiones fundamentales de mi propio campo de investigación y, al mismo tiempo, planteaba interrogantes relevantes para los debates antropológicos locales sobre parentesco, maternidad, Estado y sufrimiento social. Fue a partir de este diálogo entre la lectura, la investigación y la formación antropológica que consideré importante ampliar las posibilidades de acceso a este trabajo para lectores y lectoras hispanohablantes.

Agradezco profundamente a Claudia Fonseca y a la revista *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology* la cesión de derechos para realizar esta traducción y favorecer la circulación de este aporte dentro de los debates antropológicos contemporáneos.



Inés Schiariti Cabral es Profesora de Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Integra el Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA) de dicha Facultad como investigadora en formación y actualmente es Becaria Estímulo de la Universidad de Buenos Aires bajo la dirección de la Dra. Soledad Gesteira. Asimismo, participa del Proyecto UBACyT “Burocracias y derechos: sentencias judiciales y economías morales en el campo de la administración de la infancia, la familia y el parentesco”, dirigido por la Dra. Carla Villalta.



Resúmenes de tesis

Thesis abstracts

Resumos de teses

Maternidades, activismos y la construcción de una causa pública en torno a las infancias y adolescencias trans. Una etnografía de la experiencia activista de la agrupación de madres “Criar con Alas” de la ciudad de Olavarría

[CAMILA A. NEWBERY]

Tesis de Licenciatura en Antropología orientación Social
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro
de la Provincia de Buenos Aires
Directora: Natalia J. Larrea
Fecha de defensa: 30 de diciembre de 2025
Buenos Aires, Argentina
newberycamilaaylen@gmail.com

Motherhoods, Activisms, and the Construction of a Public Cause Centered on Trans Children and Adolescents. An Ethnography of the Activist Experience of the “Criar con Alas” Mothers’ Collective in the City of Olavarría

Maternidades, ativismos e a construção de uma causa pública em torno das infâncias e adolescências trans. Uma etnografia da experiência ativista do coletivo de mães “Criar con Alas” da cidade de Olavarría

Esta tesis analiza el proceso de construcción de una causa pública en torno al reconocimiento de la identidad de género y al respeto por los derechos de niñxs¹ y adolescentes trans, a partir del activismo de la agrupación “Criar con Alas” de la ciudad



¹ El uso de la “x” responde a una convención inclusiva que busca visibilizar y reconocer la diversidad de identidades de género más allá del binarismo masculino/femenino.

de Olavarría. La agrupación se ha consolidado como un espacio pionero en la defensa del colectivo LGBTI+² en el campo institucional local articulando con instituciones estatales y comunitarias. Las madres que integran a este colectivo producen una labor activista que consiste en el acompañamiento y en la publicización (Gusfield 2014) de sus demandas en torno al reconocimiento de sus identidades y el acceso efectivo a derechos relacionados a una vida libre de violencias y discriminación.

La investigación problematiza cómo estas *experiencias de maternidad* se constituyen en instrumentos de legitimidad de sus reclamos, en tanto son significadas como vivencias “en carne propia” (Díaz 2023). En este sentido, la *politización de la maternidad* (Gesteira 2016) que estas mujeres elaboran dota de legitimidad a su causa, posicionándolas en la esfera pública como referentes prioritarias y moralmente autorizadas para reclamar derechos por sus hijxs.

El primer apartado de la tesis trata sobre las Consideraciones Metodológicas donde desarrollo la elección del tema y la construcción del problema de investigación. Luego me detengo en el diseño metodológico empleado para registrar la labor activista de la agrupación y para reconstruir las *historias de vida* (Bertaux 2011) de las madres, dimensiones que se presentan entrelazadas. Se explica el trabajo de campo realizado junto a la agrupación, el relevamiento de fuentes secundarias y el *ciberactivismo* (Meneses Cabrera, Martínez García y Duarte 2021) desplegado por la agrupación.

Luego se presenta el apartado del Marco Teórico. En primer lugar, se retoman estudios del campo de la antropología política y jurídica que han abordado diferentes causas activistas (Bermúdez 2011; Gesteira 2024; Larrea 2024; Leite 2004; Pita 2001; Tiscornia 2008), especialmente aquellos que analizan el modo en que el rol materno opera como principio simbólico legitimador de demandas. Luego, se muestra cómo el caso de “Criar con Alas” se inscribe en una *genealogía de activismos* (Gesteira 2016) donde son las mujeres-madres quienes llevan a la esfera pública diversas demandas por derechos. En diálogo con estos aportes, en el apartado Breve Estado de la Cuestión se explica cómo los recientes procesos socio-políticos en torno a los derechos sexuales y reproductivos se encuentran atravesados por una lectura naturalizante de los cuerpos que inscribe el sexo como ideal regulatorio (Dellacasa 2024) posicionando a las infancias trans en una zona de indefinición normativa que trae como consecuencia disputas en torno a su reconocimiento (Roca y Dellacasa 2015; Rustoyburu 2024). Se recuperan aportes recientes del campo de estudios de infancias trans (Alvarado 2021; Díaz 2023; Puche Cabezas 2018; Ramírez Jiménez 2014) que han demostrado la participación política de colectivos familiares, en especial, de madres.

En relación al desarrollo empírico, el primer capítulo aborda la emergencia global y la conformación de un *campo activista por las infancias y adolescencias trans*, dentro del cual “Criar con Alas” se inscribe, retomando e inspirándose de los repertorios discursivos y de actuación desarrollados por las demás agrupaciones que conforman el campo. El capítulo presenta el devenir del marco normativo destinado a la protección de las identidades trans tanto a nivel global como local, en tanto marcos interpretativos desde los cuales los grupos activistas construyen sus demandas en términos de derechos. El segundo capítulo se centra en la experiencia de esta organización pionera a nivel local/regional. En primer lugar, se reconstruye la historia, los objetivos y las

² Esta sigla representa al colectivo que incluye lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros, transexuales, intersexuales, queer y no binaries y demás identidades/orientaciones sexuales incluidas en el +.

dinámicas internas de “Criar con Alas”. Posteriormente, se reconstruye el entramado institucional dedicado al cuidado y la atención de la población LGTBI+ en el ámbito local, atendiendo a los vínculos y articulaciones de los que la agrupación forma parte. Los capítulos siguientes abordan las formas en que la experiencia de la maternidad deviene en intervenciones públicas. El tercer capítulo presenta las *experiencias de maternidad* de dos integrantes de la agrupación, atendiendo a cómo esta dimensión de lo íntimo se entrelaza con la construcción de sus perfiles materno-activista. Se indaga en los sentidos que estas mujeres otorgan a estas experiencias que aparecen tensionadas por situaciones que caracterizan como “violentas” y “discriminatorias” vividas por sus hijxs, principalmente, en entornos escolares y ámbitos de atención a la salud. El capítulo muestra cómo estas mujeres resignifican su lugar como madres al involucrarse activamente en la defensa de los derechos de sus hijxs, convirtiendo sus experiencias de maternidad en discursos públicos en pos de modificar prácticas institucionales entendidas como formas de violencia.

El cuarto capítulo reconstruye y analiza las principales demandas que “Criar con Alas” dirige a los espacios educativos y de atención a la salud. Se muestra cómo a través de intervenciones en estos espacios las madres buscan visibilizar a sus hijxs y disputar normativas, prácticas y expectativas de las instituciones. Se propone la categoría de *politización de la maternidad de infancias y adolescencias trans* para dar cuenta del modo en que estas experiencias de crianza devienen en formas de acción colectiva, a partir de las cuales las mujeres se posicionan como actoras legitimadas en el ámbito institucional. Se destaca cómo la labor activista de estas mujeres involucra su participación en estos espacios posicionándose como actoras legitimadas y configurando así el “trabajo en red” que caracteriza a la agrupación.

Finalmente, la tesis sitúa esta experiencia en el actual contexto nacional y local atravesado por el recrudecimiento de discursos de odio, la deslegitimación de las diversidades y el retroceso de políticas de derechos. Por último, se destaca la consolidación de “Criar con Alas” como referente local, advirtiendo en la potencialidad que adquiere indagar en su labor activista orientada a demandas en instituciones de atención a la salud.

Bibliografía

- Alvarado, S. (2021). Análisis sobre los procesos de conflicto y tensión presentes en la transición social de género de niños, niñas y adolescentes (NNA) trans, desde la perspectiva de diferentes familiares vinculados/as a estos/as. *Revista Perspectivas: Notas sobre Intervención y Acción Social*. (37), 13-48. Recuperado de : <https://ediciones.ucsh.cl/index.php/Perspectivas/article/view/2728/2245>
- Bermúdez, N. (2011). *Y los muertos no mueren... Una etnografía sobre clasificaciones, valores morales y prácticas en torno a muertes violentas (Córdoba, Argentina)*. Alemania: Editorial Académica Española.
- Bertaux, D. (2011). El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades. *Acta Sociológica*, 1(56), 61-93. Recuperado de <https://repositorio.unam.mx/contenidos/49043>
- Dellacasa, M. (2024). Anatomopolíticas. Tecnologías de intervención corporal en personas trans, desde el cuerpo ‘natural’ al ‘cuerpo vivido’ en Zona Franca. *Revista del Centro de estudios Interdisciplinario sobre las Mujeres, y de la Maestría poder y sociedad desde la problemática de Género*. (32), 178-208. doi: <https://doi.org/10.35305/zf.vi32.389>

- Díaz, L. C. (2023). "Nos mostramos duras, pero por dentro nos estamos muriendo": maternidades de infancias trans. *Tramas y Redes*, (4). Pp. 53-70. doi: <https://doi.org/10.54871/cl4c400c>
- Gesteira, S. (2016). *Entre el activismo y el parentesco. Lo público, lo íntimo y lo político. Las organizaciones sociales de personas que buscan sus orígenes* (Tesis doctoral) Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Gesteira, S. (2024). Madres buscadoras: De la sospecha a la legitimidad. *Revista Estudos Feministas*. 32 (1), e92826. doi: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2024v32n192826>
- Gusfield, J. R. (2014). *La cultura de los problemas públicos. El mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Larrea, N. (2024). De la separación al abandono: protección de derechos y demandas de justicia en casos de implementación de medidas de abrigo. *Revista Mundaú*. 15 (1), 190-211. doi: <https://doi.org/10.28998/rm.2024.n.15.17238>
- Leite, M. P. (2004). As mães em movimento. En P. Birman & M. Leite (Eds.), *Um Mural para a Dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- Meneses Cabrera, T., Martínez García, C. A., Duarte, J. A. (2021). Luchas de género en internet, una mirada desde la etnografía virtual. *Rev. latinoam. Bioet.* 21 (2), 57-73. doi: <https://doi.org/10.18359/rlbi.5182>
- Pita, M. (2001). La construcción de la maternidad como lugar político en las demandas de justicia. Familiares de víctimas del terrorismo de Estado y de la violencia institucional en Argentina. Arenal. *Revista de Historia de las Mujeres*, 8 (1), 127-154. doi: <https://doi.org/10.30827/arenal.v8i1.16715>
- Puche Cabezas, L. (2018). *Infancias y juventudes trans. Una aproximación desde la Antropología Social* (Tesis doctoral) Universidad Autónoma de Madrid, España.
- Ramírez Jiménez, M. (2014). *Significados en torno a las identidades LGBT en la niñez: un estudio en grupos de familias diversas* (Tesis doctoral) Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México.
- Roca, A. y Dellacasa, M. A. (2015). Tecno redención de cuerpos transexuales: apropiación tecnológica y autogestión de identidades inconclusas. *Mediações. Revista de Ciências Sociais*, 20 (1), 239-259. doi: <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2015v20n1p239>
- Rustoyburu, C. (2024). Infancias trans y acceso a la salud en la Argentina: controversias e incertidumbres en un escenario de ampliación de derechos. *IdeAs: Idées d'Amériques*. (22), 1-15. doi: <https://doi.org/10.4000/ideas.16424>
- Tiscornia, S. (2008). *Activismo de los Derechos Humanos y Burocracias Estatales. El caso de Walter Bulacio*. Buenos Aires: Del Puerto.

“Los antiguos”: trayectorias y memorias entre quienes transitaron por un hogar para personas en situación de calle en Bariloche

[ELENA GRIZZI]

Tesina de Licenciatura en Ciencias Antropológicas con Orientación Sociocultural
Escuela de Humanidades y Estudios Sociales, Universidad Nacional de Río Negro

Directora: Valentina Stella

Codirectora: Ana Margarita Ramos

Fecha de defensa: 17 de junio de 2025

San Carlos de Bariloche, Argentina

grizzielena@gmail.com

“The Old Ones”: Trajectories and Memories Among Those Who Passed Through a Shelter for People Experiencing Homelessness in Bariloche

“Os Antigos”: Trajetórias e Memórias Entre Aqueles que Passaram por um Abrigo para Pessoas em Situação de Rua em Bariloche

Esta tesina analiza, desde una perspectiva antropológica, las trayectorias de personas que han transitado experiencias vinculadas a la calle y a hogares destinados a sujetos que se encuentran en situación o riesgo de estar en calle (PSRC) en la ciudad de San Carlos de Bariloche. El trabajo se centra en un grupo de varones que se autodenomina “los antiguos”, personas que, en distintos momentos de sus vidas, pasaron por instituciones que abordan esta problemática –siendo el Hogar Emaús particularmente significativo. A partir de relatos, prácticas y memorias compartidas, la investigación reconstruye parte de la historia de la marginalidad en la ciudad desde las perspectivas de quienes habitaron estos espacios.

El Hogar Emaús constituye el referente local con relación al abordaje de la problemática de PSRC. Nacido bajo la consigna de “un techo para los sin techo”, en palabras del coordinador de la institución, funciona mediante acuerdos entre el municipio y organizaciones del ámbito social y religioso. La población destinataria está



compuesta por varones mayores de 18 años.

Bariloche es internacionalmente conocida por su paisaje turístico y por una imagen hegemónica que la presenta como la “Suiza argentina” (Matossian, 2015). Sin embargo, esta representación convive con profundas desigualdades sociales. Como señala Kropff (2001), la ciudad suele pensarse desde el tropo de “las dos caras”: una “cara blanca”, ligada al turismo, y una “cara oscura”, asociada a los márgenes urbanos. Este contraste evidencia cómo ciertas experiencias quedan relegadas en las narrativas dominantes. En este marco, la investigación explora experiencias de marginalidad en la ciudad.

El trabajo se inscribe en un enfoque etnográfico (Guber, 2011) y se desarrolló a partir de encuentros, conversaciones y experiencias compartidas con los interlocutores. El trabajo de campo, realizado durante la participación de la autora como pasante en el Hogar Emaús, implicó un doble rol que requirió reflexividad sobre la incidencia del lugar como investigadora en la construcción de vínculos y de producción del conocimiento etnográfico. Así, la investigación se configuró como un proceso relacional basado en interacciones y recuerdos compartidos (cap. I).

Uno de los ejes fue reconstruir el mapa social de circulación de los antiguos (cap. II). A partir de historias de vida, se delinearon trayectorias marcadas por migraciones, pobreza, trabajos tempranos y escolaridades interrumpidas, en articulación con el tránsito por espacios urbanos e instituciones para PSRC. Estas trayectorias se comprenden como movilidades estructuradas (Grossberg 1996): recorridos condicionados por desigualdades, que también habilitan estrategias y vínculos para sostener la vida en contextos de precariedad (Butler 2001).

Lejos de constituir historias individuales aisladas, estas trayectorias revelan procesos de construcción de memorias colectivas en contextos de marginalidad. A través de relatos, los muchachos entraman fragmentos de memoria que configuran pertenencias e identidades en común (Jelin 2001). En este proceso, conforman un particular “ser juntos” (Massey 2005): una forma de habitar las relaciones que surge en experiencias compartidas. En este marco, los antiguos establecen distinciones generacionales con otros grupos en situaciones similares (cap. III). Estas diferenciaciones aparecen en narrativas sobre códigos de convivencia y formas de habitar la calle, que permiten resignificar la desigualdad y elaborar moralidades propias.

En el análisis de estas experiencias, la tesina identifica la creación de “reductos de dignidad” (Das 2008): espacios y prácticas en los que, a pesar de las condiciones de precariedad, los antiguos recomponen identidades valoradas y sostienen vínculos afectivos (cap. III). Entre estos reductos, el escrito indaga en la producción colectiva del libro “Detrás de la postal”, impulsada junto con los muchachos para visibilizar sus experiencias desde sus propias perspectivas (Grizzi y Neme 2025). Al hacer memoria juntos –recordar compañeros o narrar experiencias compartidas–, la práctica de traer el pasado al presente (Ramos 2016) se vuelve significativa para sostener vínculos y enfrentar y resistir desigualdades.

En conclusión, esta investigación aborda la marginalidad como experiencia social situada construida en trayectorias y vínculos de quienes la transitan (Malinowski 2001 [1922]). En este camino, la tesina reflexiona sobre el lugar de la antropología en la producción de conocimiento sobre contextos de desigualdad. El trabajo se concibe como compromiso por visibilizar narrativas que emergen desde los márgenes y contribuir a ciudadanías más inclusivas, reconociendo saberes y expresiones producidos fuera del ámbito académico.

Bibliografía

- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Valencia: Universitat de València.
- Das, V. (2008). El estado y sus márgenes: etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, (27), 19–52.
- Grossberg, L. (1996). Identidad y estudios culturales: ¿eso es todo lo que hay? En S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Questions of cultural identity*. Londres: Sage.
- Grizzi, E., & Neme, E. (Comps.). (2025). *Detrás de la postal*. Editorial GEMAS.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Jelin, E. (2001). *Los trabajos de la memoria* (pp. 17–38). Madrid: Siglo XXI.
- Kropff, L. (2001). *De cómo paisanos y chilotes devienen vecinos: migración, identidad y Estado en San Carlos de Bariloche* (Tesis de licenciatura). Universidad de Buenos Aires.
- Malinowski, B. (2001 [1922]). *Los argonautas del Pacífico occidental* (pp. 19–42). Barcelona: Ediciones Península.
- Massey, D. (2005). *For space*. Londres: Sage Publications.
- Matossian, B. (2015). División social del espacio residencial y migraciones: el caso de San Carlos de Bariloche, Argentina. *EURE (Santiago)*, 41(124), 163–184.
- Ramos, A. M. (2016). La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento. En A. M. Ramos, C. Crespo y M. Tozzini (Comps.), *Memorias en lucha: Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Río Negro: Universidad Nacional de Río Negro.

“Lejos del pueblo, cerca de la gente, del agua, del árbol”. Agentes estatales y territorialidad en El Manso, Río Negro, Argentina

[SOFÍA AZZARRI]

Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas

Escuela de Humanidades y Estudios Sociales, Universidad Nacional de Río Negro

Directora: Laura Kropff Causa

Co-directora: Valeria Iñigo Carrera

Fecha de defensa: 22 de octubre de 2022

San Carlos de Bariloche, Argentina

sofiazzarri@gmail.com

“Far from the village, close to the people, the water, the tree”. State Agents and Territoriality in El Manso, Río Negro, Argentina

“Longe do povoado, perto das pessoas, da água, da árvore”. Agentes estatais e Territorialidade em El Manso, Río Negro, Argentina

Esta investigación buscó indagar en los modos en que construyen territorialidad los/as agentes estatales (AEs) de salud y educación de Manso Inferior, Río Negro, Argentina. Esta comuna, ubicada sobre la cordillera de Los Andes, en una zona de frontera, está atravesada por una alta conflictividad debida a procesos de acumulación de capital, privatización y concentración de tierras en manos de empresas nacionales y extranjeras (Iñigo Carrera 2019). Confluyen distintos proyectos territoriales que involucran a pobladores/as, AEs y entidades económicas de carácter privado nacional y extranjero. Estos proyectos se interrelacionan configurando relaciones de poder que posibilitan o restringen accesos (Grossberg 1992, 2003).

Para entender la configuración de las diversas territorializaciones (Deleuze y Guattari 2004) como movimientos –políticos-, necesité reconstruir la geografía de poder más amplia en la que se insertan. Partí de que en un mismo espacio-tiempo pueden superponerse de manera asimétrica diversas apropiaciones del territorio, para ver cómo en Manso Inferior los/as AEs construyen y disputan territorialidad -como apropiación y



dominio del espacio- (Haesbaert 2011). Por ello, consideré que el territorio es histórico, el poder relacional y que la territorialización -como proceso- determina los mapas de experiencia espacial disponibles.

Desde el enfoque etnográfico desarrollé el método de trabajo de campo, técnicas como entrevistas flexibles, observación participante (observación de performances y de eventos no marcados), análisis de fuentes escritas y orales, y notas de campo, entre otras (Guber 2001). Mi entrada al campo dependió sobre todo de una im-posibilidad de movimiento, que se fue revirtiendo a partir de seguir a mis interlocutores en sus tránsitos cotidianos, dado que eran ellos/as quienes me permitían trasladarme de un lugar a otro en El Manso. Fueron mis interlocutores los que fueron poniendo en evidencia una red de relaciones entre agentes estatales frente a mí. Con el tiempo, esa trama se constituyó en el campo de esta investigación.

Primero, realicé una etnografía en y del movimiento (Sheller y Urry 2006, Vivaldi 2011 Salazar y Smart 2011). Caractericé las formas en que diferentes actores pueden o no moverse y cómo son percibidos por mis interlocutores: los pobladores como subalternos, el Estado regulando la participación legítima en la política y estableciendo burocracias y *territorios de intervención*, los actores transnacionales – en especial Joseph Lewis- ocupando un rol -aunque sospechoso- funcional como *segundo estado*. Mediante el análisis descubrí que los/as AE se distinguen de sus otros, configurando un nosotros específico. Ejercen territorialidad mediante obtener y reforzar una posición de asimetría con respecto a los pobladores dados sus accesos diferenciales en términos de movilidad, aun cuando entran en fricción (Tsing 2005). Las negociaciones por la movilidad refuerzan dicha posición asimétrica y las relaciones de poder de las cuales parten los/as AE. Aunque dicha movilidad es producto de agenciamientos creativos en un contexto donde las posibilidades de movimiento se vuelven acotadas por la ausencia de transporte, por las características del terreno, por el clima.

Luego, seguí una categoría nativa en diferentes contextos (Marcus 1955). Indagué en torno a los sentidos y representaciones de *la ruralidad*, con la hipótesis de que la categoría era utilizada para explicar condicionamientos socio-económicos e históricos. Recuperé tres escalas de análisis: la escala local (centrando mi atención en una escuela); la escala estatal/provincial (abordando un conflicto en torno a una política pública); y la escala transnacional (a partir de rumores que generan los proyectos con capitales extranjeros).

En la escala local, cobró relevancia ser *campero* (categoría que le da sentido de pertenencia a los chicos de la escuela), y *campo* (como espacio de formación que habilita aprendizajes situados en un proceso de socialización mediante el cual los chicos se involucran con su comunidad). Por un lado, la escuela se constituye como espacio de producción y reproducción de sentidos asociados a la ruralidad, y ésta es entendida en relación a una economía de subsistencia que involucra trabajo en *changas*, y ciertas formas de interacción espacial (*cosechas, marcaciones, jineteadas*, etcétera). Pero por otro, la ruralidad en tanto experiencia trae aparejada la posibilidad de que las prácticas se corran de lógicas adultocéntricas y meramente económicas (posibilitando hablar de *campero* en contraposición a *trabajador rural*), y se comienza a entender a la ruralidad como categoría de autoadscripción.

En la escala estatal, analicé un caso en el cual la comunidad educativa de una escuela disputó localidad frente a la imposición de ciertas lógicas de la burocracia provincial. La política pública del transporte escolar definía a la ruralidad en términos de

subalternidad. Los/as AE y las familias de la escuela, disputaron territorialización, recurriendo a la categoría ruralidad, pero resignificándola, buscando negociar los sentidos que construyen lugar en Manso Inferior. En cuanto a las lógicas estatales, quedó en evidencia que existe una movilidad diferenciada que distingue lo rural de lo urbano, y la ruralidad deviene en una configuración espacializadora de relaciones sociales y de derechos.

Por último, para los/as AEs la ruralidad necesita ser "defendida" frente al avance de actores transnacionales. Cuando la interpelación es en términos de desarrollo o se pone en juego el futuro, es necesario "plantarse desde la ruralidad". Pese a que los/as AE dicen no tener herramientas ni posibilidades, ponen el cuerpo para llevar a cabo esa resistencia. Se vuelven interlocutores válidos que logran tener una voz legitimada en diferentes escalas (local, estatal y transnacional), manejando el lenguaje dominante, y logrando construir nuevos lenguajes de contienda (Rosberry 1994).

Puede concluir que los/as AEs construyen territorialidad mediante: (1) generar movimientos creativos que producen una movilidad diferenciada y (2) al construirse como mediadores legítimos y legitimados entre las diversas escalas que confluyen en El Manso. Tienen un lugar marcado como trabajadores del Estado, donde se generan fricciones al verse condicionados y a la vez condicionar la realidad en la que actúan. Construyen una territorialidad propia que les permite una posición móvil en la trama de relaciones. Intervienen en disputas de territorialización mediante la construcción de una voz habilitada y flexible que de forma creativa les permite no solo acceder físicamente sino también, en términos discursivos, dialogar con actores de escalas diferentes, definiendo una agenda específica en términos políticos, haciendo escuchar sus demandas.

Bibliografía

- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Grossberg, L. (1992). *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- Grossberg, L. 2003 [1996]. Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En S. Hall y P. Du Gray (comps.) *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 148-180). Buenos Aires-Madrid: Amorrortu
- Guber, R. 2001. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma, Buenos Aires.
- Haesbaert, R. 2011 [2004], *El mito de la desterritorialización*. México: Siglo XXI.
- Iñigo Carrera, V. (2019). Relaciones capitalistas y conflictos territoriales: una aproximación a su emergencia y desarrollo en la cordillera rionegrina. En: L. Kropff, P. Pérez, L. Cañuqueo y J. Wallace (eds.) *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 185-215). Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro.
- Marcus, G. 2001 [1995]. Etnografía en / del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22), 111-127.
- Roseberry, W. (1994). Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En: Gilbert, J. y Nugent, D. (comp.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (Pp. 355-366). Durham and London: Duke University Press.
- Salazar, N. B. y Smart, A. (2011). Anthropological takes on (im)mobility: introduction.

Identities: Global Studies in Culture and Power (18): 1-9

Sheller, M. y Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning*, (38): 207-226.

Tsing, A. L. (2005). *Friction. An ethnography of global connections*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Vivaldi, A. 2011. Stuck on a Muddy Road: Frictions of Mobility amongst Urban Toba in Northern Argentina. *Identities: Global Studies in Culture and Power* (18): 599-619.

El viaje del chamán. Etnografía en torno a sustancias psicodélicas en un Laboratorio de Neurociencia Cognitiva Computacional

[MARÍA SOLEDAD DEL RIO]

Tesis de Maestría en Antropología Social

Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,

Instituto de Desarrollo Económico y Social, Universidad Nacional de San Martín

Director: Rolando Silla

Fecha de defensa: 27 de junio del 2025

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

msdelrio14@gmail.com

The Shaman's Journey. An Ethnography of Psychedelic Substances in a Computational Cognitive Neuroscience Laboratory

A viagem do xamã. Uma Etnografia de Substâncias Psicodélicas em um Laboratório de Neurociência Cognitiva Computacional

Esta tesis explora cómo un laboratorio de Neurociencia Cognitiva Computacional radicado en Buenos Aires construye conocimiento científico utilizando sustancias psicodélicas como herramientas de investigación para el estudio de la relación entre la conciencia y el cerebro humano. Para ello, parto de los postulados de la “antropología de los modernos” propuesta por Bruno Latour (2013), una antropología que propone una descripción de la “aventura moderna”, sus supuestos y sus creencias. En este caso en particular, una aventura situada en el marco de la ciencia argentina.

El laboratorio es un espacio de investigación interdisciplinario que reúne investigadores/as y estudiantes de disciplinas como física, matemática, neurociencia, informática, ingeniería, ciencia de datos, biología, psiquiatría y psicología. Sus investigaciones abarcan la aplicación de técnicas de neuroimagen en lo que llaman “estados de conciencia reducida” (como es el caso del sueño profundo y la anestesia) y el estudio de los efectos agudos de las sustancias psicodélicas (compuestos químicos que actúan



sobre la conciencia modificando la percepción).

La tesis se basa en el trabajo de campo etnográfico iniciado en el año 2019 y finalizado en 2024. El mismo consistió en observación participante en distintas actividades tanto dentro como fuera del laboratorio y en entrevistas abiertas y semiestructuradas a los/as investigadores/as y estudiantes. También se llevó a cabo un relevamiento de la literatura producida en el laboratorio.

Para el desarrollo de los tres capítulos que componen esta tesis me centré la división que hacían estos científicos entre “datos objetivos” y “datos subjetivos”. De esta forma, la tesis busca describir qué entienden los/as científicos/as de este laboratorio por “subjetivo” y “objetivo” y cómo son construidos esos datos.

Los tres capítulos que componen esta tesis intentaron dar cuenta del proceso de investigación dentro del laboratorio en dos etapas: la lectura y discusión bibliográfica y la experimentación científica. Así, el laboratorio aparece no sólo como un “instrumento de inscripción gráfica” (Latour y Woolgar 1995) destinado a la lectura, escritura y publicación de *papers*, sino también como una “comunidad de práctica” (Lave y Wenger 1991). Es decir, como un espacio de socialización, pero también de formación y aprendizaje, un lugar donde los/as científicos/as aprenden a ser científicos/as. En la descripción de dicho proceso, la tesis muestra que, junto con los/as científicos/as, las técnicas de investigación y las sustancias psicodélicas median la producción y el aprendizaje del conocimiento científico.

De esta forma, el primer capítulo se centra en las discusiones bibliográficas y teóricas del laboratorio. Para ello describo las reuniones semanales en las que participaba todo el equipo de investigación. En ellas leían y discutían artículos científicos recientemente publicados sobre temáticas de su interés. La descripción de estas reuniones permitió mostrar cómo el laboratorio construía su propia teoría y metodología a partir de la lectura bibliográfica y la discusión colectiva de la misma. En cada una de estas reuniones, en la elección de los artículos a leer y discutir, en las preguntas que surgían en el momento, en todo ese trabajo cotidiano se iba construyendo una forma de hacer ciencia.

El segundo y tercer capítulo están focalizados en la experimentación científica. Para ello me centro en la descripción de un experimento realizado por los/as investigadores/as del laboratorio con DMT. Un compuesto químico que pertenece a la familia de las triptaminas, presente de forma natural en animales (incluido los humanos) y plantas (Rossi et al. 2019). Por ejemplo, se encuentra en plantas como *Mimosa tenuiflora* (o *Mimosa hostilis*), *Diploteris cabrenana* y *Psychotria viridis*, de las cuales también puede ser extraído de manera sintética en laboratorios.

En este sentido, el segundo capítulo se centra en cómo la división entre “datos subjetivos” y “datos objetivos” aparecía concretamente en su experimento. Para ello, exploro cómo el laboratorio definía a las sustancias psicodélicas y cómo entendían la relación entre la ciencia y estos compuestos químicos. Finalmente, describo en qué consistió el experimento con DMT. Este capítulo muestra las estrategias y metodologías utilizadas por el laboratorio en su intento de relacionar aquello que entendía como “datos subjetivos” (datos que construían a partir de los reportes de los/as voluntarios/as de su experimento) con “datos objetivos” (datos obtenidos con técnicas de neuroimagen y electroencefalografía portátil sobre los cambios y fluctuaciones en el cerebro).

El tercer capítulo se centra en el *locus* del experimento. A diferencia de otros centros de investigación que trabajan con “sustancias psicodélicas”, los/as protagonistas de

esta tesis salieron de las instalaciones del laboratorio para estudiar estas experiencias en aquello que denominaban como “contexto natural”. Es decir, éstos/as científicos/as realizaron sus experimentos en los espacios que sus voluntarios/as elegían para consumir estas sustancias. A su vez, el capítulo se centra en los sentidos de otras dos nociones asociadas a la de “contexto natural”: “set” y “setting”. Desde la perspectiva del laboratorio, el “set” refiere al estado mental de los/as voluntarios/as al momento de iniciar su experiencia con DMT (expectativas, prejuicios, experiencias previas, actitudes, creencias, intenciones, etc.). Por su parte, entendían que el “setting” refiere al entorno físico del usuario/a de DMT, el ambiente. Partiendo de la descripción de estas nociones, el capítulo está dividido en dos partes. La primera, está dedicada a realizar una breve reseña de cómo los conceptos de “set” y “setting” han sido utilizados en los estudios con sustancias psicodélicas. Mientras que, la segunda parte, pone el foco en la descripción etnográfica para mostrar cómo estos conceptos son utilizados dentro del laboratorio.

Finalmente, en las conclusiones retomo los principales hallazgos de la tesis en torno a cómo son clasificados y contruidos los datos de investigación en el laboratorio de Neurociencia Cognitiva Computacional. A su vez, cierro con una breve reflexión comparativa acerca de cómo construimos datos en Antropología para, justamente, explicitar los significados que conceptos como “objetivo”, “subjetivo” y “ciencia” pueden tener para las distintas disciplinas.

Bibliografía

- Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos* (1º). País, ciudad: Paidós.
- Latour, B., & Woolgar, S. (1995). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. País, ciudad: Alianza.
- Lave, J., & Wenger, E. (1991). *Situated Learning. Legitimate peripheral participation*. País, ciudad: Cambridge University Press.
- Rossi, G. N., Crevelin, E. J., de Oliveira Silveira, G., Costa Queiroz, M. E., Yonamine, M., Hallak, J. E. C., & Guimarães dos Santos, R. (2019). Internet method for the extraction of N,N-dimethyltryptamine from *Mimosa hostilis* roots: Does it really extract dimethyltryptamine? *Journal of Psychedelic Studies*, 3(1), 1-6. <https://doi.org/10.1556/2054.2019.009>

Un colegio Nueva Era en el Uruguay laico

[FLORENCIA FIGUEREDO CORRADI]

Tesis de Maestría en Antropología Social

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO),

Sede Académica Argentina

Director: Marcelo Rossal

Fecha de defensa: 2021

Buenos Aires, Argentina

florencia.figueredo@gmail.com

Um colégio Nova Era no Uruguai laico

A New Age School in Secular Uruguay

¿Cómo prospera una espiritualidad Nueva Era en el país más laico de América Latina? Esta tesis responde esa pregunta mediante una investigación etnográfica realizada en un colegio de orientación New Age (en adelante, Nueva Era) en Montevideo, Uruguay. La Nueva Era se entiende aquí como un conjunto heterogéneo de espiritualidades holísticas que combinan cosmologías orientales, terapias alternativas y discursos de transformación personal, que incorporan referencias a tradiciones de pueblos originarios y a saberes ancestrales asociados a lo femenino. Se trata de un campo espiritual caracterizado por una intensa circulación de personas, prácticas y conocimientos, así como por una marcada rotación de figuras de liderazgo, generalmente por fuera de instituciones religiosas tradicionales. Desde la antropología de la religión y la educación, el trabajo reconstruye los procesos de transmisión de saberes, prácticas, creencias y rituales que configuran esta cosmología en el espacio escolar, y atiende también a las sucesivas transformaciones institucionales, como cambios de liderazgo y crisis organizacionales, que atraviesan su historia.

La pregunta etnográfica adquiere su fuerza de un rasgo estructural: Uruguay construyó



desde mediados del siglo XIX un laicismo radical que desplazó a la Iglesia Católica de la esfera pública mediante la reforma educativa vareliana, que instituyó la escuela pública laica, gratuita y obligatoria como dispositivo de una verdadera religión civil (Guigou, 2003). Ese sustrato cosmológico (que no implica la ausencia de lo sagrado sino su recodificación en clave cívica y racional) fue, paradójicamente, lo que habilitó la circulación de una espiritualidad sin dogmas. La Nueva Era no encontró en Uruguay un adversario religioso con quien antagonizar, sino disposiciones culturales ya formadas (individualismo, progresismo, apertura) que la hicieron inteligible y aceptable entre las clases medias urbanas.

El colegio fue fundado en 1988 por Fernando Mirza, pedagogo de origen egipcio, en el contexto del retorno democrático posdictadura. Su proyecto combina los postulados de la Escuela Nueva con la cosmología Nueva Era: la educación como colaboración en la que el estudiante asume progresivamente la responsabilidad de su formación; el crecimiento personal como desarrollo del potencial humano; la solidaridad por encima de la competencia; y la incorporación de técnicas orientales (meditación, yoga, sofrología) como herramientas de concentración y autoconocimiento. La figura central de esa cosmología es la “espiritualidad laica”: libre de dogmas, compatible con los valores progresistas de los sectores medios y anclada en la noción de laicidad propuesta por la pedagoga uruguaya Reina Reyes, quien concibió la educación laica no como ateísmo sino como garantía de libertad. La meditación diaria abre cada jornada escolar: un instante de silencio compartido en el que el ritual inicia la educación antes de que comience la clase.

El análisis central examina lo que Mirza denominó “la educación del SER” y la investigadora tematiza, retomando a Foucault, como tecnologías del yo orientadas a la transformación de sí. El trabajo sobre el cuerpo opera en tres registros articulados: el cuerpo físico como fuente de información y territorio de exploración; el cuerpo emocional como eje articulador de la vida cotidiana, donde la afectividad y el reconocimiento de las emociones estructuran desde las horas libres hasta las ceremonias oficiales; y el cuerpo espiritual, trabajado mediante la meditación y el yoga en el sincretismo típico del movimiento Nueva Era. La perfectibilidad, como la búsqueda continua de la mejor versión de uno mismo (D’Andrea, 2000), es la lógica que articula estos registros y que los padres y madres traducen en un horizonte concreto: el éxito es ser felices.

Las transformaciones institucionales iluminan ese mismo proceso cultural. Con el alejamiento de Mirza y los sucesivos cambios de conducción, el colegio atraviesa distintas redefiniciones de su identidad. En ese recorrido se vuelve visible lo que la etnografía permite capturar con precisión: aquello que en los años ochenta era singular e innovador (la meditación escolar, el yoga, la educación emocional) ya había sido absorbido, hacia la década de 2010, por el sentido común pedagógico de los sectores medios montevideanos e incorporado en otros colegios. El colegio no pierde su razón de ser; cambia de lugar en un paisaje cultural que él mismo contribuyó a transformar. La tesis concluye, a partir del análisis etnográfico del colegio, que la Nueva Era no irrumpió en Uruguay como contravención sino como ensamblaje (Semán y Viotti, 2015): se articuló con las disposiciones ya formadas de las clases medias urbanas laicas y progresistas, precisamente porque el Estado había despejado el terreno de dogmatismos religiosos más de un siglo antes. La frontera entre lo espiritual y lo secular en Uruguay no separó territorios, sino que trazó una zona de intercambio permanente. El colegio es, en ese sentido, un observatorio privilegiado de cómo una cosmología

alternativa se vuelve corriente, cómo lo exótico se naturaliza, y cómo las instituciones viven, en sus crisis y reinenciones, los mismos procesos que atraviesan a las culturas que las albergan.

Bibliografía

Guigou, L. N. (2003) “La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay”. Montevideo: Ediciones La Gotera.

D’Andrea, A. (2000) “O self perfeito e a nova era: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais”. São Paulo: Edições Loyola.

Semán, P. y Viotti, N. (2015) “«El paraíso está dentro de nosotros» La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy”, en la revista Nueva Sociedad N° 260, noviembre-diciembre, pp. 81-94, ISSN: 0251-3552. Recuperado en: <https://nuso.org/articulo/el-paraiso-esta-dentro-de-nosotros/>

La construcción de la víctima en el contexto de la judicialización de la “Violencia contra la Mujer”: una etnografía en el sistema judicial de Santa Catarina¹

[MATILDE QUIROGA CASTELLANO]

Tesis de Doctorado en Antropología Social

Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina

Director: Theophilos Rifiotis

Fecha de defensa: 16 de octubre de 2024

Florianópolis, Brasil

q_matilde@hotmail.com

The Construction of the Victim in the Context of the Judicialization of “Violence against Women”: an ethnography in the judicial system of Santa Catarina

A Construção da Vítima no Contexto da Judicialização da “Violência contra a Mulher”: uma etnografia no sistema judiciário em Santa Catarina

Esta tesis doctoral² propone una antropología crítica de la victimización. El trabajo de campo que sustenta las reflexiones aquí desarrolladas consistió en una etnografía de audiencias judiciales relativas a casos enmarcados en la Ley Maria da Penha (Ley 11.340/06) y en la denominada Ley de Femicidio (Ley 13.104/15)³, realizadas en tribunales del estado de Santa Catarina (Brasil) durante 2019. Se trató de un campo regulado por normas, roles y rituales bien definidos, con acceso restringido, que se

¹ Este artículo contó con el apoyo financiero del Equipo de investigación sobre justicia social y violencias estructurales (VI-J), del RAIV – Recherches appliquées et interdisciplinaires sur les violences intimes, familiales et structurales, Université Laval.

² La tesis completa puede ser consultada en el acervo online de la Biblioteca de la Universidade Federal de Santa Catarina en: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/264482>

³ Actualmente, la legislación brasileña reconoce el femicidio como figura penal autónoma (Ley nº 14.994/2024).



volvió progresivamente más cerrado a partir de la implementación de nuevos protocolos de ingreso a los tribunales.

La investigación tuvo como objetivo reflexionar sobre la producción, constitución y las disputas alrededor del “sujeto víctima” en el contexto de la judicialización (Rifiotis 2004) de la violencia doméstica contra las mujeres en el ámbito judicial brasileiro. Para ello, se investigaron los significados que permean el acto de volverse (o no) víctima en ese escenario, analizando cómo esos significados son construidos y reivindicados por medio de diferentes estrategias y discursos, de acuerdo con quien ocupa posiciones de protagonismo durante las audiencias que componen un proceso judicial. En este sentido, a partir de la investigación, pudo revelarse que ser víctima no es un atributo fijo, sino una construcción procesal y dinámica, intrínsecamente vinculada a valores sociales, convenciones de género, normas culturales y demandas jurídicas. Tal construcción, denominada por Barhe (2019) como “procesos de victimización”, ocurre en el propio contexto judicial, siendo atravesada por disputas y negociaciones que vuelven evidente la complejidad de ese proceso.

En el primer capítulo de la tesis describo el contexto legislativo relacionado a la violencia contra la mujer en Brasil, además detallo mis elecciones teóricas, pautadas en términos como judicialización, violencia contra la mujer y procesos de victimización. Explico aquí que la investigación se ancla en una epistemología feminista que contempla tres dimensiones fundamentales: la noción de “saberes localizados” (Haraway 1995), el ejercicio de la reflexividad y la importancia de considerar las emociones y los modos en que éstas circulan en los espacios de investigación (Rosaldo 1989). Estos tres ejes me posibilitaron desarrollar un trabajo desde las coordenadas en las que me ubico, considerando que toda investigación está atravesada por elecciones e implicaciones teóricas, epistemológicas, éticas y políticas.

Durante el segundo capítulo, realizo una descripción etnográfica de diez de las audiencias acompañadas durante mi trabajo de campo, con el fin de introducir algunas discusiones con relación a los “procesos de victimización” en el contexto de la judicialización de la violencia contra la mujer de manera más amplia. En este capítulo presento los tres principales discursos a través de los cuales los imputados y sus defensas disputaron victimidad: el consumo problemático de sustancias, cuestiones ligadas a la salud mental de los acusados, y, por último, situaciones en que, basados en convenciones de género y códigos de honra, la víctima aparece como destinataria de críticas. A su vez, a partir de este capítulo, introduzco y desarrollo el argumento central de esta tesis: que la victimización es un proceso permeado por ideas de construcción de mundo en que “buenas esposas”, “buenas madres” y “buenas mujeres” se aproximan más a la categoría de “buena víctima” que aquellas que no se encuadran en esas coordenadas. Finalmente, utilizo esta sección para introducir elementos analíticos abordados en otros capítulos, como el miedo, leído por operadoras y operadores del derecho como síntoma de trauma (Fassin y Rechtman 2007); la norma como productora de identidades y de relaciones sociales; la temporalidad (Bessin 2020), entendida como un factor crítico (particularmente para las víctimas), en su articulación con las discusiones sobre agencia (Ortner 2006) de los sujetos involucrados en los procesos.

En el tercer capítulo, en el que presento once audiencias acompañadas durante la investigación, reflexiono sobre el modo en que las discusiones en torno a la familia atraviesan los procesos de victimización. Analizo las tensiones entre una perspectiva crítica de las relaciones familiares y la concepción del espacio familiar como ámbito de

afecto y cuidado, pero también como productor de violencias. Esta discusión resulta clave para comprender el papel del sistema judicial como agente normalizador de valores, que tiende a priorizar el mantenimiento de la familia como grupo social y, especialmente en ese contexto, el bienestar de hijas e hijos, produciendo en ciertos casos una jerarquización que relega la posición de las víctimas frente a la preservación del núcleo familiar.

En el cuarto capítulo me concentro en analizar cómo la categoría de responsabilización produce efectos en los “procesos de victimización”. A partir de once audiencias, recupero discursos sobre el consumo problemático de sustancias y cuestiones de salud mental, e incorporo la categoría “comunidad”, también movilizado por los sujetos presentes en las audiencias como un recurso explicativo de situaciones de violencia. Estos elementos se presentan como obstáculos a la responsabilización de los imputados, operando como desvíos en la construcción de la victimización y abriendo la posibilidad de inscribir a los acusados en el lugar de víctimas.

En el quinto capítulo, el foco se sitúa en el análisis de los “procesos de victimización” en casos de femicidio (Lagarde y de los Ríos 2017). Recuperando narrativas de cuatro audiencias en las que estuve presente, correspondientes a tres casos (dos de tentativa y uno de femicidio consumado), abordo el femicidio como uno de los mayores intolerables sociales de nuestra época (Fassin et al., 2005). Al analizar relatos permeados por nociones como honra, amor y pasión, reflexiono sobre las concepciones de “buenas víctimas” y “buenos acusados”. Asimismo, el capítulo recupera una reflexión sobre sentimientos y emociones, en particular, tristeza, miedo y dolor, categorías que, aunque destacadas aquí, atraviesan el conjunto de la tesis. Finalmente, incorporo una reflexión crítica en diálogo con Arendt (2013) y su noción de “banalidad del mal”, entendiendo que los acusados son, en su mayoría, hombres comunes que ejercen dominación en relaciones marcadas por la ausencia de equidad entre quienes las integran.

De este modo, la tesis no solo propone, sino que contribuye a la construcción de una antropología crítica de la victimización, orientada a comprender y problematizar los procesos a través de los cuales se configuran las víctimas en contextos de violencia.

Bibliografía

- Arendt, H. (2013). *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Barthe, Y. (2019). Elementos para uma sociologia da vitimização. En T. Rifiotis y J. Segata (Orgs.), *Políticas etnográficas no campo da moral* (pp. 119–144). Porto Alegre: UFRGS.
- Bessin, M. (1998). Le Kaïros dans l’analyse temporelle. *Cahiers lillois d’économie et de sociologie*, (32), 55–73.
- Fassin, D., BourdelaIs, P., & Dozon, J.-P. (2005). *Les constructions de l’intolérable: Études d’anthropologie et d’histoire sur les frontières de l’espace moral*. Paris: La Découverte.
- Fassin, D., y Rechtman, R. (2007). *L’empire du traumatisme: Enquête sur la condition de victime*. Paris: Flammarion.
- Haraway, D. (1995). Saberes localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7–41.
- Lagarde y de los Ríos, M. (2017). El feminicidio, delito contra la humanidad. En M. Paiz Cárcamo et al. (Eds.), *Mujeres intelectuales: Feminismos y liberación en América*

Latina y el Caribe. Buenos Aires: CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctv253f4j3>
Ortner, S. B. (2006). Poder e projetos: Reflexões sobre agência. En M. P. Grossi, C. Eckert, y P. H. Fry (Orgs.), *Conferências e diálogos: Saberes e práticas antropológicas*. Brasil: Associação Brasileira de Antropologia. Recuperado de https://www.abant.org.br/files/43_00148764.pdf
Rifiotis, T. (2004). As delegacias especiais de proteção à mulher no Brasil e a “judicialização” dos conflitos conjugais. *Sociedade e Estado*, 19(1), 85–119.
Rosaldo, R. (1989). Introducción: Aflicción e ira de un cazador de cabezas. En: *Cultura y verdad: Nueva propuesta de análisis social* (pp. 15–31). México: Grijalbo.

Fuentes normativas

Brasil. (2006). *Ley n° 11.340, de 7 de agosto de 2006 (Ley Maria da Penha)*. Establece mecanismos para prevenir, sancionar y erradicar la violencia doméstica y familiar contra las mujeres. Diário Oficial da União. Disponible en: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11340.htm.
Brasil. (2015). *Ley n° 13.104, de 9 de marzo de 2015 (Ley de Femicidio)*. Incorpora el feminicidio como circunstancia calificante del delito de homicidio y lo incluye entre los delitos considerados hediondos. Diário Oficial da União. Disponible en: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato20152018/2015/Lei/L13104.htm.
Brasil. (2024). *Ley n° 14.994, de 9 de octubre de 2024 (Ley de Femicidio)*. Establece el feminicidio como delito autónomo, agrava la pena de este y de otros delitos cometidos contra las mujeres por razones de su condición de sexo femenino y dispone otras medidas destinadas a prevenir y combatir la violencia contra las mujeres. Diário Oficial da União. Disponible en: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2024/lei/l14994.htm

Acompañar en el encierro. Experiencias y vida cotidiana de trabajadores/as de dispositivos para jóvenes atravesados por el campo penal en la ciudad de Rosario

[MARÍA SOLEDAD LLOVERA]

Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Directora: Daniela Polola.

Co-director: Mauricio Manchado

Fecha de defensa: 20 de diciembre de 2024.

Buenos Aires, Argentina.

msolellovera@gmail.com

Accompanying youth in confinement. Experiences and everyday life of workers in institutional settings for youth involved in the juvenile penal field in Rosario.

Acompanhar no confinamento. Experiências, trabalho e vida cotidiana de trabalhadores/as em dispositivos para jovens atravessados pelo campo penal juvenil em Rosário

Esta tesis se centra en las experiencias laborales y la vida cotidiana de las burocracias estatales que realizan tareas de acompañamiento a adolescentes varones atravesados por el campo penal, en dispositivos de privación de la libertad de la ciudad de Rosario, quienes comienzan a desempeñarse allí en el marco de la implementación de políticas de protección integral a la infancia, a partir del año 2008. Este estudio indaga dichas experiencias, atendiendo a las formas de ejecución locales de lineamientos nacionales e internacionales en materia de juventudes y delitos, a los espacios institucionales concretos y a las prácticas de trabajo diarias.

En la actualidad, la región santafesina presenta algunas peculiaridades en relación con la administración del sistema penal juvenil que la diferencian de las tendencias generales observadas en otras partes del país. Mientras en varias jurisdicciones se



observa una reducción de la población adolescente alojada en dispositivos penales y un uso creciente de medidas alternativas basadas en el acompañamiento territorial, en Santa Fe persiste la privación de la libertad como una vía relevante para la ejecución de medidas penales juveniles. Los institutos destinados a su cumplimiento cuentan con una planta de trabajadores diversa, en la cual pueden distinguirse tanto trabajadores civiles de la Dirección Provincial de Justicia Penal Juvenil —llamados “acompañantes juveniles”—, como agentes de las fuerzas de seguridad.

Para situar esta configuración, es necesario recuperar algunos desplazamientos históricos, ligados al proceso de reforma iniciado en 2008, durante la gestión del Frente Progresista, Cívico y Social. La sanción de las leyes de protección integral, tanto nacional como provincial, impulsó una redefinición de los proyectos institucionales destinados a adolescentes punibles. Este proceso coincidió con un momento particular de los espacios carcelarios santafesinos, incluidos los penales juveniles, caracterizado por orientaciones progresistas.

Estas inspiraciones se expresaron, además, en la creación de la Dirección Provincial de Justicia Penal Juvenil dentro del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, desde donde se diseñó una política específica para intervenir en los espacios de encierro. El inicio de esta transformación tomó a un instituto de máxima seguridad ubicado en la ciudad de Rosario como su epicentro, dadas las recurrentes denuncias de organismos de derechos humanos, los conflictos institucionales y las tensiones entre el Poder Ejecutivo y el Poder Judicial por los hechos de violencia que acontecían allí.

En este contexto, se implementó un plan de gestión que incorporó la contratación de personal civil para garantizar la protección integral dentro de dicha institución. Se priorizó, inicialmente, a personas con experiencias de militancia en organizaciones sociales y en el ámbito de los derechos humanos, quienes desarrollaron prácticas singulares y enfrentaron disputas y negociaciones con las autoridades. Con el tiempo, estas trayectorias comenzaron a perder centralidad, configurando una planta de trabajadores heterogénea y no exenta de tensiones.

La investigación propone tres interrogantes: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad que hacen que, a la par que se sostiene a la privación de la libertad como medida frecuente para el tratamiento de los adolescentes que cometen delitos, exista un conjunto de agentes del Estado llamados específicamente a garantizar la protección integral intramuros? ¿Qué características asumen las experiencias de quienes trabajan en los institutos de privación de la libertad para adolescentes? ¿Cómo viven y significan la tarea de “acompañar en el encierro”?

La pesquisa responde a estas preguntas explorando las prácticas, saberes, tensiones y afectos que atraviesan al trabajo y a la vida cotidiana de quienes “acompañan en el encierro” a adolescentes varones en dispositivos de privación de la libertad. Sin embargo, no se trata solo de una comprensión de sus experiencias en términos laborales, sino que se intenta remitir estos procesos al abanico más amplio de las formas de vida, insistiendo en estudiar el trabajo desde la perspectiva de la vida cotidiana.

Por ello, el corpus etnográfico se organiza en torno a diversos ejes: las relaciones que los acompañantes establecen con los adolescentes; las maneras en que experimentan los regímenes de encierro y los efectos que este produce; las elaboraciones y teorizaciones de las prácticas de trabajo; las significaciones en torno al trabajo estatal y las construcciones de instancias organizativas; las interacciones con otros trabajadores, directivos y funcionarios; y las modalidades en que se viven el sufrimiento, el desgaste

y el malestar vinculados a su tarea. A esto se suma el análisis de cómo la pandemia reconfiguró rutinas, vínculos y sentidos del acompañamiento, profundizando tensiones preexistentes.

Estas dimensiones permiten construir una descripción explicativa que desborda la idea del “automatismo” presente en algunos estudios sobre los trabajadores de las burocracias estatales que se desempeñan en dispositivos de encierro. Esta investigación muestra que los trabajadores discuten modelos de gestión, interpretan normativas, despliegan estrategias situadas y sostienen disputas sobre el rumbo de las políticas públicas, a la vez que defienden a la estatalidad como configuración capaz de garantizar derechos para los jóvenes atravesados por el campo penal.

Uno de los aportes significativos del estudio consiste, entonces, en complejizar la comprensión de las burocracias estatales vinculadas a la penalidad juvenil, revelando que las prácticas de quienes trabajan en instituciones de encierro no pueden ser explicadas únicamente como consecuencia mecánica de estructuras consideradas “totales”. Por el contrario, la investigación ilumina las tramas de compromisos, imperativos morales, preceptos, emociones, transacciones y transgresiones que modulan al gobierno de las poblaciones juveniles atravesadas por el campo penal, robusteciendo a aquellos estudios que examinan las historias y trayectorias de las burocracias estatales locales y las conflictividades derivadas de las formas de trabajar. Al situar en el centro las experiencias de quienes acompañan a adolescentes privados de su libertad, esta etnografía contribuye a comprender de manera más densa cómo se gobiernan las vidas juveniles atravesadas por el campo penal y cómo operan, desde dentro, las conflictivas modulaciones entre el castigo y la protección de derechos en las prácticas estatales.